ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE

Ciclo 37

Settore Concorsuale: 14/B1 - STORIA DELLE DOTTRINE E DELLE ISTITUZIONI POLITICHE

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/02 - STORIA DELLE DOTTRINE POLITICHE

LA NOTA MUTA DELLA DEMOCRAZIA AMERICANA TRA XIX E XX SECOLO. IL PENSIERO POLITICO DI ANNA JULIA COOPER

Presentata da: Elena Fusco

Coordinatore Dottorato

Luca Jourdan

Supervisore

Paola Rudan

Esame finale anno 2025

Indice

INTRODUZIONE i

I. 1830-1893: la lotta per la «voce» 1

1. La sua voce. La parola della donna nera tra «influenza femminile» e «vera femminilità» 1

1.1 Razza e *female influence* nel discorso politico delle donne nere libere 1

1.2 Razza e *true womanhood* nel discorso politico delle donne nere libere 11

1.3 Donne nere dopo la schiavitù: la costruzione del patriarcato nero 17

2. La voce altrui. La donna nera tra «problema Negro» ed evoluzionismo 21

2.1 Razza e sesso nelle scienze razziste evoluzioniste 21

2.2 Uomini e donne nere: evoluzione come subordinazione 25

2.3 Donne bianche e donne nere: evoluzione come differenza 28

3. La loro voce. La parola delle donne nere su sé stesse è la parola per tutta l'umanità 32

3.1 Pregiudizio razziale e autodefinizione nel discorso politico delle donne nere 32

3.2 Le donne nere al World's Congress of Representative Women 37

3.3 Anna Julia Cooper, una «donna nera del Sud» 45

II. 1892-1899: Anna Julia Cooper e la «Voce dal Sud» 51

1. *Female Influence* 51

1.1 La metà della verità 51

1.2 Una parte per tutti 60

1.3 Elevazione ed evoluzione della razza 67

2. Sapere è potere 77

2.1 Un appello alla storia 77

2.2 La letteratura è polemica 86

2.3 Scienza, fede e linea del colore 93

3. Categorie della politica 101

3.1 Libertà e universalità 101

3.2 Libertà e differenza 104

3.3 Critica e partecipazione 107

III. 1902-1950: «Social cleavage in America is along the color line only» 117

1. Il «problema della razza» nel XX secolo 117

1.1 Il «problema della razza» dopo *Plessy v. Ferguson*: «dominio negro», linciaggi e nuova barbarie della civiltà anglosassone 117

1.2 Scienze sociali, evoluzionismo e nuovi razzismi 121
1.3 Educazione contro segregazione 131
2. Riscrivere la storia 137
2.1 La critica del razzismo si fa globale: la nascita del movimento panafricano 137
2.2 La posizione della Francia nei confronti della schiavitù durante la Rivoluzione .. 142
2.3 Uguaglianza e razza nella democrazia statunitense 148
3. Partecipazione e critica. Identità afroamericana tra antagonismo e appartenenza 153
3.1 Il fattore più stabile e affidabile dell'industria americana 153
3.2 Il popolo nero non è né empio né antiamericano 156
3.3 Pronti a combattere per la giustizia e la preservazione dell'*American Way* 161
My Racial Philosophy (1930) 164
Bibliografia selezionata di Anna Julia Cooper 167
Altra letteratura 168

INTRODUZIONE

Anna Julia Cooper occupa un ruolo eccezionale nella storia del pensiero politico e della teoria politica femminista. Questa eccezionalità ha vari aspetti, a cominciare dalla longevità di una vita che attraversa un secolo intero[1]. Cooper nasce nel Sud schiavista a Raleigh, North Carolina, nel 1858, alla vigilia del Proclama di emancipazione, figlia dell'unione violenta tra la madre schiava e, «presumibilmente», il suo «padrone» bianco, e muore a Washington DC nel 1964[2]. Venuta alla luce nel pieno dell'imperversare della Guerra civile, Cooper ha sette anni quando la schiavitù viene abolita e a dieci anni inizia a frequentare il Saint Augustine Normal School and Collegiate Istitute, la prima scuola per i figli e le figlie degli ex schiavi di Raleigh.

Studia per il diploma tra le macerie metaforiche e letterali del North Carolina all'indomani dello smantellamento dell'istituzione che fino a quel momento ha costituito l'ossatura e il sistema nervoso della società e dell'economia del Sud. Consegue il titolo nel 1877 con una specializzazione in greco, in seguito a una dura lotta con il preside dell'istituto per frequentare il corso che allora è riservato a soli studenti maschi. Nel 1884 ottiene la laurea e il master in matematica – disciplina che a quel tempo è esclusiva del *gentlemen's course*, così che Cooper si trova, di nuovo, a dover combattere contro l'autorità del direttore della facoltà per esservi ammessa – all'Oberlin College, storica università per afroamericani. Da allora, tutta la sua vita è votata all'insegnamento.

Una delle fasi più significative della sua carriera di insegnante è quella degli anni della presidenza alla M Street High School di Washington DC – la scuola superiore per neri più prestigiosa della capitale –; anni che lei stessa definisce come segnati dalla propria «coraggiosa rivolta contro l'istituzione di un curriculum inferiore per la gente di colore»[3]. In quegli anni, infatti, fa leva sulla propria posizione per avviare un programma di eccellenza per lo studio delle arti liberali che apre a un numero cospicuo di diplomati della scuola l'accesso ai college più selettivi del paese, tra cui «Harvard, Yale, Brown e Oberlin»[4]. Nel perorare la sua causa è consapevole di andare contro le direttive del Board of Education della capitale, e così di «rischiare di essere accusata di insubordinazione». È quello che succede: nel 1906 viene

---

[1] Sulla biografia di Cooper, L. C. Gabel, *From Slavery to the Sorbonne and Beyond: The Life and Writings of Anna J. Cooper*, Northampton, Smith College, 1982; L. D. Hutchinson, *Anna Julia Cooper: A Voice from the South*. Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1981; K. A. Johnson, *Uplifting the Women and the Race: The Lives, Educational Philosophies and Social Activism of Anna Julia Cooper and Nannie Helen Burroughs*. New York, Taylor & Francis, 2013.

[2] «Sono nata a Raleigh, North Carolina. Mia madre era una schiava, e la donna più bella che abbia mai conosciuto. Senza che nessuno glielo avesse insegnato, aveva imparato a leggere dalla sua Bibbia, e possedeva anche alcune nozioni minime di scrittura […]. Presumibilmente mio padre era il suo padrone: se è così, a lui non devo niente. In ogni caso, lei è sempre stata troppo modesta e piena di vergogna anche solo per nominarlo». Cit. A. J. Cooper, «Autobiographical Note» (data sconosciuta), in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*. New York, Penguin Books, 2022, p. 472.

[3] S. Moody-Turner, «Introduction» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. xxi-xxv, pp. xv-xvi.

[4] A. J. Cooper, «Note About "Courageous Revolt» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 473-474, p. 474.

rimossa dall'incarico di preside[5]. Nonostante questa esperienza umiliante – la ragione pretestuosa addotta per il licenziamento è l'accusa di aver avuto una relazione sentimentale con un allievo della scuola – continua a lavorare, prima al Lincoln Institute di Jefferson City, Missouri come professoressa di lingue; poi di nuovo alla M Street High dal 1911 al 1930; infine, dal 1930 in poi, alla Frelinghuysen University di Washington DC, un'istituzione che offre l'accesso gratuito alla formazione universitaria ad aspiranti studenti afroamericani adulti della classe lavoratrice che, per motivi finanziari, non possono frequentare la Howard University (l'unica altra opzione di istruzione universitaria per neri della capitale). Nel 1925 si addottora in storia alla Sorbona di Parigi, quarta donna afroamericana al mondo a ottenere un titolo di dottorato.

Oltre a quella segnata dalla sua biografia, l'eccezionalità di Anna Julia Cooper consiste in una produzione intellettuale che, dal 1892 in poi, è incessante e vastissima, e che, accompagnando il susseguirsi di una lunga serie di snodi cruciali della storia americana, articola l'osservazione della società statunitense dal punto di vista di una «Donna Nera del Sud», come lei stessa si firma nel sottotitolo della sua prima opera. *A Voice from the South. By a Black Woman of the South* esce nel 1892 e, benché abbia una risonanza grandiosa tra i suoi contemporanei (e soprattutto, come si vedrà, tra le sue contemporanee), è impigliato fin dall'inizio alla «*double jeopardy*» della razza e del sesso della sua autrice, che imprime a lungo il suo sigillo sul silenzio che avvolge Cooper e la sua opera[6]. La critica contemporanea ha illuminato la genesi di questo silenziamento attraverso la ricostruzione dei legami che Cooper stringe con il milieu intellettuale e militante nero del suo tempo, focalizzandosi specialmente sul caso del rapporto con William E. B. Du Bois – uno dei più illustri attivisti della battaglia per l'uguaglianza razziale, nonché riconosciuto precursore del Movimento per i Diritti civili dei neri –, con il quale, tra il 1923 e il 1932, intrattiene un fitto scambio epistolare. Di Du Bois, come è stato ampiamente dimostrato, Cooper influenza in modo determinante le posizioni che egli dichiara di assumere a proposito dell'oppressione razziale e sessuale delle donne nere e del loro potenziale ruolo, come donne, nel movimento di liberazione della razza. Nel tracciare la genealogia dell'influenza di Cooper su Du Bois, è stata soprattutto messa in luce la tensione tra l'esistenza documentata di uno scambio diretto tra i due sulle grandi questioni politiche razziali del tempo e la completa assenza di riconoscimenti del lavoro di Cooper da parte del leader nero. Dalla generica attribuzione di una nota citazione di *A Voice from the South* a «una delle nostre donne», al silenzio di Du Bois sul fondamentale contributo di lei al concepimento del suo influente testo sul periodo della Ricostruzione dal punto di vista «nero», questi e altri esempi di disconoscimento forniscono una rappresentazione esemplare della tacita svalutazione a cui Cooper è stata soggetta nell'ambiente intellettuale legato alla militanza per la liberazione razziale[7].

---

[5] *Ivi,* p. 473. Su quella che, tra i biografi di Cooper, è nota come «controversia di Washington» cfr. C. Lemert, «A Colored Woman's Office», in C. Lemert, *The Voice of Anna Julia Cooper*, pp. 6-11.

[6] A. J. Cooper, *A Voice from the South. By a Black Woman of the South.* Xenia, Aldine Printing House, 1892; F. M. Beal, *Double Jeopardy: To be Black and Female* in «Meridians», vol. 8, n. 2, pp. 166-176. Un lavoro completo e accurato di raccolta di commenti e recensioni del testo di Cooper da parte dei suoi contemporanei è stato portato a termine da Shirley Moody-Turner nel 2020 ed è consultabile al link https://bwoaproject.org/collections/cooper-reviews/.

[7] H. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York: Oxford University Press, 1987, pp. 95-121; W. E.B. Du Bois, *Black Reconstruction in America: Toward a*

Passato sotto l'indifferenza degli studiosi del pensiero politico afroamericano e delle studiose femministe per quasi un secolo, *A Voice from the South* è stato riscoperto da bell hooks negli anni Ottanta come un testo cardine della teoria femminista. hooks scrive:

> [Nel Novecento], tra le voci delle donne nere che si battevano per l'uguaglianza sociale tra i sessi, quella di Anna Julia Cooper fu una delle più rilevanti. Cooper fu una delle prime attiviste nere a spingere le donne nere ad articolare le proprie esperienze per rendere il pubblico consapevole del modo in cui razzismo e sessismo insieme influenzavano la loro condizione sociale[8].

Come giustamente nota bell hooks, in quest'opera straordinaria Cooper compie, a partire dall'esperienza femminile del razzismo e da quella nera della femminilità, la prima analisi sistematica del punto di saldatura tra dominio razzista e dominio patriarcale nella società statunitense all'indomani del Proclama di emancipazione. Anna Julia Cooper mette a punto una critica inedita della costituzione razzista e sessista della libertà negli Stati Uniti esattamente nel momento storico in cui – con la contestazione del paradosso tra democrazia e schiavitù agitata dagli abolizionisti, la denuncia dell'ingiustizia dell'oppressione delle donne, le aspre proteste degli operai contro la disumanità della «schiavitù del salario» – il mito americano inizia a incrinarsi sotto il peso di una «nota muta» (come Cooper chiamerà il punto di vista polemico delle donne afroamericane sulla società statunitense) che non è più possibile ignorare[9]. Cooper osserva e documenta questo momento storico cruciale, con un testo che si presenta come una testimonianza e un'anticipazione dell'istante in cui le donne afroamericane rompono collettivamente il «silenzio» in cui per secoli le loro voci sono state ingabbiate, per denunciare la contraddizione di un concetto di libertà che si pretende universale, ma che nella loro esclusione dal suo godimento mostra tutta la sua parzialità. In tal senso, il suo lavoro la pone in una posizione di rottura nella storia del pensiero politico e della teoria femminista[10].

Oltre all'attenzione riservatale dalla critica femminista, l'opera di Cooper è stata anche al centro dell'interesse degli storici e delle storiche della cultura afroamericana, che hanno riscoperto l'impatto fondamentale delle idee di cui si fa promotrice sul ruolo chiave

---

History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880. New York, Oxford University Press, 2014; W. E. B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, S. Mezzadra (a cura di). Bologna, Il Mulino, 2010; S. K. Gillman, et al. (a cura di), *Next to the Color Line: Gender, Sexuality, and W.E.B. Du Bois*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007; B. Guy-Sheftall, *Black Feminist Studies: the Case of Anna Julia Cooper* in «African American Review», vol. 43, n. 1, 2009, pp. 11-15; S. Moody-Turner, *"Dear Doctor Du Bois": Anna Julia Cooper, W. E. B Du Bois, and the Gender Politics of Black Publishing* in «Melus», vol. 40, n. 4, 2015, pp. 208-208; S. Moody-Turner, *"Dear Doctor Du Bois": Anna Julia Cooper, W. E. B Du Bois, and the Gender Politics of Black Publishing* in «Melus», vol. 40, n. 4, 2015, pp. 208-208; M. H. Washington, «Introduction», in A. J. Cooper, *A Voice from the South. By a Black Woman of the South*. New York, Oxford University Press, 1988, pp. xl-xlii; W. E.B. 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*. New York, Oxford University Press, 2014. «Anna Julia Cooper to W. E. B. Du Bois (December 31, 1929), in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*. New York, Penguin Books, p. 374.

[8] bell hooks, *Non sono una donna, io? Donne nere e femminismo*. Napoli, Tamu, 2023, p. 256.

[9] Sulla «schiavitù del salario», cfr. M. Cunliffe, *Chattel Slavery and Wage Slavery: The Anglo-American Context, 1830-1860*. Athens, University of Georgia Press, 2008 e M. Turner, *From Chattel Slaves to Wage Slaves: The Dynamics of Labour Bargaining in the Americas*. Kingston, Ian Randle Publishers, 1995.

[10] P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*. Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 101-113.

dell'istruzione nella battaglia per l'uguaglianza razziale. Idee che la collocano a pieno titolo nella corrente culturale e politica del *racial uplift*, sviluppatasi a partire dagli anni Trenta dell'Ottocento e rappresentata da autori con i quali Cooper si confronta sia personalmente, sia attraverso i suoi testi, come Frederick Douglass, Marcus Garvey, William E. B. Du Bois, Alexander Crummell e Booker T. Washington. Un filone importante degli studi cooperiani si è pertanto concentrato sulla riscoperta del ruolo di primo piano che quest'autrice dimenticata occupa nel fondamentale dibattito otto e novecentesco sulla funzione dell'educazione nell'«elevazione» e nell'integrazione razziale, come parte essenziale di una tradizione che affonda le sue radici negli anni dell'abolizionismo e che continua a definire il dibattito politico interno ai movimenti per l'emancipazione razziale lungo tutto il Ventesimo secolo[11].

Il ruolo di primo piano di Cooper nella storia della teoria politica femminista le è stato solo parzialmente riconosciuto. Questa parzialità è da addebitare a quello che qui è inquadrato come un diffuso errore di prospettiva nella valutazione del significato storico del suo pensiero. Tale errore, ci pare, è in larga parte consistito nella tendenza a interpretare retrospettivamente il pensiero cooperiano attraverso la lente di categorie contemporanee che risultano inevitabilmente insufficienti per la comprensione della sua portata teorica e politica nel contesto storico in cui vede la luce. Questo movimento di attualizzazione del contributo di Cooper alla teoria femminista si è sviluppato in due direzioni.

Da un lato, esso ha avuto come bersaglio polemico soprattutto il presunto paradosso interno alla sua insistenza, nella definizione dei termini in cui dovrebbe darsi la liberazione delle donne nere, su categorie che a quest'altezza storica costituiscono il perno della costruzione del discorso patriarcale sulla subordinazione delle donne attraverso il loro confinamento alla domesticità, come quelle di «influenza femminile» [*female influence*] e di «vera femminilità» [*true womanhood*]. Questa considerazione ha dato luogo ad accuse di conservatorismo e determinismo biologico[12].
Dall'altro lato, in una direzione apparentemente opposta, si è recentemente sviluppata una tendenza ampiamente condivisa a valorizzare l'opera di Cooper a partire dall'individuazione, nella sua analisi della condizione delle donne nere negli Stati Uniti, dell'atto fondativo del cosiddetto «femminismo intersezionale», nella misura in cui essa costituirebbe il primo ragionamento sull'intersezione degli assi di oppressione veicolati da «genere, classe e razza»[13].

---

[11] D. P. Alridge, *Of Victorianism, Civilizationism, and Progressivism: The Educational Ideas of Anna Julia Cooper and W. E. B. Du Bois, 1892–1940* in *«History of Education Quarterly»*, vol. 47, n. 4, pp. 416–446; N. S. Anderson et al. (a cura di), *Education as Freedom: African American Educational Thought and Activism*, Lanham, Lexington Books, 2009; L. Bonnick, *In the Service of Neglected People: Anna Julia Cooper, Ontology, and Education* in «Philosophical Studies in Education», n. 38, pp. 179–198.
[12] S. Athey, *Eugenic Feminism in Late Nineteenth-Century America: Reading Race in Victoria Woodhull, Francis Willard, Anna Julia Cooper, and Ida B. Wells* in «Genders Online Journal», vol. 31, 2000; M. H. Washington, «Introduction», p. xlvi; K. Baker-Fletcher, *A Singing Something: Womanist Reflections on Anna Julia Cooper*. New York, Crossroad, 1994; K. K. Gaines, *Uplifting the Race: Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012, cap. 5; K. Glass, *Courting Communities: Black Female Nationalism and «Syncre-Nationalism» in the Nineteenth Century*, Abingdon, Taylor & Francis, 2013.
[13] Cit. V. May, *Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist: A Critical Introduction*. New York, Routledge, 2012, p. 13. P. H. Collins, *Intersectionality's Definitional Dilemmas* in «Annual Review of Sociology», vol.

Una delle prime a commentare il contributo intellettuale di Cooper alla questione femminile ottocentesca nei termini dell'articolazione di una «politica intersezionale femminista» è Vivian May, autrice di un'influente monografia su colei che chiama una «femminista nera visionaria»[14]. L'opera monografica di May del 2012 è il primo testo a proporre una prospettiva organica sulla biografia personale e intellettuale di Cooper, ricostruendo nel dettaglio la sua attività di insegnante, studiosa, educatrice, filosofa, storica e militante per i diritti delle donne e dei neri. Per anni, infatti, l'attenzione manifestata dalla critica verso gli aspetti femministi del suo primo testo si è accompagnata a un disinteresse diffuso nei riguardi degli scritti successivi al 1892, quando il suo coinvolgimento nella causa delle donne nere si interrompe in favore di una progressiva concentrazione del suo impegno intellettuale e politico esclusivamente sulla questione razziale.

Eppure, dopo *A Voice from the South*, Cooper continua a esercitare un ruolo importante nel dibattito politico statunitense fino agli anni Cinquanta del Novecento, intervenendo su numerosi giornali e riviste afroamericane del calibro di «The Southern Workman» e «Crisis», e partecipando a diversi momenti di discussione epocali nella storia della battaglia antirazzista nera, come il primo congresso panafricano della storia nel 1900 a Londra. Uno dei meriti dello studio di May è quello di aver ampliato la prospettiva su Cooper al di là di *A Voice from the South,* portandone alla luce la vasta produzione scritta novecentesca. Tra i testi analizzati dall'autrice è compresa la tesi di dottorato presentata da Cooper alla Sorbona nel 1925 con il titolo *L'Attitude de la France à l'Égard del l'Esclavage Pendant la Révolution*. Si tratta di uno studio critico della posizione della Francia nei riguardi della schiavitù durante la Rivoluzione, in cui Cooper mette al centro una lettura della «razza» come categoria storica e politica, per la prima volta ampliando la prospettiva dagli Stati Uniti al contesto atlantico, analizzandola nel suo rapporto con le idee continentali della filosofia illuminista della libertà e dell'eguaglianza che mettono in moto sia la Rivoluzione borghese in Francia, sia la rivoluzione antischiavista dei «giacobini neri» a Saint-Domingue. Come si vedrà nel terzo capitolo del presente lavoro, la tesi di Cooper si inserisce nel solco di una riflessione critica sul lessico politico occidentale che, iniziata con *A Voice from the South,* dove ha come bersaglio specifico la democrazia statunitense, è qui estesa a indagare come la tenuta politica e morale del modello occidentale di democrazia sia stata storicamente messa alla prova dal funzionamento della razza come puntello del potere e operatore di una gerarchia costruita su scala transnazionale, ma anche, allo stesso tempo, dalle forme di resistenza che esso ha prodotto e continua a produrre.

41, n. 1, pp. 1-20; P. H. Collins, *Intersectionality*. Hoboken, John Wiley & Sons; K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics,* New York, Routledge, 1989; K. A. Johnson, *Gender and Race: Exploring Anna Julia Cooper's Thoughts for Socially Just Educational Opportunities* in «Philosophia Africana», vol. 12, n. 1, 2009, pp. 67-82; P. M. Lengermann, G. Niebrugge, «Anna Julia Cooper (1858-1964): Intersectionality and Activism» in M. Romero, *Research Handbook on Intersectionality*. North Hamptond, Edward Elgar Publishing, 2023; V. May, *Thinking from the Margins, Acting at the Intersections: Anna Julia Cooper's* A Voice from the South in «Hypatia», vol. 19, n. 2, 2004 pp. 74-91, E. Vezzosi, *Anna Julia Cooper: una donna nera tra panafricanismo, atlantismo, e orientalismo* in «BETWEEN», vol. 19, n. 23, 2022, pp. 384-398.

[14] V. M. May, *Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist: A Critical Introduction*. New York, Taylor & Francis, 2012, p. 158.

Salvo il contributo di May e alcuni articoli accademici che hanno sottolineato l'oblio a cui è stato relegato il testo di Cooper rispetto agli studi successivi della Rivoluzione haitiana da parte di autori come C. L. R. James e Aimé Cesaire, un lavoro sistematico su questo segmento del suo pensiero – che si inserisce in un più ampio discorso inerente a ciò che qui è stato tematizzato nei termini di una «riscrittura della storia» e che, come si vedrà, è strettamente legato a un tema centrale nel pensiero politico di Cooper, ovvero la natura del rapporto tra sapere e potere – rappresenta ancora un campo inesplorato nella rivalutazione che ha coinvolto l'opera di questa autrice negli ultimi decenni[15].

Quanto al suo posizionamento rispetto alla critica femminista contemporanea, il presente lavoro prende le mosse dalla considerazione che tanto le accuse di conservatorismo e determinismo sessuale, quanto l'ascrizione del pensiero di Cooper a quella che si potrebbe definire una preistoria dell'intersezionalità, sono l'espressione di un tentativo di attualizzazione che, leggendo quel pensiero in base a parametri critici contemporanei, produce in entrambi i casi l'effetto di destoricizzare il suo discorso critico sulla società statunitense. Sembra, infatti, che questo tentativo di attualizzazione, soffermandosi sulla misurazione della coerenza di Cooper con un ideale di radicalità che, per ragioni storiche, esula dal suo orizzonte concettuale e valoriale, non dia conto della rottura che il suo lavoro ha provocato nel proprio contesto sociale e politico. Per esempio, l'utilizzo di discorsi come quelli legati a «influenza femminile» e «vera femminilità», intorno a cui ruotano le critiche di insufficiente radicalità che le sono state rivolte dalla critica contemporanea, deve essere calato nel contesto culturale e politico in cui Cooper se ne avvale, per poter riconoscere tutta la potenza polemica del rovesciamento a cui sottopone quei discorsi per denunciare la determinazione razzista e sessista della libertà americana, che la donna nera, oppressa per il suo sesso e per il suo colore, incarna.

Il discorso sull'«influenza femminile» si diffonde negli Stati Uniti alla fine del Settecento, quando gli uomini iniziano ad argomentare che, grazie alla specifica «influenza» connaturata al sesso femminile, le donne hanno la facoltà di esercitare la propria congenita superiorità morale per riformare la società, attraverso la massimizzazione dell'impiego delle loro prerogative educative e riproduttive all'interno della famiglia. Questo discorso, confinando l'azione sociale delle donne al territorio domestico, è congegnato per ribadirne il destino di subalternità: secondo i sostenitori della teoria dell'«influenza femminile», le donne possono contribuire in modo determinante al bene sociale, ma solo a patto che rinuncino alla loro individualità, e, di conseguenza, al beneficio dell'uguaglianza, della libertà, e del naturale diritto al perseguimento della felicità su cui è stata eretta la democrazia americana. Queste prerogative rimangono, di fatto, un'esclusiva degli uomini bianchi e proprietari, al cui benessere morale e sociale deve essere consacrato l'anonimo lavoro domestico delle loro

---

[15] A. Césaire, *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*. Parigi, Présence africaine, 1981; N. Greene, *Anna Julia Cooper's Analysis of the Haitian Revolution* in «The C. L. R. James Journal», vol. 23, n. 1, pp. 83-104; C. L. R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Roma, DeriveApprodi, 2015; V. May, *"It is Never a Question of the Slaves": Anna Julia Cooper's Challenge to History's Silences in Her 1925 Sorbonne Thesis* in «Callaloo», vol. *31, n. 3, 2008, pp.* 903-918; G. Shearin, *Writing the Haitian Revolution, Uplifting the Race: The Divergent Views of William Wells Brown and Anna Julia Cooper* in «Teaching American Literature: A Journal of Theory and Practice», vol. 1, n.4, pp. 31-49.

donne. Il discorso sulla «vera femminilità» è saldamente legato quello sulla «influenza femminile». In entrambi, la definizione del «vero» significato di donna è scandita dai criteri della purezza sessuale, della sottomissione muliebre al padre, al marito e ai fratelli, dell'estraneità a ogni contaminazione con il mondo impuro del denaro e del lavoro retribuito. Fin dalla prima metà del Diciannovesimo secolo, le donne rielaborano il discorso intorno a *female influence* e *true womanhood* per rovesciare la loro definizione maschile di che cosa è «donna», servendosene tatticamente in maniera antagonista come una leva per legittimare la loro partecipazione alla vita pubblica statunitense, per invocare l'inversione del segno della loro passività politica e sociale. In particolare sono molte, nel Diciannovesimo secolo, le donne nere che rivendicano il titolo di «vere donne» contro una cultura razzista che le rende l'incarnazione del modello antitetico della «vera femminilità», e Cooper è una di loro[16].

In questo lavoro, che si pone l'obiettivo di far emergere il significato e la profondità della rottura che il lavoro di Cooper produce nella storia del pensiero politico e nella teoria politica femminista, l'illuminazione del rapporto che esso intrattiene con il dibattito politico e scientifico con cui si confronta e la storia sociale in cui si situa, occupa una posizione centrale. Cogliere il portato attuale del pensiero politico di Cooper non è possibile se non attraverso la storicizzazione della sua opera, che va collocata all'interno del suo orizzonte storico e teorico per comprendere il contenuto radicalmente polemico dell'assunzione, da parte sua, non solo di quei discorsi di cui le si contesta l'insufficiente radicalità, ma anche dei concetti centrali del dibattito politico contemporaneo quali libertà, diritti, uguaglianza, nazione, donna.
Collocare il pensiero di Cooper nel suo tempo significa mostrare in che senso il suo discorso femminista produce una «critica del canone politico moderno», come nel caso in cui la sua formulazione antagonista della «vera femminilità» – incarnata dal soggetto che per definizione ne costituisce il rovescio – mette in tensione l'intera costellazione concettuale su cui si fonda la democrazia americana[17]. E non si ferma a questo, ma, come si vedrà, recuperando polemicamente le scienze sociali del suo tempo, Cooper rivendica per la Donna Nera «un ruolo da protagonista nell'ordine sociale che la riduce al silenzio» mostrando «che razzismo e dominio maschile sono fattori costituzionali della società americana in transizione verso il capitalismo industriale»[18]. D'altra parte, la politicizzazione del concetto di donna operata da Cooper si colloca in un contesto politico in cui la battaglia per la liberazione delle donne e quella per l'uguaglianza razziale sono divise e rese antagoniste da uno iato nel quale, poiché i soggetti universali per i quali si pretende di parlare sono, rispettivamente, gli uomini neri e le donne bianche, la parola delle donne nere è relegata all'insignificanza, mettendo così in mostra la parzialità di ogni presunta rappresentazione universale. Questa posizione delle donne nere rispetto al movimento per i diritti delle donne e a quello per i diritti dei neri, frutto di una doppia esclusione, rende evidenti, come Cooper afferma, le linee di frattura e di scontro che impediscono ogni rappresentazione unitaria dei loro soggetti, rompendo dall'interno il fronte dell'uno e dell'altro. È dunque in questo senso che qui è interpretata e

---

[16] L. M. Perkins, The Impact of the "Cult of True Womanhood" on the Education of Black Women in «*Journal of Social Issues*», vol. 39, n. 3, 1983, pp. 17-28.
[17] E. Cappuccilli e R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno* in «SCIENZA & POLITICA», vol. 56, 2016, pp. 5-21.
[18] Cfr. P. Rudan, *Donna*, p. 101.

riconosciuta la rilevanza di Cooper per la storia del pensiero politico e la teoria femminista; ed è in questo senso, semmai, che è interpretato il significato dell'attualizzazione del suo pensiero. Cioè, alla luce del riconoscimento, con bell hooks, del ruolo fondativo che Cooper, a partire dalla prospettiva parziale della donna nera del Sud, riveste nella storia di quello che sarebbe poi diventato il femminismo nero contemporaneo, come teoria politica e come movimento sociale che prende le mosse dalle teorie e dalle pratiche del femminismo e dell'antirazzismo per pensare una battaglia universale contro il dominio che si esercita simultaneamente lungo le linee della razza, del sesso e della classe[19].

Il primo capitolo contiene una ricostruzione della storia della presa di parola politica delle donne nere dagli anni Trenta dell'Ottocento alla fine del secolo. Ovvero, dalla battaglia per l'abolizione della schiavitù al travagliato rapporto con il movimento per i diritti dei neri e il movimento per i diritti delle donne alla fine del secolo, all'interno dei quali si confrontano rispettivamente con la svalutazione patriarcale della loro azione politica da parte degli uomini neri e con la discriminazione e l'esclusione razzista da parte delle donne bianche. Una parte fondamentale della ricostruzione del dibattito politico e scientifico presentata in questo capitolo è stata possibile grazie all'opportunità di consultare i testi d'archivio presenti tra le collezioni del John Hope Research Center for African American History and Culture e del Sallie Bingham Center for Women's History and Culture, presso la Duke University di Durham, North Carolina, nell'ambito un proficuo soggiorno di ricerca che si è svolto tra ottobre 2023 e maggio 2024 sotto la supervisione della prof. Toril Moi del dipartimento di Romance Studies.
L'attraversamento della storia della presa di parola delle donne nere nella sfera pubblica statunitense di cui Cooper raccoglie l'eredità si sviluppa precisamente intorno all'analisi delle diverse ramificazioni dei discorsi su «influenza femminile» e «vera femminilità».
In particolare, al centro di questo capitolo è stata dunque posta la specificità della riappropriazione del discorso dominante sulla femminilità da parte di militanti afroamericane come Maria Stewart e Sojourner Truth che, a partire da essa, iniziano sia ad abbozzare la comprensione dello status sociale, politico e morale delle donne nere nei termini del frutto peculiare della congiuntura tra oppressione razziale e oppressione sessuale, sia a dare voce alla rivendicazione del proprio contributo fondamentale alla battaglia politica contro il razzismo e a quella contro il sessismo.
La loro riflessione si salda alla crescente consapevolezza che almeno due passaggi sono necessari per la loro liberazione: il riscatto dalla gerarchia patriarcale che attraversa anche la «linea del colore», e lo sradicamento del razzismo che divide la solidarietà femminile in fazioni razzialmente connotate. Questa riflessione pone l'accento sul fatto che i due passaggi non possono compiersi in successione, poiché, come l'esistenza stessa delle donne nere rende evidente, oppressione sessuale e oppressione razziale si costituiscono in costante connessione: così, smaschera l'infondatezza del ragionamento, responsabile della spaccatura tra i militanti neri per la liberazione razziale e le militanti bianche per la liberazione femminile, secondo il quale le oppressioni sono organizzate gerarchicamente. In questo capitolo è contenuta anche una ricognizione del dibattito che si sviluppa a quest'altezza nelle scienze

[19] P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, Taylor & Francis, 2002; bell hooks, *Non sono una donna, io*; J. C. Nash, *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*. Durham, Duke University Press, 2018.

sociali razziste intorno alla presunta immoralità sessuale delle donne nere, di come la ricezione del pensiero evoluzionista vi abbia un ruolo fondamentale e di come la costruzione di questo discorso abbia contribuito al radicamento del pregiudizio razzista, che prima e dopo l'abolizione della schiavitù investe le donne nere con una specificità del tutto particolare legata alla determinazione sessuata della loro esperienza del razzismo.

La ripresa critica del discorso sull'«influenza femminile» costituisce uno dei nodi problematici fondamentali di *A Voice from the South*. Il secondo capitolo è uno studio della grande opera di Cooper del 1892, e si apre con la considerazione che la ridefinizione polemica della formula dell'«influenza femminile» dal punto di vista della donna nera è un tema organizzativo centrale di *A Voice*, e ha una funzione fondamentale nella critica della costituzione razzista e patriarcale della società nordamericana. Cooper illustra il portato di razzista quel discorso, quando solleva il velo sull'esposizione costante delle afroamericane alla violenza sessuale, economica e psicologica dei bianchi – che contraddistingue strutturalmente la cosiddetta società libera –, illuminando lo squallore di condizioni sociali e familiari che non lasciano all'«influenza» benefica delle donne nere lo spazio per contribuire al miglioramento della razza e della società. È per questo che insiste puntualmente sul fatto che la capacità delle donne nere di educare le loro famiglie alla purezza morale è attualmente limitata da un sistema che, strutturando la divisione del lavoro, il riconoscimento del diritto alla purezza sessuale e l'accesso all'istruzione e alla proprietà su una base rigidamente sessista e razzista, le taglia fuori dalla possibilità di contribuire al riscatto della razza oppressa attraverso la loro specifica influenza morale.

Rivendicando per le donne nere il riconoscimento della capacità di esercitare l'«influenza» universalmente riconosciuta come prerogativa delle donne bianche, dunque, Cooper critica le condizioni sociali e politiche che di fatto impediscono loro di esercitarla. Il lessico dell'«influenza femminile» le serve allora, innanzitutto, per nominare le coordinate dell'oppressione razzista e patriarcale sperimentata dalle donne afroamericane, in una terra che si fa vanto di considerare l'uguaglianza e la libertà i valori supremi della coscienza umana ma che, superata una certa linea collocata all'altezza degli «accidenti» del sesso e del colore, non si fa scrupoli a calpestare indiscriminatamente.

Questa revisione critica del discorso sull'influenza femminile è anche la base a partire dalla quale Cooper afferma che l'assicurazione, per le donne nere, delle condizioni necessarie a mettere in pratica la loro influenza morale non è solo un passaggio imprescindibile per il progresso della razza nera, che non può elevarsi se il suo nucleo vitale e morale (ovvero la sua metà femminile) è compromesso dalla violenza istituzionale e quotidiana. Più radicalmente ancora, esso impone la sua urgenza a tutta la civiltà americana, la cui integrità democratica è solcata dalle crepe delle gerarchie razziali e sessuali che attraversano la comunità degli individui liberi ed eguali. Queste gerarchie, dice Cooper, fondano un ordine sociale, politico e morale precario e vicino all'autodistruzione (perché costituisce la massima smentita della sua professione democratica e ugualitaria), e per spiegarne le cause arriva a formulare il sommo paradosso rispetto al discorso politico statunitense dominante, quando afferma che è l'uomo bianco a dover essere civilizzato, e che a civilizzarlo deve essere proprio la donna nera.

Il fatto che il compito di rimettere il mondo al suo posto (per parafrasare un passaggio del celebre discorso di Sojourner Truth ad Akron nel 1851) sia demandato all'influenza morale

delle donne nere non implica tuttavia, per Cooper, la riproduzione acritica della norma sessuale prescritta dalla definizione patriarcale dell'influenza femminile. Il ruolo che spetta a tutte le donne, e in special modo alle donne nere, non è quello della passività domestica. È un ruolo che, al contrario, richiede un'azione positiva sulla società, che passa, sì, per la piena realizzazione del ruolo di mogli e madri virtuose che definisce l'ideale delle «vere donne». Questa realizzazione deve essere garantita, per prima cosa, dalla salvaguardia della loro purezza sessuale, ovvero dalla liberazione dalla violenza sistematica degli uomini bianchi e dal regime patriarcale e razzista che la legittima. Ma quello della conquista del regno domestico è appunto solo un passaggio, che deve essere integrato dalla garanzia dell'accesso a un'istruzione completa e adeguata, e uguale a quella degli uomini, perché è anche attraverso la negazione della possibilità dello sviluppo intellettuale che le donne sono incatenate alla subalternità sociale, economica e politica a partire dalla quale è impossibile pensare che la loro influenza morale si dispieghi in pienezza.
La critica di Cooper, quindi, mentre fa avvertire la frattura interna alle formule dell'«influenza femminile» e della «vera femminilità» – che si colloca all'altezza del limite razzista delle loro possibilità di dispiegamento – denuncia anche la determinazione patriarcale dell'oppressione razzista sperimentata dalle donne nere. In *A Voice from the South,* quindi, argomenta come la costruzione ideologica delle donne nere come soggetti moralmente impuri e socialmente pericolosi – avverse come sarebbero al matrimonio, sprezzanti delle istituzioni, e a tal punto inclini all'umiliazione dei ruoli sessuali «naturali» da essere disposte a faticare per un salario, con il quale spesso mantengono i loro uomini e tutta la famiglia –, affondando le sue radici nei tempi della schiavitù, continui a dare forma a una cultura dominante che si nutre della svalutazione delle donne nere con lo scopo di mantenere salde tanto le gerarchie sociali razziali quanto quelle sessuali. Il rovesciamento dei discorsi su influenza femminile e vera femminilità le serve, dunque, a contestare la costruzione patriarcale e razzista del concetto politico di «donna».

Se la critica femminista ha dedicato numerosi studi a Cooper a partire dalla sua riscoperta negli anni Ottanta, il suo rilievo per la storia del pensiero politico otto e novecentesco deve ancora essere portato alla luce. A mia conoscenza, non esiste fino a questo momento un'analisi approfondita, per esempio, della rilevanza del suo posizionamento nel dibattito delle scienze politiche e sociali statunitensi, e dell'influenza che la sua critica vi produce nel lungo arco delle trasformazioni che le attraversano tra la fine del Diciannovesimo secolo e la prima metà del Ventesimo. Fondamentale, nella sua partecipazione a questo dibattito, è l'operazione attraverso cui, nel momento in cui l'evoluzionismo spenceriano raggiunge il culmine del suo successo sia nelle scienze sociali sia nella cultura popolare, lei svela come il lessico evoluzionista abbia un ruolo cruciale nella costruzione delle ideologie razziste e patriarcaliste americane. È in questo momento, tra l'abolizione della schiavitù e la transizione alla società industriale, che si verifica il passaggio dalla fondazione della subordinazione dei neri nella loro natura fisica, che aveva contrassegnato la schiavitù, alla spiegazione scientificamente sociale della prosecuzione del loro sfruttamento economico dopo l'emancipazione[20]. Cooper assiste a questo passaggio e ne elabora un'analisi puntuale,

[20] Cfr. su questo P. Rudan, *Donna*, pp. 103-104. Sulla nascita delle scienze sociobiologiche, cfr. Sulla nascita delle scienze sociobiologiche, cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 139-158.

mostrando di conoscere a fondo il dibattito evoluzionista con i cui protagonisti, da Herbert Spencer, a Henry Ward Beecher e Lothrop Stoddard, si confronta esplicitamente nei suoi testi.

In questa fase, discorso evoluzionista e discorso della *civilization* si integrano a vicenda nella legittimazione del dominio maschile e bianco, e hanno una funzione decisiva nella costruzione reciproca delle ideologie razziste e patriarcaliste: da una parte, il fatto che l'emancipazione abbia liberato il terrore – covato dai bianchi fin dall'epoca della schiavitù – dell'usurpazione da parte degli ex schiavi del loro ruolo di razza dominante, offre un terreno favorevole a una teoria che pronostica, dati «scientifici» alla mano, la scomparsa imminente della razza nera dagli Stati Uniti sulla base di un'incapacità congenita di partecipare ad armi pari con i bianchi alla «lotta per la sopravvivenza». Dall'altra, non è un caso che l'interpretazione in chiave evoluzionistica delle società umane comprenda una teoria della differenza tra i sessi che, nell'assegnare a uomini e donne i loro rispettivi ruoli all'interno del processo evolutivo, ribadisce in modo inequivocabile quella spartizione tra sfera pubblica e sfera privata che tante donne, già da molti anni, avevano iniziato a fare oggetto di una contestazione collettiva.

L'unità di questi due piani, ovvero la determinazione a un tempo sessista e razzista del modo dominante di impiego del paradigma del «darwinismo sociale», si svela nell'attenzione rivolta, dalle nascenti scienze sociali e non solo, alla funzione – o meglio: alla disfunzione – delle donne nere all'interno dell'evoluzione della società americana. In questo caso, le categorie evoluzioniste sono piegate a un duplice scopo. Il loro uso agisce lungo la linea del colore, quando giustifica la subordinazione dei neri in funzione del progresso dei bianchi: è nella femminilità «degradata» delle donne nere che le scienze sociali razziste indicano la matrice dell'incompatibilità strutturale dell'intera razza nera con il progresso, profetizzandone l'estinzione. Poi, fa leva sulla differenza dei sessi, quando invoca la subordinazione delle donne nere in funzione dell'*uplift* degli uomini neri, rinsaldando la sottomissione all'ordine patriarcale come criterio di definizione della *true woman* di tutte le razze: è la presunta immoralità sessuale delle donne nere il capro espiatorio degli accademici, dei prelati e dei politici neri fautori del «progresso della razza», quando devono giustificare la difficoltà dei discendenti degli schiavi a integrarsi nella società libera. Sono domesticità e sottomissione le doti con cui le donne bianche hanno garantito lo sviluppo virtuoso della razza a cui appartengono, che devono essere impartite alle nere perché possano garantire alla propria un degno accesso al cammino verso la vera civiltà.

Cooper vede e comprende tutto questo, e coglie tutte le implicazioni della centralità delle categorie evoluzioniste nel dibattito politico del suo tempo: centralità che si esprime nella razionalizzazione scientifica della spiegazione delle gerarchie sociali, la cui configurazione è ora sempre più diffusamente legittimata dalla loro funzione evolutiva. In *A Voice from the South* la ripresa della logica evoluzionista assume una funzione marcatamente polemica contro le costruzioni pseudoscienfiche delle donne nere come soggetti antisociali responsabili dell'immobilità evolutiva della loro razza. Contro il discorso dominante, Anna Julia Cooper definisce le donne nere americane «l'agente fondamentale che Dio indica per il progresso e la rigenerazione della razza». In quest'affermazione, il linguaggio della teologia si fonde con quello dell'evoluzione per situare nell'autorità divina la legittimazione del rovesciamento a cui sottopone il lessico evoluzionista, un'operazione a cui Cooper ricorre continuamente in tutto il testo. Rovescia l'evoluzionismo in questa frase, e lo fa di nuovo,

nel momento in cui richiama la memoria della schiavitù inscritta nei corpi delle donne nere come la memoria di una resistenza allo sfruttamento, quando la descrive nei termini di una vera e propria «lotta» vittoriosa per la sopravvivenza.
È precisamente a partire dalla sua critica delle scienze sociali razziste che Cooper perviene alla formulazione della tesi centrale di *A Voice from the South*: non solo le donne nere, lungi dall'essere competitrici moralmente inadatte nella lotta per la sopravvivenza, si sono dimostrate abbastanza integre da combattere contro le atrocità della schiavitù con le loro sole forze. Ma soprattutto, la battaglia delle loro progenitrici per il titolo sul proprio corpo e su quello delle proprie figlie contro la violenza dei padroni bianchi ha lasciato in eredità alle discendenti delle schiave un patrimonio di dignità e moralità superiori e una sensibilità unica nella concezione dell'oppressione e della resistenza, che fa sì che la Donna Nera sia la sola ad aver colto «i più alti frutti della civiltà»: che sia, cioè, la prima depositaria della consapevolezza che l'emancipazione dalla schiavitù rimanda all'orizzonte non solo possibile, ma necessario, di un'emancipazione ulteriore, che è la liberazione di tutti gli oppressi per sesso, per razza, per religione e per classe sociale.
Nella sua critica al discorso dominante interno alle scienze sociali sulla posizione delle donne nere nella società americana, Cooper fa emergere anche, con estrema chiarezza, l'operazione ideologica messa in atto dagli autori con cui polemizza. Fa emergere, cioè, le vie attraverso le quali la mutuazione dalla scienza positivista dei criteri dell'oggettività e della neutralità, da parte delle scienze che studiano il funzionamento della società, dissimula un movimento di accettazione e di convalida di rapporti di potere che queste descrivono come l'esito inevitabile delle leggi naturali che regolano l'«organismo» sociale. A essere in gioco in questa critica, quindi, è una più vasta esplicitazione del rapporto tra sapere e potere, al cui incrocio si sancisce, per esempio, l'autorità insindacabile di una natura nella quale la formazione delle gerarchie sociali si inscrive come una necessità evolutiva. È questo il caso delle scienze sociali evoluzioniste e della visione sull'inevitabilità della marginalità sociale dei neri – e in particolar modo delle donne – che esse contribuiscono a perpetuare. Affermando il punto di vista della donna nera, tuttavia, Cooper porta alla luce il carattere parziale di una scienza che invoca l'autorità della natura per sancire la propria oggettività, rendendo evidente che la funzione di legittimazione che la scienza stessa riveste in relazione ai rapporti sociali di dominio esistenti. Mettendo in questione la neutralità del punto di vista da cui il sapere è prodotto, e al contempo denunciando il carattere sessuato e sociale del soggetto che produce il sapere, Cooper può quindi osservare che quando gli scienziati sociali disquisiscono dell'immoralità sessuale delle donne nere, nascondono che la causa primaria di tale condizione è il loro sfruttamento economico e sessuale, che è anzi implicitamente giustificato dal titolo di esseri poco più che bestiali al quale il pensiero scientifico e la cultura popolare bianca le consegnano.
Cooper introduce il problema della contendibilità del sapere – e dunque della sua politicità – in *A Voice from the South*, con la metafora della divisione sessuale della verità. Qui, afferma che la verità è un intero formato da una metà «maschile» e da una metà «femminile», e attribuisce a ciascuna di esse quelle qualità specifiche che la tradizione attribuisce rispettivamente agli uomini – la razionalità, il freddo calcolo, la virtù militare – e alle donne – la tenerezza, la misericordia, la sensibilità morale –. Fa questo non per dire che tali qualità sono associate in modo essenziale al sesso (cosa che esplicitamente nega), ma per svelare che ogni verità universale, compresa quella che è spacciata per tale sulla divisione naturale dei

ruoli sessuali, è un'impostura che si fonda sull'assolutizzazione di una sola parte, mirata a mantenere ben saldo il dominio sull'altra: è dall'alba della storia occidentale, dice Cooper, che gli uomini si sono arrogati con la forza il monopolio del sapere, mentre le donne sono state svalutate e tacitate attraverso l'inibizione o la negazione del loro accesso alla sfera intellettuale, che ne ha allo stesso tempo fondato e rinsaldato la posizione di dominate. Sapere è potere, come dice l'abolizionista afroamericana Maria Stewart citando Frances Bacon nel 1832, sia nel senso che la via al sapere è preclusa a coloro che i dominanti intendono mantenere in soggezione, sia nel senso che nessun sapere è neutro, perché nessun sapere è libero dai rapporti di potere che lo producono, e che esso ha la facoltà di riprodurre. In questo senso, il predominio delle qualità e dei valori «maschili» nella società statunitense è interpretato come il risultato del soffocamento dello sviluppo intellettuale della «metà femminile della verità», sul terreno del quale l'ordine patriarcale si innesta e prospera.
Questa riflessione critica sul nodo sapere-potere comprende anche un altro elemento fondamentale, che è quello della rappresentazione: ovvero, della funzione politica delle immagini prodotte non solo dalla scienza, ma anche, per esempio, dalla letteratura, alla cui natura «polemica» Cooper dedica un'articolata riflessione in relazione al ruolo dei personaggi neri nel romanzo americano contemporaneo. Con la sua analisi, fa emergere come le rappresentazioni caricaturali e dispregiative degli afroamericani veicolate dalle scienze e dalla letteratura siano, sì, il rispecchiamento "ideologico" dei rapporti di potere esistenti nella società statunitense, al cui margine in effetti il popolo nero è relegato; ma anche che, cosa più importante, esse, confermando i rapporti sociali che confinano i neri al margine della società con il timbro della validità scientifica o della veridicità letteraria, siano uno strumento fondamentale e vitale della loro continua riproduzione[21].

Accanto alla grandezza del contributo teorico-politico di Cooper, in questo lavoro emergono anche alcuni paradossi interni al suo pensiero, che si attestano soprattutto all'altezza della sua produzione novecentesca, e che sono l'oggetto del terzo e ultimo capitolo. Come si è detto, lo slittamento dell'interesse di Cooper dall'intreccio tra oppressione razzista e patriarcale alla sola questione della razza all'indomani di *A Voice* non ha ricevuto abbastanza attenzione da parte di una letteratura critica, il cui interesse è stato monopolizzato dalla rappresentazione di Cooper come la «femminista nera visionaria», un'etichetta che ha oscurato il resto di un vasto e articolato lavoro intellettuale che segue *A Voice from the South* e che pone una notevole quantità di problemi rilevanti[22]. Alcuni di questi problemi sono il nodo libertà-proprietà; il rapporto tra sapere scientifico razzista – Cooper continua a intervenire nel dibattito evoluzionista fino agli anni Trenta – e potere razzista; il duplice movimento di critica e partecipazione nell'elaborazione della sua polemica alla costituzione razzista della democrazia

---

[21] P. Rudan, *"Speaking the Unspeakable". bell hooks' Living Political Discourse* in «*USAbroad–Journal of American History and Politics»,* n. 6, 2023, pp. 53-62.
[22] Scarseggiano anche i tentativi di spiegazione della sua presunta perdita di interesse per la causa femminile. La sola ipotesi formulata esplicitamente intorno a questo risvolto della sua biografia politica riguarda la coincidenza tra il suo principio e il momento in cui, intorno ai cinquant'anni, Cooper diventa la tutrice di cinque figli affidatari: motivo per cui il suo allontanamento dal movimento delle donne è stato ricondotto, ironicamente, al sopraggiungere delle urgenze materiali legate ai compiti della maternità. Cfr. C. Lemert, «Anna Julia Cooper: The Colored Woman's Office» in C. Lemert, E. Bahm (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper: Including* A Voice from the South *and Other Important Essays, Papers, and Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 1-51.

statunitense; l'importanza cruciale dell'istruzione nell'emancipazione dei neri, che nella seconda metà della sua vita diventa sempre di più il principio d'ispirazione trainante della sua militanza, della sua attività intellettuale e della sua vita professionale come insegnante ed educatrice.

In questo ultimo capitolo, un'attenzione particolare è dedicata al paradosso che si esprime nella tensione tra la critica della «Donna Nera del Sud» alla democrazia statunitense e la sua aspirazione a entrare a pieno titolo a farne parte. In *A Voice from the South*, la radicalità della posizione politica di Cooper risiede nell'affermazione della strutturale parzialità degli universali politici moderni. Eppure, questa radicalità sta costantemente in opposizione con un movimento di adeguamento alla stessa concezione politica che lei sta criticando, che si rende particolarmente evidente all'altezza del nodo dell'accesso alla proprietà e della libertà economica.
Come si vedrà, è l'assunzione sempre più convinta, da parte di Cooper, di quel concetto tutto americano di libertà che la fa coincidere senza scarti con l'accesso alla proprietà, a costituire l'espressione più illuminante del grande paradosso che contraddistingue la critica cooperiana della contraddizione tra libertà e dominio che sta all'origine della costruzione della democrazia statunitense. Verso la metà della sua vita, Cooper inizia a maturare la convinzione che, tutto sommato, lo scopo ultimo della lotta per l'uguaglianza razziale debba essere l'abolizione del razzismo economico che fa corrispondere il colore nero alla povertà e allo sfruttamento, accettando, e anzi sostenendo che tale abolizione deve mantenere intatta la gerarchia delle classi sociali, a patto che essa rispecchi il merito individuale e che prescinda da «accidenti» quali il colore e il sesso.
Questo paradosso della rivendicazione dell'accesso degli uomini e delle donne nere a una libertà, quella dell'uomo bianco e proprietario, che si fonda strutturalmente sul dominio sessuale, razzista e di classe, era già inavvertitamente presente nella critica alla democrazia statunitense formulata da Maria Stewart nel 1830. È il paradosso di un ingresso nella libertà che riproduce il dominio, che, se non è più quello della piantagione o del matrimonio, rimane quello del salario. In Cooper, questa posizione, di cui una prima elaborazione inizia a prendere forma già in *A Voice from the South*, è soggetta a un ulteriore sviluppo negli scritti novecenteschi che, continuando a insistere sul «problema della razza» nel corso di tutta la prima metà del Ventesimo secolo, costituiscono una declinazione via via più articolata di questo duplice movimento di critica e partecipazione, che con gli anni arriva a connotare integralmente la comprensione di Cooper delle categorie politiche della democrazia. L'ingresso degli Stati Uniti nella Seconda guerra mondiale costituisce, in questo senso, un momento cruciale traiettoria del pensiero politico di Cooper. L'entrata in guerra segna la progressiva dissoluzione della differenza e della parzialità incarnate dal punto di vista della «Donna Nera del Sud», che in *A Voice from the South* denunciava l'impossibilità di un'unità autentica del corpo politico. Di fronte all'urgenza bellica, tale prospettiva cede il passo, viceversa, a un appello all'omogeneizzazione delle differenze, volto a creare un fronte nazionale compatto contro le minacce rappresentate dal nazismo e dallo stalinismo.

Nel corso di tutta la metà del Ventesimo secolo, il discorso di Cooper sul rapporto tra razzismo e democrazia – che continua a essere onnipresente come problema centrale nella sua attività di insegnante, di intellettuale, di storica e di militante –, come denuncia dell'inadempienza degli Stati Uniti razzisti ai principi cristiani e democratici, si accompagna

altresì a un indebolimento della portata critica della posizione assunta nei riguardi delle contraddizioni della pretesa universale della rappresentanza e della libertà democratica, che lascia il posto a una sempre più marcata enfasi sull'integrazione dei neri nel circuito della nazione.

Mentre offre agli uomini neri una diversa – ma ancora mortale – possibilità di entrare a far parte dell'ordine costituito sulla loro oppressione e sul loro sfruttamento indossando la divisa, la guerra imprime al pensiero di Cooper una torsione nazionalista che soffoca la differenza e la parzialità affermate in *A Voice from the South*. In nome dell'unità impossibile del corpo politico, la donna nera torna a essere, nel rumore assordante del conflitto mondiale, la nota muta della democrazia americana.

I. 1830-1893: la lotta per la «voce»

> […] posizioni da conquistare in avvenire vanno definite linguisticamente prima di poter essere occupate e conquistate.
>
> R. Koselleck

> In the clash and clatter of our American Conflict, it has been said that the South remains Silent. Like the Sphinx, she inspires vociferous disputation, but herself takes little part in the noisy controversy. One muffled strain in the Silent South, a jarring chord and a vague and uncomprehended cadenza has been and still is the Negro. And of that muffled chord, the one mute and voiceless note has been the sadly expectant Black Woman.
>
> A. J. Cooper

1. La sua voce. La parola della donna nera tra «influenza femminile» e «vera femminilità»

1.1 Razza e female influence nel discorso politico delle donne nere libere

Il Diciannovesimo secolo negli Stati Uniti è percorso da un intenso dibattito legato all'idea secondo la quale dalla femminilità, grazie alla mediazione fondamentale della maternità e delle funzioni educative a essa correlate, deriva una certa forma di autorità morale attraverso la quale le donne hanno la facoltà di influenzare le «maniere» degli uomini, e di produrre così un movimento di moralizzazione che dalla casa si propaga a tutta la società[23].
L'autore anonimo di un articolo del 1795 intitolato *Female Influence* sintetizza il pensiero comune all'origine di questo dibattito quando, rivolgendosi alle donne americane, afferma

---

[23] Sul dibattito statunitense ottocentesco sul concetto di «influenza femminile» (*female influence*) cfr. R. H. Bloch, *Gender and Morality in Anglo-American Culture, 1650–1800*. Oakland, University of California Press, 2003; B. Casalini, *I rischi del materno: pensiero politico femminista e critica del patriarcalismo tra Sette e Ottocento*, Pisa, PLUS, 2004; L. Faderman, *Woman: The American History of an Idea*. New Haven, Yale University Press, pp. 86-115.[24] *Female Influence. Being the Substance of an Oration at the Annual Commencement of Columbia College* in «The New York Magazine», vol. 4, n. 5, 1795, pp. 297-305, p. 304.

che «la riforma del mondo», è in loro «potere»[24]. L'articolo, pubblicato sul «New York Magazine», riporta integralmente il testo di un discorso pronunciato in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico del Columbia College di New York, una delle università più prestigiose degli Stati Uniti (quella che poi sarebbe diventata la Columbia University). Il discorso è pronunciato da un uomo che si rivolge a una platea interamente maschile (le donne non sarebbero state ammesse ai corsi del Columbia College prima del 1873). Ai giovani collegiali viene impartita un'importante lezione di vita per il futuro: se non vogliono subire «la pena dell'esclusione sociale dai piaceri più dolci della società», devono farsi una famiglia; se vogliono farsi una famiglia, devono «sforzarsi di riformare le loro vite […] per guadagnarsi l'approvazione femminile»[25]. In un incedere retorico che non si discosta molto da una lezione di zoologia, agli studenti del Columbia College viene insegnato che, per assicurarsi una moglie, l'uomo deve sforzarsi di emulare le virtù che scorge nella donna che ama, in modo da rendersi a lei gradito. È il desiderio di una donna che muove nell'uomo lo sviluppo della virtù che, al contrario del caso della natura femminile, in lui non è innata. Il processo della moralizzazione dell'uomo durante il corteggiamento è così descritto:

> Se avverte che il più remoto accenno di vizio e di dissolutezza potrebbe renderlo particolarmente sgradito agli occhi [di una donna], da quel momento si impegnerà, con onestà, ad adeguare le sue maniere a quelle che ha ragione di credere essere le aspettative di lei. I suoi assidui sforzi si trasformeranno rapidamente in abitudini consolidate, e il suo carattere, senza nulla togliere alle differenze che esistono tra i sessi, si assimilerà progressivamente a quello [della donna][26].

La donna, con la sua passività di oggetto sessuale (nell'opposizione tra passività e attività risiede la «differenza» fondamentale tra i sessi), è così in grado di esercitare un'«influenza» capace di penetrare la struttura stessa della società, compiendo la «riforma miracolosa» che consiste nell'«umanizzare, purificare, nobilitare la mente dell'uomo», rendendolo così un «onorevole e utile membro della società»[27]. La fase del «corteggiamento» le conferisce infatti «un potere letteralmente illimitato»: la sua «autorità», fondata sulla forza magnetica del desiderio, si esprime nella capacità di costringere l'uomo che tende a lei a coltivare le virtù che occorrono per conquistarla, perché «nessun uomo, il cui carattere contenga degli elementi che lo squalificherebbero nell'opinione di una donna in cerca di marito, ottiene il privilegio dell'intimità»[28]. L'amore di una «donna virtuosa», dunque, «converte il selvaggio in uomo, ed eleva l'uomo al rango di eroe»[29]. In questo quadro, effetto e scopo dell'«influenza femminile», è ammaestrare gli istinti del maschio, levigare gli angoli della sua personalità che potrebbero potenzialmente porlo in collisione con l'ordine della società; mitigare, insomma, quei comportamenti degli uomini che li «degradano vergognosamente» e che producono «danni indescrivibili alla società»[30]. Questo non vale solo per la «vergine», ma continua a essere vero nei due stadi successivi in cui è scandita la vita della donna, ovvero quando

---

[24] *Female Influence. Being the Substance of an Oration at the Annual Commencement of Columbia College* in «The New York Magazine», vol. 4, n. 5, 1795, pp. 297-305, p. 304.
[25] *Ivi*, p. 298.
[26] *Ibid.*
[27] *Ivi*, p. 299.
[28] *Ivi*, p. 298.
[29] *Ivi*, p. 300.
[30] *Ivi*, p. 304.

diventa moglie e, infine, madre: anzi, lo diventa in misura crescente, perché «per natura, le preoccupazioni, gli sforzi e le energie della donna debbono immancabilmente convergere sul marito, e la sua attenzione è vincolata alla sua famiglia»[31].
Come moglie, dalla sua capacità di dare vita a un'atmosfera domestica solida e moralmente integra dipende la salvezza del marito dalle perversioni morali del mondo. Una donna che si occupa come deve della casa e si impegna a dare sollievo alle «angosce del marito» con le sue «maniere gentili» costituisce l'unico «antidoto infallibile contro le più temibili tentazioni del vizio» che lo attendono a ogni angolo della strada, e che rischiano costantemente di far riaffiorare i suoi istinti immorali[32]. Ma è soprattutto come madre che la donna raggiunge il culmine della sua esistenza, beneficia della «sua gloria più grande» e sperimenta il «motivo più essenziale della sua felicità», perché è in questo ruolo che ha l'opportunità di esercitare direttamente il suo contributo più completo al benessere della società[33]. L'influenza di una madre è infatti alla radice del tono morale di una società perché ha il potere di modellare carattere degli individui nel momento cruciale della loro formazione morale e spirituale. Fin dai tempi degli «antichi romani» è la madre che educa i figli «alle azioni eroiche» e insegna loro a guardare con reverenza «all'onore, alla verità, alla virtù, alla religione»: è la madre la prima a trasmettere ai suoi figli i valori che li renderanno impazienti di fare della propria esistenza «vanto del [loro] paese e gloria dell'umanità»[34]. È l'educazione delle figlie, però, la «provincia» della madre in senso più proprio: insegnando loro ad «amare e praticare i doveri della vita domestica», le madri trasmettono alle figlie la virtù necessaria a continuare a produrre lo stesso influsso benefico sulla società che loro esercitano come donne[35]. Come un cerchio, la prerogativa femminile per eccellenza di fungere da pilastro della moralità domestica e sociale si chiude nel dovere della madre di insegnare alle figlie che la «funzione» che il «Dio della natura» assegna alla donna nella «scala dell'esistenza» è «la felicità degli uomini». Le donne, infatti, non sono «esseri la cui felicità risiede in sé medesimi – esseri che trovano nella soddisfazione individuale il motore delle loro azioni», bensì «patriote e benefattrici, la cui massima ambizione» deve risiedere «nel perseguire e nel compiere qualsiasi azione che esse considerano mirata alla gloria del loro paese e, in ultima analisi, alla felicità della razza umana», dove per razza umana, implicitamente, si intende la razza dei maschi umani[36].
Secondo l'anonimo autore di *Female Influence*, in buona sostanza, le donne non possono essere individui né, di conseguenza, beneficiare dell'uguaglianza, della libertà, e del naturale diritto al perseguimento della felicità sui cui è stata eretta la democrazia americana. Per tutto il Diciannovesimo secolo, la definizione maschile dell'«influenza femminile» come prerogativa della vergine, della madre e della moglie, in virtù della quale «donna» coincide con un operatore di disciplinamento morale e sociale dell'uomo, occupa una posizione centrale nella costruzione dell'assoggettamento della donna all'uomo attraverso il suo confinamento allo spazio controllato della casa, in cui non è previsto che abbia altre funzioni oltre a quella di

---

[31] *Ivi*, p. 299.
[32] *Ivi*, p. 300.
[33] *Ivi*, p. 301.
[34] *Ivi*, p. 302.
[35] *Ivi*, p. 301.
[36] *Ivi*, p. 303; 299.

farsi rimirare dai suoi pretendenti o di spendere tutte le sue energie nella cura di suo marito e dei suoi figli[37].

Nonostante venga articolato dagli uomini con lo scopo di fissare le donne nella sfera domestica e in una posizione di subalternità, il concetto di «influenza femminile» diventa un motore fondamentale della mobilitazione delle donne nere contro la schiavitù e il «pregiudizio razziale» nella prima metà del Diciannovesimo secolo. La prima donna statunitense a tenere un discorso pubblico di fronte a un uditorio misto di uomini e donne è una donna nera, Maria Stewart. Durante l'incontro mensile della New England Anti-Slavery Society a Boston nel 1832, Stewart si alza in piedi per «perorare la nostra [dei neri] causa di fronte ai bianchi» e per esporre pubblicamente le sue idee sulla schiavitù: fatto, finora, senza precedenti (si dovrà aspettare la fine degli anni Trenta prima che questa pratica inizi a diventare comune)[38]. Stewart comincia a parlare a partire da un «interrogativo spirituale» che ha impegnato a lungo i suoi pensieri, e che l'ha spinta a domandarsi se non debba forse essere una «donna» a «farsi avanti per incidere sul clima di disprezzo che grava sulla popolazione di colore»[39]. Qui, non si riferisce solo all'atteggiamento degli americani bianchi nei riguardi degli africani in catene, ma anche all'oppressione razziale al Nord, dove i neri, benché liberi – è vero: essi «non sono oggetto di commercio; né sono vittime della frusta» e alcuni «hanno persino la fortuna di avere un alloggio confortevole» – sono comunque trattati come subordinati dai bianchi, che li rispettano solo fintanto che si comportano da «schiavi»[40]. Stewart vede una delle prime cause del «disprezzo» dei bianchi nella logica schiavista che tiene prigioniere anzitutto le menti degli stessi neri, i quali imparano a credere di essere destinati «a lavorare appena iniziano a muovere i loro primi passi, e a dire "padrone" prima ancora che le loro labbra sappiano a stento articolare il nome della madre»[41]. Quando afferma che solo le donne possono spezzare il circolo del «disprezzo che grava sulla popolazione di colore» a partire dal suo rovesciamento prima di tutto negli animi degli stessi neri – dove la cultura schiavista, da Nord a Sud, ha fatto sì che mettesse le sue radici – Stewart attinge pienamente al discorso sull'«influenza femminile» sintetizzato nell'articolo anonimo del 1795: il riconoscimento della facoltà delle donne nere di agire indirettamente attraverso l'educazione dei figli per indirizzare le inclinazioni del loro popolo, instillandovi il seme del rifiuto della schiavitù e della subordinazione, muove da un ragionamento analogo a quello

---

[37] Altri testi chiave di questo dibattito sono J. S. Abbott, *The Mother at Home*. New York, American Tract Society, 1833; W. Alcott, *The Young Wife, Or, Duties of Woman in the Marriage Relation*. Boston, G.W. Light, 1837; H. Bushnell, *Christian Nurture*. New York, C. Scribner, 1861; T. S. Arthur, *Woman's Trials*. San Francisco, Blurb, Incorporated, 2019; J. Angell. *Female Piety*. New York, R. Carter & Bros., 1854.

[38] M. W. Stewart, «Lecture Delivered at the Franklin Hall (Boston, September 21, 1832» in M. Stewart, *Maria W. Stewart. America's First Black Woman Political Writer*, M. Richardson (a cura di). Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 45. Sulla biografia di Stewart e sulla sua posizione chiave nella storia del movimento per l'uguaglianza razziale e del femminismo nero, cfr. «Introduction» in ivi, pp. 3-28. Sull'ingresso delle donne nel movimento abolizionista cfr. R. L. Allen., P. P. Allen, *Reluctant Reformers: Racism and Social Reform Movements in the United States*. Washington, D.C, Howard University Press, 1983, pp. 9-51; 127-173.

[39] M. Stewart, «Franklin Hall», p. 45.

[40] *Ivi*, p. 47.

[41] M. Stewart, «An Address Delivered at the African Masonic Hall (Boston, February 27, 1833)», in *Maria Stewart*, p. 59.

che si sviluppa intorno all'influenza femminile come forza di «riforma del mondo». Stewart si appropria del discorso sull'influenza femminile in una direzione polemica, non limitandosi a illuminare le potenzialità del contributo che le donne nere saprebbero apportare all'abbattimento della schiavitù e del pregiudizio razziale, ma spingendosi ad articolare una denuncia degli effetti specifici che razzismo e schiavitù producono sulle vite delle donne, e anche sugli effetti della loro subordinazione che di riflesso si riverberano sulla vita dell'intera razza.

Dopo aver mostrato che le donne sono il soggetto più adatto a trainare la razza sulla via della liberazione, Stewart porta all'attenzione dei suoi ascoltatori le condizioni materiali in cui le donne nere si trovano a dover esercitare le prerogative tipiche del loro sesso, condizioni che rendono la loro esperienza della femminilità radicalmente differente da quella delle donne bianche: senza parlare delle schiave, la maggior parte delle donne nere è, ovunque, anche negli Stati presunti liberi, costretta ad avvilirsi in lavori sottopagati, brutalizzanti, deprimenti; per una «ragazza di colore» al Nord è una condanna avere «un'anima nobile, che sogna traguardi alti e onorevoli», perché sa che essa sarà per sempre «incatenata, dall'ignoranza e dalla povertà, a una vita di continua, estenuante fatica […], a lavare le finestre, a sbattere i tappeti, a spazzolare stivali, a occuparsi delle tavole dei gentiluomini»[42]. A questo proposito si rivolge agli uomini neri per chiamarli, in virtù del riconoscimento delle potenzialità racchiuse nella natura femminile per la battaglia comune contro l'oppressione razziale, a usare il potere che l'appartenenza al sesso maschile conferisce loro per sostenere gli sforzi delle «disgraziate e infelici figlie dei discendenti della miserabile Africa […] condannate a passare la […] vita nelle cucine dei ricchi» di elevarsi al di sopra della loro condizione per poter esercitare adeguatamente l'influenza che è loro propria[43].

Stewart ribadisce la centralità delle donne nella battaglia per la liberazione della razza anche in un appello che rivolge l'anno seguente alla African-American Female Intelligence Society, invocando il ruolo decisivo della mobilitazione della loro «influenza» nella determinazione della sorte di tutto il popolo afroamericano[44]:

> O donna, donna! È te che invoco, perché è dalla profusione delle tue fatiche che dipende quasi interamente la riuscita o il fallimento del tentativo di questa generazione di diventare qualcosa di più di quello che è sempre stata. Donna! Il tuo esempio è potente, la tua influenza grandiosa; essa si estende a toccare tuo marito, i tuoi figli, la cerchia di tutti quelli che ti conoscono[45].

Le parole di Stewart si collocano in un contesto in cui, fin dalla prima metà del secolo, le donne iniziano a servirsi del campo della moralità aperto loro dal concetto di «influenza femminile» come di uno spazio grigio, un'intercapedine tra le trame del potere maschile

---

[42]M. Stewart, «Franklin Hall», p. 46.
[43] *Ivi*, p. 48.
[44] L'African American Female Intelligence Society, fondata nel 1831 a Philadelphia, è una delle prime associazioni fondate da donne afroamericane per la promozione dell'educazione e del miglioramento delle condizioni sociali ed economiche delle donne nere negli Stati liberi. Cfr. E. McHenry, *Forgotten Readers : Recovering the Lost History of African American Literary Societies*. Durham, Duke University Press, 2002, pp. 68-69.
[45] M. Stewart, «An Address Delivered Before the Afric-American Female Intelligence Society of America», in *Maria Stewart*, p. 55.

attraverso la quale far precipitare il loro peso politico nella sfera pubblica americana, forzando i limiti domestici fissati per l'estensione della loro azione moralizzatrice[46]. Dall'idea che la «riforma del mondo» sia in «potere» delle donne, nasce una delle prime forme in cui si dà il trascendimento femminile della sfera domestica nella società statunitense, ovvero quella dei movimenti di riforma morale e temperanza contro l'alcolismo e il «vizio» nelle città industriali[47]. Anche nel caso delle donne nere libere al Nord, le implicazioni che si sviluppano intorno al discorso sulla forza moralizzatrice dell'influenza femminile ispirano, nella cornice della battaglia per il *racial uplift* e l'abolizione della schiavitù, la formazione di svariate associazioni che si prefiggono l'obiettivo di riformare la «razza» a partire dalla promozione della lotta contro l'immoralità e l'analfabetismo[48]. Gli obiettivi dichiarati nel documento di fondazione della African-American Female Intelligence Society di Boston nel 1831, a cui Stewart si rivolge due anni dopo, sintetizzano bene l'impulso che muove la formazione di questa e numerose altre associazioni di questo genere:

> Nel momento in cui le sottoscritte – le donne di colore dello Stato del Massachusetts – […] hanno ritenuto opportuno associarsi per la diffusione della conoscenza, per la soppressione del vizio e dell'immoralità, e per premiare quelle virtù che ci renderanno felici e utili alla società, consapevoli della rozza ignoranza che a lungo ci ha fatte soffrire, e tuttavia confidando, con la benedizione del Signore, che saremo in grado di portare a compimento lo scopo della nostra unione – è stato stabilito di creare quest'associazione con il nome di African-American Female Intelligence Society[49].

Nell'ambito della militanza afroamericana, il riferimento alla «conoscenza» e alla lotta all'«ignoranza» è particolarmente significativo, perché si inserisce nel quadro della più ampia battaglia dei neri contro il pregiudizio relativo all'inferiorità intellettuale congenita dei discendenti degli africani. Pregiudizio che, già diffuso all'origine del regime schiavista, a quest'altezza inizia a essere giustificato anche scientificamente, ponendo così sfide molto specifiche a coloro che sono impegnati nella battaglia abolizionista. In questo periodo, il

---

[46] Tra le fondamentali rielaborazioni del concetto di influenza femminile da parte delle donne statunitensi nell'Ottocento si segnalano L. M. Child, *The Frugal Housewife*. Kansas City, Andrews McMeel Publishing, 2013; C. Beecher, *A Treatise on Domestic Economy: For the Use of Young Ladies at Home and at School*. New York, Harper & Brothers Publishers, 2017; S. J. Hale, *Woman's Record: Or, Sketches of All Distinguished Women, from «the Beginning» Till A.D. 1850. Arranged in Four Eras. With Selections from Female Writers of Every Age*. New York, Harper & Brothers, 1853.

[47] Cfr. P. Baker, «The domestication of politics: Women and American political society, 1780–1920» in K. Allerfeldt, *The Progressive Era in the USA: 1890–1921*. Londra, Routledge, 2017. 181-208.

[48] R. Terborg-Penn, S. Harley (a cura di), *The Afro-American Woman: Struggles and Images*. Port Washington, Kennikat Press, 1978, p. 27. Sul dibattito intorno all'ideologia del *racial uplift* tra gli anni Quaranta e Cinquanta dell'Ottocento e la costruzione, a partire da essa, delle battaglie politiche dei neri per l'uguaglianza razziale specialmente dopo l'emancipazione, cfr. F. Blume Oeur, *Black Boys Apart: Racial Uplift and Respectability in All-Male Public Schools*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018; K. K. Gaines, *Uplifting the Race: Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012; K. Glass, *Courting Communities: Black Female Nationalism and «Syncre-Nationalism» in the Nineteenth Century*, Abingdon, Taylor & Francis, 2013; A. Meier et al. (a cura di), *Black Leaders of the Nineteenth Century*, Champaign, University of Illinois Press, 1988; J. M. Moore, *Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois, and the Struggle for Racial Uplift*, Wilmington, Scholarly Resources, 2003.

[49] *Constitution of the Afri-American Female Intelligence Society of Boston* in «The Liberator», vol. 2, n. 1, 7 Gennaio 1832.

cosiddetto «razzismo scientifico» inizia a prendere forma attraverso le interpretazioni suprematiste bianche delle teorie darwiniane e spenceriane sull'evoluzione, gli studi craniologici che basano l'inferiorità dei neri sulla circonferenza ridotta del cranio, le argomentazioni sociologiche e antropologiche sulla supposta irrimediabile limitatezza delle capacità cognitive dell'individuo africano[50]. La presunta superiorità intellettuale dei bianchi sui neri costituisce uno degli snodi centrali del discorso di giustificazione della dominazione anglosassone su tutte le altre razze: in un momento come questo, il valore che viene attribuito alla capacità della cultura e dell'istruzione di essere armi nelle mani dei neri da usare nella battaglia contro il razzismo bianco è uno dei cardini della filosofia dell'«elevazione della razza», che dagli anni Trenta dell'Ottocento in poi influenza numerose teorie e pratiche di liberazione razziale negli Stati Uniti, compreso l'abolizionismo. È in risposta al pregiudizio bianco sulla presunta inferiorità del cervello africano che, accanto alle associazioni strettamente ispirate dalla missione moralizzatrice dello sradicamento del «vizio», si sviluppa anche un certo attivismo delle donne nere. Esso trova la sua espressione nella fondazione di società intellettuali da parte di afroamericane libere e istruite al Nord che si propongono di mettere il contributo specificamente femminile al servizio dell'elevazione culturale della razza.

Quando fonda la Female Literary Association a Philadelphia, l'abolizionista afroamericana Sarah Maps Douglass mette l'accento sull'unicità del contributo che le sue iscritte, «in qualità di figlie della razza disprezzata», sapranno dare al lavoro di promozione e coltivazione delle «potenzialità intellettuali» dei neri. Gli obiettivi che l'associazione si pone consistono nell'indirizzare la totalità dei propri sforzi verso l'«illuminazione degli intelletti» e lo sviluppo dei «talenti» degli individui della razza. Douglass ritiene che le donne abbiano la capacità e il dovere di concorrere a fare un passo decisivo nella direzione dell'abbattimento della «barriera del pregiudizio» e del raggiungimento dell'«uguaglianza»[51]. Nel primo anniversario dalla sua fondazione, una socia della Female Literary Association pubblica sulla rivista abolizionista *Liberator* un appello alle sue iscritte, incoraggiandole a non dimenticare la loro missione: educarsi al fine di educare i bianchi sul fatto «che l'uomo nero e l'uomo bianco sono uguali per natura, e che la causa del degrado del primo non è il colore della sua pelle, ma la schiavitù»[52]. È in uno spirito analogo che Elisabeth Jennings della Ladies Literary Society of New York, parlando a un incontro dell'associazione nel 1837, sostiene che, se le donne afroamericane trascurano la propria istruzione, questa mancanza le «farà sprofondare ulteriormente in uno stato di degrado, […] strisciare nella polvere, dando così ai [….] nemici la soddisfazione di dire: "Siamo convinti che la gente di colore non abbia una mente pensante e che, se ce l'ha, non c'è niente che si possa fare per migliorarla"»[53].

Come dimostra il caso di Maria Stewart, il discorso corrente sulla femminilità è un potente catalizzatore della politicizzazione delle donne nere sia nella battaglia contro il «vizio», sia in quella contro il razzismo e la schiavitù. Lo è non solo per le donne nere – Sarah, Margaretta e Charlotte Forten, Sarah Mapps Douglass, Frances H. W. Harper, Sarah Remond Parker, Mary Ann Shadd, sono solo alcuni nomi di figure chiave dell'abolizionismo nero –, ma anche

---

[50] Cfr. infra, nota 73.

[51] *Female Literary Association* in «The Liberator», vol. 1, n. 49, 3 dicembre 1831.

[52] *Address to the Female Literary Association of Philadelphia, on their First Anniversary: by a Member* in «The Liberator», vol. 41, n. 2, 1832.

[53] *Of the Ladies Literary Society of New York* in «Colored American», 23 settembre, 1837.

per le donne bianche[54]. Il nesso tra influenza femminile e moralizzazione della società ha infatti un impatto determinante nella partecipazione delle donne di ogni colore alla lotta abolizionista. È proprio fondando la legittimità della loro presa di parola nel dibattito abolizionista sul carattere morale del problema che la schiavitù pone alla società americana che le donne, rivendicando la propria autorità nel campo della moralità e delle «maniere», avanzano la pretesa di forzare i limiti dell'influenza che compete loro in questo campo oltre l'ambito domestico a cui gli uomini la circoscrivono[55].

La storia dell'ingresso delle donne nel movimento abolizionista, tutt'altro che lineare, è percorsa da numerose fratture e tensioni: nel 1833, alcune donne partecipano all'assemblea di fondazione della American Anti-Slavery Society, ma viene negato loro il permesso di votare e di firmare la «Declaration of Sentiments». Lo stesso anno, in reazione a questa esclusione, nasce un'associazione razzialmente mista che prende il nome di Philadelphia Female Anti-Slavery Society, e più tardi, nel 1840, la controversia sul ruolo che spetta alle donne nell'impresa abolizionista è una delle cause della spaccatura della American Anti-Slavery Society[56]. L'argomento principale degli oppositori alla partecipazione femminile al movimento antischiavista si appunta sull'impensabilità che una donna eserciti le sue funzioni di riformatrice morale fuori dalla soglia domestica. Se, in un contesto in cui la schiavitù è concepita come un problema prima di tutto morale, le donne rivendicano la legittimità e la specificità del proprio contributo alla battaglia abolizionista in virtù della facoltà moralizzatrice della propria influenza, allo stesso tempo esse devono scontrarsi con la definizione maschile della *true womanhood*, che stabilisce che una «vera donna» non può occuparsi di politica. L'ideologia della «vera femminilità», legata strettamente alle convinzioni che gravitano intorno al discorso sull'influenza femminile, esercita un potente influsso normativo nel disegnare il perimetro entro il quale quell'influenza deve esercitarsi: cioè, come si è visto, quello prescritto dal ruolo della moglie sottomessa, della madre amorevole, della coscienziosa amministratrice della casa[57]. Negli anni dell'ingresso delle donne nel movimento

---

[54] Alcune occupano anche posti di rilievo nel movimento, come Margaretta Forten, che arriva anche a ricoprire la posizione di segretaria nella Phiadelphia Female Anti-Slavery Society, e Sarah Mapps Douglass, che entra fa parte del comitato centrale della Anti-Slavery Women of New York.

[55] Sulla percezione della schiavitù come problema morale nella società statunitense come catalizzatore della partecipazione femminile al movimento abolizionista, cfr. P. Pascoe, *Relations of Rescue: The Search for Female Moral Authority in the American West, 1874-1939*. New York, Oxford University Press, 1990; L. J. Shaver, *Reforming Women: The Rhetorical Tactics of the American Female Moral Reform Society, 1834-1854*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2019; L. Whiteaker, *Seduction, Prostitution, and Moral Reform in New York, 1830-1860*. Londra, Taylor & Francis, 2021; D. S. Wright, *The First of Causes to Our Sex: The Female Moral Reform Movement in the Antebellum Northeast, 1834-1848*. Londra, Taylor & Francis, 2006; J. F. Yellin, J. C. Van Horne, *The Abolitionist Sisterhood: Women's Political Culture in Antebellum America*. Ithaca, Cornell University Press, 2018.

[56] La spaccatura è tra una fazione conservatrice e una più progressista, sostenitrice (più o meno) dell'uguaglianza dei sessi al pari dell'uguaglianza delle razze, e che ha tra le sue guide William Lloyd Garrison, Frederick Douglass, Robert Purvis. Sulla controversia del 1840, cfr. R. Allen et al., *Reluctant Reformers,* pp. 23 e sgg.

[57] Cfr. N. F. Cott. *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England, 1780-1835*. New Haven, Yale University Press, 2021; L. Kerber. *The Republican Mother: Women and the Enlightenment-An American Perspective*, in «American Quarterly», vol. 28. n. 2, 1976, pp. 187-205; E. K. Rothman. *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideals and Practices, 1870 to the Present*. New York, Basic Books, 1978, pp. 13-63; B. Welter. *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*, in «American quarterly», vol. 18, n. 2,

abolizionista, la questione femminile inizia dunque a emergere accanto alla questione abolizionista, in un rapporto di reciproca implicazione che diventa sempre più stringente nelle discussioni politiche delle donne all'interno del movimento.

Le prime leader (bianche) del movimento femminile sono infatti prima di tutto abolizioniste: la prima assemblea sui diritti delle donne che si tiene a Seneca Falls nel 1848 viene organizzata da Susan B. Anthony ed Elizabeth Cady Stanton come risultato di un processo di elaborazione politica iniziato con la partecipazione alla World Anti-Slavery Convention a Londra nel 1840[58]. L'attività delle donne che prendono parte al movimento antischiavista si accompagna a una continua messa in questione della definizione maschile della «vera femminilità», che, allo stesso tempo, ne fa emergere la determinazione razzista, nel momento in cui presuppone, nella maggior parte dei casi, l'esclusione delle non bianche dalla sua attribuzione. In un contesto in cui la maggior parte delle donne nere è in schiavitù e la risposta alla domanda se i neri si possano considerare esseri umani è un popolare oggetto di dibattito, la definizione di *true woman* non comprende le afroamericane[59]. Quando la rivendicazione della liberazione femminile inizia, proprio a partire dai circoli e dai discorsi abolizionisti, a prendere corpo in un vero e proprio movimento, le donne nere che manifestano il desiderio di prendervi parte si scontrano di continuo con la resistenza delle bianche[60]. Tale resistenza ha le sue radici nelle prime formazioni del movimento abolizionista, dove il «pregiudizio razziale» è spesso oggetto di polemica da parte delle donne nere già prima della Guerra civile[61]. Nel 1834 l'abolizionista nera Sarah Forten osserva con disappunto che i rapporti con i quaccheri abolizionisti di Philadelphia sono pieni di tensione a causa del loro malcelato razzismo, e protesta contro l'ipocrisia, che ritiene tipicamente cristiana, di quelli che «si lanciano nelle più alte professioni di pio fervore», mentre «si dimostrano più che carenti nella pratica»[62]. Nello stesso anno, il *Liberator* pubblica un brano di un discorso tenuto da «una donna di colore» a un'assemblea della Female Minervian Association (un club femminile abolizionista), dove viene affrontato il paradosso delle discriminazioni a cui si assiste nelle assemblee antischiaviste, le quali, secondo l'oratrice, avendo come obiettivo l'emancipazione di coloro cui la libertà è negata da un potere ingiusto, «non dovrebbero escludere una classe

---

1966, pp 151-74. Sulla percezione della schiavitù come problema morale, cfr. A. Portelli, *La linea del colore. Saggi sulla cultura afroamericana*. Roma, Manifestolibri, 1994, p. 80.

[58] R. Baritono, (a cura di), *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*. Torino, La Rosa, 2001.

[59] Cfr. L. M. Perkins, *The Impact of the "Cult of True Womanhood" on the Education of Black Women* in «Journal of Social Issues», vol. 39, n. 3, 1983, pp. 17-28; L. Faderman, *Woman,* pp. 48-54.

[60] B. Quarles. *Black Abolitionists*. New York, Hachette Books, 1991, pp. 78 e sgg.

[61] M. L. Dillon, *The Abolitionists: The Growth of a Dissenting Minority*. New York, Norton, 1979; G. B. Nash, *Forging Freedom: the Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*. Cambridge, Harvard University Press, 1988; W. H. Pease, *Black Utopia; Negro Communal Experiments in America*. Madison, State Historical Society of Wisconsin, 1963; S. J. Yee. «Oganizing for Racial Justice: Black Women and the Dynamics of Race and Sex in Female Antislavery Societies, 1832-1860», in M. K.Vaz (a cura di). *Black Women in America*. Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, pp. 38-54; S. J. Yee. *Black Women Abolitionists: A Study in Activism, 1828-1860*. Knoxwille, University of Tennessee Press, 1992; R. Terborg-Penn, «Discrimination Against Afro-American Women in the Women's Movement, 1830-1920» in R. Terborg-Penn et al., *The Afro-American Woman*, pp. 17-28.

[62] Sarah Forten a William Bassett in G. H. Barnes, D. L. Dumond (a cura di). *Letters of Theodore Dwight Weld, Angelina Grimké Weld, and Sarah Grimké, 1822-1844. Vol. II*. New York: D. Appleton-Century, 1970, p. 830.

o un sesso in particolare». Nonostante questo, colei che parla è costretta a riconoscere «con dolore» che «l'orgoglio e i pregiudizi» che sono alla base delle divisioni razziali «esistono troppo spesso» nell'ambiente abolizionista[63].

L'evidenza del paradosso della rimozione dell'esperienza femminile della schiavitù e del pregiudizio razziale dagli interessi delle abolizioniste bianche non sfugge a Sarah Grimkè, predicatrice e abolizionista bianca quacchera del South Carolina e figlia di un piantatore, che nel 1837 pubblica uno scritto intitolato *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*. Oltre a fornire una delle prime analisi sistematiche della subordinazione giuridica, sociale e politica che definisce la condizione delle donne statunitensi in relazione agli uomini, Sarah Grimkè è anche la prima a descrivere l'ingiustizia di questa condizione prendendo in prestito il linguaggio e la logica con cui, in questa fase, gli abolizionisti costruiscono i loro argomenti a favore dell'uguaglianza tra bianchi e neri. Il parallelo tra l'asservimento della donna e l'asservimento del nero, e, analogamente, tra il dominio maschile sulle donne e il dominio bianco sui neri, risulta efficace perché gioca polemicamente con la tendenza comune a paragonare dispregiativamente la «donna» e il «negro» come significanti di un'inferiorità e di una subordinazione «naturali». Lo si desume, ad esempio, da un articolo sull'«Herald» di New York nel 1852 in cui l'autore, rispondendo alla domanda sull'«origine della subordinazione della donna all'uomo, che al giorno d'oggi è caratteristica di tutte le regioni del mondo», afferma che è la donna è subordinata all'uomo «per via della sua natura – cioè, del suo sesso». Nel dichiarare questo nesso, l'autore propone un'analogia con il «negro», il quale a sua volta, è per «natura» che «è, e sarà sempre, fino alla fine dei tempi, inferiore alla razza bianca e, pertanto, destinato alla sottomissione»[64].
Insieme alla sorella Angelina, Sarah Grimkè inizia a viaggiare per gli Stati Uniti, tenendo sermoni a favore dell'uguaglianza dei sessi e dell'abolizione della schiavitù al Sud. Nel farlo, esprime una preoccupazione peculiare per le donne nere, specialmente quelle ridotte in schiavitù, le quali, oltre alle catene del lavoro schiavo, poiché sono donne devono anche sopportare l'umiliazione sessuale dei loro padroni. Grimké evoca con «vergogna e dolore» le sofferenze «fisiche e mentali» a cui il «potere necessariamente conferito al padrone» sottopone le schiave, le quali vengono impunemente «comprate e vendute […] per soddisfare la mostruosa lussuria di coloro che si definiscono cristiani». Gli effetti del potere maschile all'interno del regime di schiavitù producono un impatto specifico sulla moralità della donna schiava, il cui desiderio di «preservare intatta la propria virtù» è pagato con la «frusta», o con la vita, quando osa «resistere al suo seduttore», laddove le stesse «leggi di alcuni Stati schiavisti» giustificano la morte come sacrificio legittimo alla «furia di una passione delusa». Ma il rapporto di potere che si instaura tra il padrone e la schiava non lascia intatta nemmeno la «purezza morale della donna bianca», che a sua volta è necessariamente «contaminata in profondità» dall'«abitudine quotidiana di vedere la virtù della sua sorella schiava sacrificata senza esitazione o rimorso», al punto da sviluppare, nella maggior parte dei casi, un'assuefazione ai «crimini di seduzione» e alle «relazioni illecite». L'abitudine la rende

---

[63] *A Colored Female* in «Liberator», vol. 3, n. 9, 1 marzo 1834. La risposta all'esclusione razzista nel movimento abolizionista si esprime nella fondazione di associazioni organizzate e aperte alle sole donne nere: la Colored Female Society a Philadelphia nel 1831; la Colored Female Antislavery Society Middletown, Connecticut e a Newark, New Jersey, nel 1834, e molte altre negli anni che seguono.
[64] Cit. in S. B. Anthony et al., *History of Woman Suffrage. Vol I.* New York, Fowler & Wells, 1881, p.854.

insensibile all'«orrore» e le fa perdere così inevitabilmente il «valore dell'innocenza che, tanto per un sesso quanto per l'altro, costituisce uno dei più fondamentali baluardi della virtù»[65]. A eccezione della riflessione di Grimké però, raramente il parallelo tra subordinazione del «nero» e subordinazione della «donna» diventa uno strumento per ragionare sul nesso tra dominio patriarcale e dominio razzista, e sui risultati che producono su chi, come le schiave, soffre degli effetti di entrambi[66]. Al contrario, le donne nere sono costantemente rimosse dal discorso politico, sia delle donne bianche che degli uomini neri, spesso in forza della messa in dubbio della loro legittimità a rivendicare il titolo della «vera femminilità».

1.2 Razza e true womanhood *nel discorso politico delle donne nere libere*

È sempre Maria Stewart la prima a rilevare la frattura generata della «linea del colore» all'interno dell'idea di «vera femminilità» dominante negli Stati Uniti a quest'altezza storica, e ad attribuirne la responsabilità alla schiavitù[67]. In particolare, sostiene che la fatica e lo sforzo

---

[65] S. M. Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman: Addressed to Mary S. Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society*. Boston, I. Knapp, 1838, pp. 51-54. Sulla critica di Grimké alla democrazia americana, cfr. P. Rudan, *Generare l'imprevisto. Sarah Grimké nell'interregno della democrazia americana* in «Storia del pensiero politico», vol. 10, n. 2, 2021, pp. 197-222. Sulla diffusione dell'argomento della «schiavitù del sesso» tra le donne abolizioniste bianche, cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*. Roma, Donzelli, 2009, pp. 48; 81-84. La descrizione che fa Sarah Grimké della vita delle schiave, tuttavia, rappresenta solo un lato della realtà. Che la maggioranza viva sotto il regime della schiavitù non significa che una lotta sotterranea per la libertà non sia in atto anche nelle piantagioni e nelle tenute dei proprietari di schiavi. Le storie di resistenza delle donne sotto la schiavitù sono un'epopea della sopravvivenza, come la definirà anche la stessa Cooper. Oltre alle forme di boicottaggio del rendimento della terra e dei corpi (sono numerose le testimonianze delle schiave che abortiscono o uccidono i propri neonati con il preciso intento di privare i piantatori di forza lavoro, o che per lo stesso motivo si avvelenano, o danno fuoco ai terreni) e alle strategie di fuga clandestina di centinaia di donne di cui il nome resterà sempre sconosciuto, alcune diventano note per veri e propri atti di eroismo: Harriet Tubman, che per anni coordina il sistema di fuga clandestina noto come «underground railroad» diventa, negli anni della Guerra civile, una figura di riferimento del movimento abolizionista. Sulle forme di resistenza adottate dalle donne afroamericane sotto il regime della schiavitù, cfr. S. M. Camp, *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*. Cleveland, Read How You Want, Limited, 2009; A. Davis, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves* in «The Black Scholar», vol. 12, n. 6, 1981, pp. 2-15; D. G. White, *Ar'n't I a Woman?: Female Slaves in the Plantation South (Revised Edition)*. New York, W. W. Norton, 1999. Su Harriet Tubman, cfr. K. Clifford Larson, *Bound for the Promised Land: Harriet Tubman: Portrait of an American Heroine*. Londra, Oneworld, 2004; C. Clinton, *Harriet Tubman: the Road to Freedom*. New York, Little, Brown, 2004.

[66] Cfr. S. B. Anthony et al., *History of Woman Suffrage. Vol. I.* New York, Fowler & Wells, 1881, pp. 824-825: .«Resolved, that in those laws which confer on man the power to control property and person of woman, and to remove from her at will the children of her affection, we recognize only the modified code of the slave plantation; and that thus we are brought more nearly into sympathy with the suffering slave, who is despoiled of all his rights […] A married woman has no legal existence; she has no more absolute rights than a slave on a Southern plantation…». Su questo nodo tra femminismo e abolizionismo, Foner scrive: «La dicotomia tra libertà e schiavitù influenzò profondamente il linguaggio delle prime femministe. Proprio mentre la "schiavitù del salario" metteva i lavoratori del Nord in grado di smascherare le disuguaglianze inerenti alla libertà di mercato, il concetto di "schiavitù del sesso" consentiva al movimento delle donne di sviluppare una critica a tutto tondo dell'autorità del maschio e della sottomission del loro sesso». Cit. E. Foner, *Storia della libertà*, pp. 81-84.

[67] Benché non usi queste parole, le sue considerazioni sulla determinazione razzista dell'ideologia della «vera femminilità» racchiudono le medesime implicazioni e i medesimi significati di quelli dell'ormai notissima espressione «linea del colore», che sarà diffusamente adottata dai militanti per

fisico richiesti nei lavori imposti tanto alle schiave al Sud, quanto alle salariate al Nord, ha fatto sì che si radicasse la convinzione che le donne nere vi siano naturalmente portate, e che questa predisposizione le avvicini più ai caratteri maschili che a quelli femminili. In realtà, nota Stewart, l'idea che i neri abbiano una predisposizione innata ai lavori di fatica è alla base di un pregiudizio che si applica a tutta la razza senza distinzioni di sesso. Ma, afferma, se si ritiene che donne e uomini neri siano naturalmente predisposti a «sperperare le loro vite e seppellire i loro talenti per buttarsi via in un lavoro meschino e servile», è perché essi sono inchiodati a quei lavori da un sistema che ha bisogno di giustificare lo sfruttamento sistematico e gratuito della loro fatica. Lei, che in passato ha speso diversi anni a lavorare come domestica nelle case dei bianchi al Nord, parla con cognizione di causa quando afferma che soprattutto le donne non possiedono la «forza fisica» e la «costituzione» per le mansioni in cui sono costrette, così che alle «figlie dell'Africa», da quando sono state tratte in schiavitù, spesso non è rimasta altra possibilità che ricorrere alle «preghiere […] perché Dio desse loro la forza necessaria per fare il loro lavoro»[68]. L'unico motivo per il quale le «sorelle dalla pelle chiara, le cui mani non hanno mai conosciuto lo sporco, i cui nervi e muscoli non hanno mai conosciuto la fatica», sono convinte che le donne nere siano meno donne perché inclini all'assiduità del lavoro muscolare, affonda le radici in cause puramente sociali, che non hanno niente a che fare con la loro indole, che anzi ne soffre come di una costrizione artificiosa. Stewart invita infatti le donne bianche presenti a chiedersi cosa impedirebbe alle donne nere, qualora avessero le loro «stesse opportunità di migliorare» le proprie «facoltà morali e intellettuali», di sviluppare «ingegni […] altrettanto brillanti» e «maniere […] altrettanto dignitose». Quello che Stewart intende suggerire è che è solo perché, in un paese che fonda il suo profitto sulla schiavitù, alle donne nere queste opportunità sono negate, che è opinione comune che siano «fatte per faticare». «Per quale altro motivo, altrimenti», incalza, «le nostre forme non sono così delicate, perché la nostra corporatura non è esile come la vostra?»[69]. Il discorso di Stewart, nella misura in cui interroga i presupposti e mostra l'infondatezza del «pregiudizio» che si forma nelle donne bianche nei riguardi delle donne con la «pelle di un colore diverso», è estremamente rilevante, perché la differenza segnata dalla «linea del colore» sottesa nella concezione comune della «vera femminilità» che domina la cultura statunitense nel diciannovesimo secolo costituisce una materia di polemica da parte delle prime militanti afroamericane per i diritti dei neri e i diritti delle donne, in qualità di onnipresente punto di partenza della protesta contro la loro invisibilizzazione nel discorso politico di entrambi i movimenti[70].

A questo proposito, è celebre il discorso di Sojourner Truth durante la Women's Rights Convention in Ohio nel 1851[71]. Nata schiava nello Stato di New York con il nome di Isabella

---

l'elevazione della razza – Anna Julia Cooper compresa – nella seconda metà del secolo. I riferimenti più noti sono F. Douglass, *The Color Line*, in «The North American Review», vol. 132, n. 295, 1881, pp. 567-77 e W. E. B. Du Bois, *The Souls of of Black Folk*. New York, Oxford University Press, 2008, pp. 124-128; p. 208.

[68] M. Stewart, «Franklin Hall», p. 47.

[69] *Ivi*, p. 48.

[70] *Ivi,* p. 46.

[71] Il celebre discorso di Sojourner Truth alla Women's Rights Convention ad Akron, Ohio nel 1851, noto con il titolo «Ain't I a Woman?» consiste in realtà nella versione diffusa dalla femminista bianca Frances Dana Gage nel 1863. Gage, che era presente al momento della presa di parola di Truth, ammette di essersi basata su una memoria approssimativa del discorso, la cui autenticità è stata spesso

Baumfree nel 1797 e liberata nel 1838 da un atto di emancipazione generale emesso per tutti gli schiavi a New York City e Washington D.C., dalla fine degli anni Quaranta Sojourner Truth (nome con cui lei stessa si ribattezza da libera) partecipa attivamente sia al movimento femminile suffragista sia a quello abolizionista, e negli anni Cinquanta inizia a viaggiare per gli Stati del Nord insieme ad altri abolizionisti famosi, come il bianco William Lloyd Garrison e l'afroamericano Frederick Douglass per parlare di diritti delle donne, diritti dei neri e abolizione della schiavitù. Nel movimento per i diritti delle donne, la discriminazione delle donne nere, quando non si esprime nell'esclusione diretta, si manifesta nella reticenza a introdurre la questione razziale all'interno del discorso sull'uguaglianza dei sessi. Quando, nel 1851, le femministe Jane Swisshelm e Frances Dana Gage organizzano la Women's Rights Convention ad Akron, Ohio, Swisshelm si oppone fermamente alla proposta, avanzata da Gage, di invitare Sojourner Truth a partecipare all'evento. Già l'anno precedente, Swisshelm aveva criticato duramente la scelta delle organizzatrici di far parlare Truth e Douglass a un incontro tra militanti per i diritti delle donne a Worcester, a causa del suo disaccordo con l'«introduzione della questione del colore» all'interno della «questione femminile». Swisshelm sosteneva che il movimento delle donne aveva appena la forza per «trasportare le donne verso un porto sicuro», e di certo non abbastanza per «farsi carico dell'ulteriore peso dell'uomo nero in via di sviluppo». In realtà, non mostrava di pensare al posto che si sarebbe dovuto assegnare alle donne nere nella battaglia per l'emancipazione femminile: «per quanto riguarda le donne di colore», affermava, «tutto l'interesse che possono avere in questa riforma le riguarda *in quanto donne*» e per questo, benché in linea di principio non si opponesse alla loro partecipazione agli incontri delle donne nere, non vedeva perché sollevare la spinosa questione della razza in quella sede. Rifacendosi a un argomento analogo in previsione di Akron, ribadiva che Sojourner Truth non avrebbe dovuto parlare perché avrebbe intaccato la solidità della causa delle donne mescolandola con «l'abolizione e i negri»[72]. Le sue obiezioni davano voce a una preoccupazione condivisa da molte altre donne del movimento, e offrono la misura del fatto che oppressione razziale e oppressione sessuale a quest'altezza sono concepite come due questioni che vanno affrontate separatamente, a meno che le contingenze non investano la loro sovrapposizione di un interesse strategico. Alla fine, la resistenza di Swisshelm non preclude a Sojourner Truth la partecipazione all'assemblea, dove affronta, proprio a partire dalla negazione alle donne nere del titolo di «vere donne», le

---

dibattuta, fino a essere oggi considerata nulla. La versione del discorso accreditata come originale è quella pubblicata a giugno dello stesso anno della Convention dal giornalista Marius Robinson sulla rivista *The Anti-Slavery Bugle,* consultabile, nella comparazione con la riscrittura di Frances Gage, al link https://www.thesojournertruthproject.com/compare-the-speeches/. Ad aprire il dibattito è stata una delle più importanti biografe contemporanee di Sojourner Truth, Nell Irvin Painter, in N. I. Painter, *Sojourner Truth: A Life, A Symbol.* New York, W. W. Norton, 1997, pp. 131-141. Su questo cfr. anche J. F. Yellin, *Women & Sisters: The Antislavery Feminists in American Culture.* New Haven, Yale University Press, 1989, pp. 22-25 e M. Washington, *Sojourner Truth's America.* Urbana, University of Illinois Press, 2009, p. 251-255. Consapevoli di questo dibattito, qui si farà riferimento alla versione di Gage che, a lungo scambiata per autentica, è stata generativa di fondamentali riflessioni teoriche e di pratiche politiche di quello che si costituirà come il movimento femminista nero contemporaneo. Cfr. su questo bell hooks, *Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo.* Napoli, Tamu, 2023, pp. 245-248; P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico.* Bologna, Il Mulino, 2020, pp. 99-100-

[72] N. I. Painter, *Sojourner Truth,* pp. 123-124.

contraddizioni poste dalla separazione della questione dei diritti delle donne da quella dei diritti dei neri[73].

In questo caso l'argomento della «vera femminilità» è criticato e impugnato contro gli avversari dei diritti delle donne. Rispondendo a un oppositore del suffragio femminile che, considerando il fatto naturale della differenza di forza fisica tra uomini e donne, sostiene che esse non possano votare perché non sono soggetti autonomi, dal momento che «hanno bisogno di essere aiutate a salire sulle carrozze, che le si tenga per il braccio quando devono attraversare un fosso, che abbiano sempre il posto migliore ovunque vadano», Truth obietta provocatoriamente che lei, quando era schiava, non solo si è trovata a fare lavori – arare, seminare, fare il raccolto – in cui ha dato prova di una possenza che «nessun uomo è riuscito a eguagliare». Come donna, incalza Truth, non le è mai stato riservato nessun trattamento di riguardo, nessuno l'ha mai aiutata a salire su una carrozza, nessun uomo le ha mai porto il braccio per facilitarle il traversamento di una pozzanghera fangosa. Eppure, domanda ai presenti, non è lei stessa una «donna»? Se ciò che il suo interlocutore afferma fosse vero, come sarebbe possibile che lei abbia dimostrato di saper «lavorare, mangiare e sopportare i colpi della frusta tanto quanto un uomo»? Se l'esclusività maschile del possesso dei diritti è giustificata dalla superiore forza fisica, come può una simile assunzione non entrare in contraddizione con il dato di fatto che le donne manifestano continuamente una capacità di sopportazione a dolori fisici – come quello del parto: Sojourner Truth ha partorito tredici figli, di cui la maggior parte ha dovuto vedersi strappare dai mercanti di schiavi – di cui gli uomini non saprebbero tollerare una minima parte?

Continuando a ribadire la sua domanda: «E io, non sono forse una donna?», Truth non si limita a mettere allo scoperto l'inconsistenza degli argomenti degli avversari dei diritti delle donne – recuperando, da un'angolazione diversa, la stessa polemica di Stewart contro il disprezzo nutrito nei riguardi donne nere per via della distanza delle loro attività e della loro costituzione fisica dall'ideale convenzionale della «vera femminilità», – ma impone all'attenzione degli astanti impegnati nella diatriba su diritti dei neri e diritti delle donne l'esistenza di un soggetto rimosso: la donna nera. La donna nera, con la sua doppia appartenenza alla razza e al sesso oppresso, scompagina le fondamenta di tutti gli argomenti che fondano la legittimità del possesso esclusivo dei diritti da parte dell'uomo bianco su assunzioni che riguardano la natura dei rapporti tra sessi e tra razze – in questo caso, la naturale superiorità fisica dell'uomo in relazione alla donna. A questo, Truth aggiunge un argomento teologico, compiendo un'operazione di rovesciamento concettuale che diventa presto comune tra le militanti nere, e che sarà centrale anche nel discorso politico di Cooper contro il carattere patriarcale della società statunitense. Mentre il suo avversario sosteneva che la donna non potesse essere soggetto di diritti perché Cristo è un uomo, Truth ribatte che Cristo è nato «da Dio e da una donna», e che «nessun uomo ha avuto niente a che fare con la sua nascita». Sojourner Truth conclude il suo discorso affermando che se, affidando la nascita di Cristo a una donna, Dio ha «reso la donna abbastanza forte da rovesciare il

---

[73] Viene raccontato che, nella stessa occasione, nel contestare gli argomenti degli uomini che sostengono che la disuguaglianza dei diritti è giustificata dalle differenze di forza fisica, la determinazione e l'animosità con cui parla inducono gli uomini presenti nella sala portarli a pensare che, con quella potenza, Sojourner Truth non sia una donna, ma un uomo sotto mentite spoglie, e che quindi, per dimostrare ai presenti l'autenticità del suo sesso, Truth si sarebbe scoperta il seno. Cfr. H. Pauli, *Her Name Was Sojourner Truth*. New York, Avon Books, 1976, pp. 189-190.

mondo», allora tutte le donne insieme sono sicuramente in grado di «rimetterlo al suo posto e farlo tornare a girare nel verso giusto, e ora che lo stanno pretendendo, è meglio che gli uomini le lascino fare».

Sojourner Truth è una figura chiave nel movimento abolizionista in questi anni, ed è tuttora riconosciuta come una pioniera del movimento di liberazione delle donne nere; tuttavia, il suo impegno nella battaglia per i diritti delle donne rimane una voce isolata all'interno del movimento abolizionista: al contrario, si dà il caso paradossale per cui ai tempi dell'abolizionismo i più prominenti e più accreditati avvocati neri per i diritti delle donne sono uomini, come Frederick Douglass e Robert Purvis[74]. Questo fatto indica meno il disinteresse delle donne nere verso la questione femminile o la prominenza del loro interesse sul problema della razza, e più un'operazione di silenziamento, messa ai margini, e invisibilizzazione delle donne nere, sia nel discorso politico intorno ai diritti dei neri, sia in quello relativo ai diritti delle donne, di cui il caso di Truth e quello di Stewart offrono, in modi diversi, un esempio eloquente[75].

Questo silenziamento diventa ancora più evidente quando i deboli fili che, negli anni dell'abolizionismo, hanno tenuto insieme la questione nera con la questione femminile, iniziano a sgretolarsi dopo la Guerra civile. Durante gli anni del conflitto, il movimento per i diritti per le donne subisce una momentanea battuta d'arresto e la maggior parte delle femministe accetta di dirigere gli sforzi del movimento verso l'emancipazione degli schiavi, contando sul fatto che i neri, una volta ottenuta l'abolizione, si disporranno, in cambio, a supportarle nella lotta per il suffragio. Finita la Guerra, però, il Tredicesimo emendamento spacca in due il fronte abolizionista-femminista. Quando si aprono le negoziazioni tra donne (bianche) e neri (uomini) su come organizzare la battaglia per il diritto di voto, si inizia a discutere su quale dei due gruppi debba avere la priorità. In questa alternativa, le donne nere sono semplicemente assenti nei temi della discussione. Frederick Douglass, ex schiavo e abolizionista noto per essere stato un sostenitore del movimento per il suffragio femminile durante gli anni dell'alleanza tra abolizionisti e femministe, sembra dimenticarsi dell'esistenza delle donne nere quando parla dell'ordine in cui il diritto di voto dovrebbe essere accordato ai «neri» e alle «donne»[76]. Durante un incontro della American Equal Rights Association tenutosi a New York nel 1968, Douglass afferma:

> Ho sempre supportato il diritto di voto per le donne, ma è chiaro a tutti che la medesima rivendicazione per il *negro* è ora una delle necessità più pressanti. L'asserzione che le donne dovrebbero godere del diritto di voto, oggi, si scontra nel peggiore dei casi con

---

[74] Cfr. H. Quanquin, *Men in the American Women's Rights Movement, 1830–1890: Cumbersome Allies*. Londra, Routledge, 2020.

[75] La carriera politica di Maria Stewart si chiude precocemente e nel giro di pochi anni. L'effetto che hanno su di lei la derisione e il poco credito che riceve dai bianchi e dagli uomini della sua stessa razza la spinge a ritirarsi nel silenzio della vita privata qualche anno dopo il discorso di Boston. M. Bay et al. (a cura di), *Toward an Intellectual History of Black Women*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2015, p. 75.

[76] H. Aptheker, *The Negro in the Abolitionist Movement* in «Science & Society», vol. 5, n. 2, 1941, pp. 148-172; F. E. Dudden, *Fighting Chance: The Struggle over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*. New York, Oxford University Press, 2014; E. Hood, *Black Women, White Women: Separate Paths to Liberation* in «The Black Scholar», vol. 14, n. 5, 1983, pp. 26-37; A. K. Foster, "*We Are Men!" Frederick Douglass and the Fault Lines of Gendered Citizenship* in «Journal of the Civil War Era», vol. 1, n. 2, 2011, pp. 143-175.

> la derisione; e mai subisce quella radicata malignità che alberga nei cuori della gente [contro i neri]; al contrario, basta nominare il diritto di voto per il negro, che si scatena un vero e proprio inferno[77].

Douglass dichiara che, se diritto di voto è uno strumento «importante» per la liberazione delle donne, esso è «vitale» per i neri, cioè per gli uomini neri. Nella prospettiva di Douglass, l'imprescindibilità e l'urgenza del voto ai neri dipende anche dall'urgenza di proteggere le donne nere: un motivo per cui le donne bianche possono permettersi di non considerare il diritto di voto un affare urgente è che almeno sono al sicuro sotto la protezione dei loro uomini; non si può dire altrettanto degli uomini neri, che non possono svolgere la loro funzione di tutela delle donne se loro per primi non hanno nemmeno la dignità di cittadini[78]. Ragionamenti come questo caratterizzano il modo di pensare di altri militanti neri che, come Douglass, benché convinti sostenitori dell'idea che «i diritti non hanno sesso», sembrano ritenere valida questa massima solo per le donne bianche, le quali risulterebbero le uniche a vivere l'oppressione associata all'appartenenza a un sesso ritenuto inferiore, mentre il problema delle donne nere, secondo questa visione, sarebbe primariamente l'oppressione razziale: in questi ragionamenti, la complicazione che il sesso induce nell'esperienza e nella pratica del razzismo si rivela del tutto mancante[79]. Questo perché, da una parte, la «razza» è considerata dai militanti neri una categoria che, essendo il vettore di un'oppressione comune, contiene e livella ogni altra differenza interna – di classe sociale, di sesso, e così via. Dall'altra, presupposto e conseguenza della cancellazione della differenza tra i sessi all'interno della razza è il fatto che, a prescindere dalle aperture più o meno radicali degli uomini sulla questione femminile, vige il dogma patriarcale secondo il quale il prototipo dell'esperienza umana – in questo caso, dell'esperienza afroamericana – è quello maschile[80]. Allo stesso tempo, la diffusione di un certo modo di pensare alla razza come a una macroscopica «famiglia» prescrive una determinata spartizione sessuale dei ruoli nella conduzione della battaglia politica per l'eguaglianza e l'elevazione del nero. Il discorso si amplia anche nella direzione in cui comincia a svilupparsi un'idea di responsabilità maschile nei riguardi della «famiglia della razza». Questo tema della razza come «famiglia» è un concetto non nuovo in un periodo in cui, parallelamente alle teorie dell'evoluzione, emergono teorie sulla storia delle razze, su come il cammino della civiltà umana si è svolto, a tappe scandite dai rapporti più o meno conflittuali tra «famiglie razziali»; ma acquista uno specifico vigore quando entra nella costruzione dell'identità razziale, determinando così anche una certa spartizione dei ruoli

---

[77] Cit. in S. Anthony et al., *History, I*, pp. 310-311.

[78] Estratto del discorso di Frederick Douglass davanti all'American Equal Rights Convention, Novembre 1866, pubblicato sul New York Tribune il 21 dicembre 1866, in P. S. Foner, *Frederick Douglass On Women's Rights*. New York, Hachette Books, 1992, pp. 79-80.

[79] Come eccezione tra i portavoce di spicco dei suffragisti afroamericani, bisogna ricordare Robert Purvis, che ricopre una posizione abbastanza singolare dopo l'Emancipazione, decidendo di opporsi al Quattordicesimo e al Quindicesimo emendamento perché non includono le donne (né bianche né nere). Purvis viene per questa ragione ringraziato e ricordato con calore dalla stessa Susan B. Anthony al convegno nazionale delle donne tenutosi nel 1888 per celebrare i quarant'anni da Seneca Falls (cfr. L. M. Newman, *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States*. New York, Oxford University Press, 1999, pp. 3-4).

[80] Del resto, anche a livello giuridico, sono esclusivamente gli uomini a essere presi in considerazione. Con la sentenza Dred Scott v. Sanford, la Corte Suprema di Giustizia argomenta che gli uomini neri non possono aspirare alla cittadinanza perché non sono membri della «famiglia politica» così come riconosciuta dai padri fondatori nella costituzione americana.

nella battaglia politica. Mentre gli uomini trattano direttamente la questione razziale nei loro discorsi e nelle loro iniziative, il contributo delle donne si concretizza soprattutto nell'organizzazione di attività di volontariato, benevolenza e temperanza, e raramente si lascia che prendano la parola in pubblico.
Del resto, Douglass stesso ha in mente una suddivisione netta delle qualità maschili e femminili, e della direzione in cui rispettivamente dovrebbero svilupparsi per assicurare il miglioramento della razza, quando sostiene che l'unica cosa che il «sesso femminile» è in grado di offrire alla nazione è «il massimo grado di purezza e di strettissima osservanza dei doveri che pertengono alla sfera femminile», dimostrando, così, il completo assorbimento del linguaggio patriarcale della *true womanhood* all'interno del linguaggio politico che definisce la battaglia contro il pregiudizio razziale[81]. La penetrazione della cultura patriarcale della subordinazione e della spoliticizzazione dell'esistenza femminile nella mentalità degli uomini afroamericani ha uno stretto legame con l'eredità della schiavitù, e per questo assume forme del tutto peculiari, che plasmano in modo determinante anche la concezione, l'estensione e gli obiettivi della battaglia per l'uguaglianza razziale dopo l'emancipazione e che, come si vedrà, sarà materia di una serrata contestazione da parte di Anna Julia Cooper in *A Voice from the South*.

1.3 Donne nere dopo la schiavitù: la costruzione del patriarcato nero

L'abolizione della schiavitù, anziché scioglierli, rinsalda i vincoli che tengono le donne afroamericane nella subordinazione e nel silenzio, e pone nuove questioni e nuovi problemi che saranno lo stimolo e l'oggetto della mobilitazione politica delle nere alla fine del secolo. Finita la guerra, l'idea che i diritti civili e politici siano una prerogativa di tutti gli abitanti del suolo americano senza riguardo per «razza, colore o precedenti condizioni di servitù», nel 1870 viene integrata nella Costituzione, ma il suo sviluppo viene subito ostacolato. Alla fine del conflitto, segue il decennio della restaurazione dell'unità della nazione divisa dalla Guerra civile, e della ristrutturazione sociale ed economica che si rende necessaria negli ex Stati schiavisti dopo il crollo dell'istituzione su cui si basava per intero la loro esistenza. Quando, all'indomani della Guerra civile, si presenta la necessità di costruire una società libera sulle macerie della società schiavista, e negli Stati del Sud si apre il periodo noto come Ricostruzione, il presidente Andrew Johnson lascia ai rappresentanti degli stessi Stati il compito di definirne i tempi e le modalità[82]. Il risultato di questa delega è che, a partire dal 1877, un regime di segregazione informale inizia con il revocare il suffragio maschile concesso agli ex schiavi nel 1870 e si estende fino a codificare una recessione graduale delle libertà riconosciute loro con l'abolizione, imponendo nuove forme di violenza sulle vite nere a tutti livelli[83]. Al Sud, gli uomini neri vivono nel terrore del linciaggio, dispongono di opportunità di avanzamento economico limitate o inesistenti, indebitati dal *peonage* che continua a legarli ai vecchi proprietari con rapporti di dipendenza spesso impossibili da spezzare.

---

[81] Cit. in S. J. Yee, *Black Women Abolitionists*, p. 45.
[82] Cfr. E. Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*. New York, Harper, 2011.
[83] D. Blackmon, *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. New York, Knopf Doubleday, 2008.

Le donne vivono, in questo nuovo regime, manifestazioni particolarmente dure: hanno un accesso molto più limitato degli uomini all'istruzione superiore; sono per la maggior parte impiegate in lavori sfibranti come lavandaie, braccianti, domestiche nelle case degli ex padroni in cambio di salari da fame; sono il bersaglio costante di una violenza sessuale, eredità dei tempi della schiavitù, così sistematica e impunita da parte dei bianchi da diventare un vero e proprio fenomeno di massa, la cui critica comincia a emergere in continuazione nei discorsi politici delle afroamericane a fine secolo[84]. La frequenza e la brutalità di questa violenza sono strettamente collegate a quella che bell hooks chiama la «continua svalutazione della femminilità nera», ovvero all'alimentarsi del disprezzo coltivato dalla stampa, dalla scienza e dalla cultura popolare verso le donne nere, raffigurate e trattate come tentativi abortiti di femminilità, soggetti destinati a servire a vita, a essere sfruttati economicamente e sessualmente perché non meritano il rispetto che si riserva alle «vere donne» – le donne bianche. Così, mentre circolano manuali e testi che delineano le caratteristiche della donna perfetta, indirizzati alle donne bianche di classe media e alta per le quali la società industriale inizia a ritagliare con molta nettezza uno spazio d'azione ben confinato alla casa, il concetto di donna, che, come notava Stewart negli anni Trenta, era già frammentato durante la schiavitù, ospita al suo interno una divaricazione sempre più incolmabile in corrispondenza della «linea del colore»[85].

Agli inizi del Novecento, l'intellettuale e militante per l'uguaglianza razziale William E.B. Du Bois scrive che «per l'americano o per l'inglese medio, la questione della razza, in fin dei conti, è semplicemente una questione di autorità sulle donne; gli uomini bianchi vogliono il diritto di disporre di tutte le donne, bianche e nere, e non sopportano l'invasione degli uomini neri nel loro campo»[86]. Con queste parole, Du Bois esprime una convinzione che inizia a diffondersi già nell'epoca immediatamente successiva all'emancipazione, quando il corpo della donna nera diviene un campo di battaglia tra uomini bianchi e uomini neri, che si contendono il potere di controllare quel corpo, la capacità di dominarlo: la guerra tra i sessi trova così un terreno favorevole nella guerra tra razze. È anche a causa dell'attacco verbale e fisico a cui le donne nere costantemente sono soggette che per gli uomini neri, dalla Ricostruzione in poi, diventa una questione centrale interrogarsi su come assicurarsi il potere di controllare e di proteggere le donne dentro le loro case. La capacità di disporre delle proprie donne e di difenderle dagli attacchi della razza dominante assume a quest'altezza un

---

[84] Diversi commentatori, anche contemporanei, studiando la condizione delle donne sotto il regime della schiavitù, riconoscono e analizzano lo sfruttamento sessuale come un fenomeno sistematico mirato sia a garantire la riproduzione di forza lavoro gratuita, sia la riconferma del potere del padrone sul corpo della schiava. Cfr su questo C. C. Hernton, *Sex and Racism in America*. New York, Anchor Books, 1992, pp. 123-127; W. J. Cash, *The Mind of the South*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 1991, p. 87; A. Calhoun, *A Social History of the American Family. Vol. II*. Cleveland, Arthur H. Clark Company, 1917, capp. II-III; E. Flexner, E. Fitzpatrick, *Century of Struggle : the Woman's Rights Movement in the United States*. Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 18-23; E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 2011, pp. 413-431; bell hooks, *Non sono una donna, io*, pp. 89-141.

[85] L. Faderman, *Woman,* pp. 105-114.

[86] Cit. in I. Diggs, *Du Bois, and Women: A Short Story of Black Women, 1910– 34* in «A Current Bibliography on African Affairs», Vol. 7, No. 3 (Summer 1974), pp. 260-303, p. 260.

significato centrale della libertà e si lega direttamente alla riorganizzazione patriarcale dei rapporti tra i sessi che caratterizza la Ricostruzione[87]. Nel 1773, in una petizione per la libertà presentata da alcuni schiavi alla legislatura del Massachusetts, gli uomini chiedevano la libertà sostenendo che, in quanto schiavi, non avevano alcuna autorità sulle loro famiglie: «come può un marito lasciare il padrone e il lavoro e dedicarsi alla moglie?», recitava la petizione, e proseguiva lamentando che la peggiore umiliazione per lo schiavo consisteva nell'ingerenza del padrone bianco nei rapporti familiari, che rendeva impossibile alle «mogli […] sottomettersi ai mariti in ogni cosa»[88].

Sotto la schiavitù, infatti, le donne hanno sperimentato un modo di vivere la famiglia che sotto alcuni aspetti comportava per loro un certo potere sociale[89]. Come scrive il sociologo nero della Howard University Eward Franklin Frazier nel 1939, le modalità in cui si configurava il rapporto tra i sessi sotto la schiavitù ha fatto sì che «lo spirito della subordinazione all'autorità maschile attraverso la necessità economica o attraverso la tradizione» non avesse terreno per radicarsi nella coscienza delle donne afroamericane: «come lavoratrice e come agente autonoma – fatto salvo quando entrava in gioco il volere del padrone – [la donna nera] ha sviluppato uno spirito di indipendenza e un profondo senso dei suoi personali diritti»[90]. L'importanza del ruolo rivestito dalle donne nelle famiglie sotto la schiavitù viene spesso evocato dalle militanti di fine secolo accanto al ricordo delle violenze subite. Nell'esperienza della transizione dell'esistenza nera dalla schiavitù alla libertà, si può dire che le donne nere abbiano un punto di vista privilegiato dal quale osservano, vivono, sostengono e contestano l'istituzione di un ordine patriarcale nelle comunità nere, dove non esisteva prima dell'abolizione della schiavitù. Le donne nere della generazione a cavallo del Proclama di emancipazione costituiscono la prova incarnata che la subordinazione della donna all'interno della cerchia domestica non ha niente di naturalmente dato, ma che è l'effetto di una coercizione. L'organizzazione dei legami familiari sotto la schiavitù e gli sforzi da parte degli ex schiavi per adattarla al contesto della società libera, ovvero gli sforzi degli uomini per conquistare il controllo sulle mogli, le sorelle e le figlie, sono la testimonianza di un processo di costruzione di un sistema di valori e di relazioni nuovo, inteso a permettere l'integrazione degli uomini e delle donne emancipate in quella società che fino a pochi decenni prima li aveva tenuti in catene.

---

[87] La questione dell'educazione dell'ex schiavo alla vita da libero cittadino ha occupato il dibattito sui tempi e le forme dell'abolizione e prosegue anche dopo l'emancipazione, con il tema della ristrutturazione dei legami familiari al centro. Cfr. su questo E. Foner, *Storia della libertà*, pp. 154-155: «Per i neri, la negazione dei diritti della famiglia era uno dei danni più gravi della schiavitù e il diritto a formarsi una famiglia stabile, una delle caratteristiche determinanti della libertà. […] I repubblicani della Ricostruzione vedevano nell'emancipazione un sistema per restituire ai neri il diritto naturale alla vita familiare, in cui gli uomini avrebbero preso il loro posto di capofamiglia e le donne il loro nella sfera domestica da cui la schiavitù li aveva allontanati in maniera innaturale. Ristabilire la virilità dell'uomo liberato e il diritto delle donne ad allevare i loro figli era fondamentale per il significato della libertà».

[88] Cit. in L. Johnson Greene, *The Negro in Colonial New England*. New York, Atheneum, 1974, p. 217.

[89] I. Berlin et al., «Afro-American Families in the Transition from Slavery to Freedom» e J. Cole. «Militant Black Women in Early US History» in D. C. Hine, *Black Women in America. Vol. III*. New York, Carlson Publishing, 1993, pp. 85; D. Burnham, *The Life of the Afro-American Woman in Slavery* in «International Journal of Women's Studies», n. 1, 1978, pp. 197-213.

[90] E. F. Frazier, *The Negro Family in the United States*. Chicago, University of Chicago Press, 1972, p. 102.

All'interno del dibattito che si scatena nella fase successiva all'emancipazione sul nuovo rapporto dell'ex schiavo con la libertà sono molti, bianchi e neri, a considerare l'assenza del riconoscimento morale e giuridico dei legami familiari sotto la schiavitù uno degli attacchi più gravi e più sofferti alla libertà dello schiavo. Poiché la società americana è essenzialmente patriarcale, il riconoscimento di tali legami passa attraverso il rispetto di una certa gerarchia sessuata all'interno della famiglia. Gerarchia che agli schiavi era impossibile riprodurre, poiché era il proprietario che aveva il monopolio del controllo della vita, della morte, della sessualità degli schiavi e delle schiave, e l'uomo non aveva nessuna possibilità di esercitare il ruolo di capofamiglia. Diventa dunque una convinzione piuttosto comune che la possibilità, da parte dei neri, di costruire il proprio nucleo familiare, legalmente riconosciuto e libero dai condizionamenti dell'arbitrio di un padrone, costituisca addirittura la sostanza dell'emancipazione. All'interno della famiglia, l'uomo che non esercita il proprio diritto di proprietà sulle donne della sua famiglia è considerato un uomo a metà, e, sotto questo aspetto, ancora uno schiavo. Per uscire dalla condizione di schiavo, deve diventare padrone di sé, e per diventare padrone di sé deve essere padrone della sua casa. È considerato un requisito per essere un uomo libero degno di questo nome avere il diritto di accudire le mogli grazie ai frutti del proprio lavoro, circoscrivere l'esistenza delle donne della famiglia entro i confini segnati titolo di proprietà maschile sui loro corpi. L'ossessione degli uomini neri per la costruzione di un'immagine «rispettabile» agli occhi degli uomini bianchi, attraverso la costruzione di uno spazio di autorità all'interno delle loro famiglie, è chiara anche nelle parole che vengono pronunciate nel 1855 durante un raduno di uomini neri liberi riunitisi per la causa dell'abolizione, quando uno dei partecipanti si lamenta del fatto che una delle più grandi privazioni a cui la schiavitù ha costretto il popolo nero è la negazione del «diritto di proprietà» sui loro «corpi», sulle loro «mogli» e sulle loro «case»[91]. Sempre nel 1855, è con grande disappunto che il noto leader nazionalista nero Martin Delany, parlando delle nere libere al Nord che lasciano la casa in cerca di un salario, commenta che «finché gli uomini di colore non occuperanno una posizione che permetta loro di proibire alle loro madri, sorelle, mogli e figlie di sbrigare le faccende per conto delle mogli e delle figlie di altri uomini è inutile e insensato […] parlare di uguaglianza e di elevazione [della razza] nella società»[92].

Una grande battaglia ideologica si mette in moto, muovendosi grazie alle spinte coordinate e antagoniste dei suprematisti bianchi che profetizzano l'estinzione della razza sulla base del fatto che gli schiavi non hanno la facoltà di adattamento alla norma familiare e quelle dei *race men* che mettono la ripresa del controllo del maschio nero sulle donne al centro dei programmi e delle strategie per migliorare l'immagine e la «rispettabilità» del nero agli occhi della società bianca[93]. È significativo, in questo senso, che tanti discorsi sullo status della razza nera all'indomani dalla liberazione dalle catene della schiavitù vertano sulla moralità delle donne. Il discorso sulla moralità sessuale delle donne nere e sulla loro capacità di

---

[91] Cit. in H. Bell (a cura di), *Proceedings of the National Negro Conventions, 1830– 1864*. New York, Arno Press, 1969, p. 33. Sul nazionalismo nero cfr. W. J. Moses, *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. New York, Oxford University Press, 1988.

[92] Cit. in S. Harley, «Northern Black Female Workers: Jacksonian Era» in R. Terborg-Penn er al., *The Afro-American Woman*, p. 12.

[93] Cfr. «Introduction» in B. C. Cooper. *Beyond Respectability: The Intellectual Thought of Race Women*. Champaign, University of Illinois Press, 2017; K. Gaines, *Uplifting the Race*, pp. 67-100; F. Blume Oeur, *Black Boys Apart*.

rispettare la norma familiare patriarcale è uno snodo cruciale attraverso cui si costruiscono, in questo momento, sia i discorsi e le pratiche razziste, sia le strategie di integrazione razziale elaborate dagli uomini alla guida del movimento politico per l'elevazione della razza. Il linguaggio che informa questi discorsi è significativamente influenzato da quello delle nascenti scienze sociali evoluzioniste. L'associazione tra evoluzionismo sociale, profezie scientifiche sull'estinzione della razza e giustificazione della subordinazione della donna nera trova ampio spazio nei trattati scientifici sulle razze umane e nei discorsi politici sia degli avversari sia dei sostenitori dell'elevazione razziale. Soprattutto in riferimento al Sud, quest'associazione consolida il discorso sull'impossibilità dell'elevazione morale e intellettuale delle donne nere e, a partire da tale impossibilità, specula sull'estinzione della loro razza in base alla sua fondamentale inadattabilità alla società americana[94].

2. La voce altrui. La donna nera tra «problema Negro» ed evoluzionismo

2.1 Razza e sesso nelle scienze razziste evoluzioniste

Il «problema Negro» emerge quando, abolita la schiavitù, ci si inizia a interrogare su come la presenza di milioni di donne e uomini neri liberati sul suolo americano inciderà sul cammino della nazione verso la civiltà[95]. È a quest'altezza che, per giustificare la subordinazione politica, sociale ed economica dei neri nella nazione più democratica del mondo, il razzismo si fa scientifico, e la teoria dell'evoluzione gioca un ruolo fondamentale in questo processo[96]. L'idea di applicare le categorie dell'evoluzionismo allo studio della società, giunta dalla Gran Bretagna attraverso gli scritti di Herbert Spencer, nella seconda metà dell'Ottocento è al culmine del suo successo nelle scienze sociali e nella cultura popolare. La teoria dell'evoluzione sembra concepita per la nazione del «destino manifesto», perché spiega la sua crescente potenza come un evento non casuale, ma necessitato da una legge naturale

---

[94] Sull'etnologia nera, cfr. M. Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925*. New York, Oxford University Press, 2000, capp. I-III.

[95] Alcuni testi chiave di questo dibattito sono J. Bryce, *Thoughts on the Negro Problem* in. «The North American Review», vol. 153, n. 421, 1891, pp. 641-660; G.W. Cable. *The Negro Question*, New York, C. Scribner's Sons, 1898; H.H. Chalmers, *The Effects of Negro Suffrage* in «The North American Review», vol. 132, n. 292, 1881. pp. 239-248; F.W. Gage. *The Negro Problem in the United States: its Rise, Development and Solution*. Lipsia, Oswald Schmidt, 1892; G.C. Hasskarl, *«The Missing Link» Or, The Negro's Ethnological Status*. New York, Ams Press Inc., 1898; B. H. Payne, *The Negro: What is His Ethnological Status? Is He the Progeny of Ham? Is He a Descendant of Adam and Eve? Has He a Soul? Or is He a Beast in God's Nomenclature? What is His Status as Fixed by God in Creation? What is His Relation to the White Race?*. New York, The Proprietor, 1867.

[96] R.M. Dennis, *Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race* in «Journal of Negro Education», vol. 64, n. 3, 1995, pp. 243-252; J. P. Jackson (et al.), *The Origins of Scientific Racism* in «The Journal of Blacks in Higher Education», vol 5, n. 50, 2005, pp. 66-79; W. Stanton. *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes Toward Race in America, 1815-59*. Chicago, The Chicago University Press, 1966; J.S. Haller, *Outcasts from Evolution: Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859-1900*. Carbondale, SIU Press, 1995; R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*. Boston, Beacon Press, 1992, pp. 170-201; D. M. Rutledge, *Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race*, in «Journal of Negro Education», vol. 64, n. 3, 1995, pp. 243-252; P. Shipman, *The Evolution of Racism: Human differences and the Use and Abuse of Science*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 105-143.

insindacabile: la sopravvivenza del più adatto[97]. Al principio dell'età industriale, quella teoria dà fondamento scientifico all'ideale del progresso perpetuo. Nel momento della svolta imperialistica della politica estera americana, essa fonde il movimento naturale con quello storico fissando nella «civiltà» il fine evolutivo delle nazioni. Infine, giustifica il mezzo necessario a raggiungerlo: il dominio degli individui più evoluti (gli uomini) della razza più evoluta (quella anglosassone) sugli Stati Uniti e sul resto del mondo.

Discorso evoluzionista e discorso della *civilization* si integrano a vicenda nella legittimazione del dominio maschile e bianco, e hanno una funzione decisiva nella costruzione reciproca delle ideologie razziste e patriarcaliste: da una parte, il fatto che l'emancipazione abbia liberato il terrore – covato dai bianchi fin dall'epoca della schiavitù – dell'usurpazione da parte degli ex schiavi del loro ruolo di razza dominante, offre un terreno favorevole a una teoria che pronostica, dati «scientifici» alla mano, la scomparsa imminente della razza nera dagli Stati Uniti sulla base di un'incapacità congenita di partecipare ad armi pari con i bianchi alla «lotta per la sopravvivenza». Dall'altra, non è un caso che l'interpretazione in chiave evoluzionistica delle società umane comprenda una teoria della differenza tra i sessi che, nell'assegnare a uomini e donne i loro rispettivi ruoli all'interno del processo evolutivo, ribadisce in modo inequivocabile quella spartizione tra sfera pubblica e sfera privata che tante donne, già da molti anni, avevano iniziato a fare oggetto di una contestazione collettiva. L'unità di questi due piani, ovvero la determinazione a un tempo sessista e razzista del modo dominante di impiego del paradigma del «darwinismo sociale», si svela nell'attenzione rivolta, dalle nascenti scienze sociali e non solo, alla funzione – o meglio: alla disfunzione – delle donne nere all'interno dell'evoluzione della società americana. In questo caso, le categorie evoluzioniste sono piegate a un duplice scopo. Il loro uso agisce lungo la linea del colore, quando giustifica la subordinazione dei neri in funzione del progresso dei bianchi: è nella femminilità «degradata» delle donne nere che le scienze sociali razziste indicano la matrice dell'incompatibilità strutturale dell'intera razza nera con il progresso, profetizzandone l'estinzione. Poi, fa leva sulla differenza dei sessi, quando invoca la subordinazione delle donne nere in funzione dell'*uplift* degli uomini neri, rinsaldando la sottomissione all'ordine patriarcale come criterio di definizione della *true woman* di tutte le razze: è la presunta immoralità sessuale delle donne nere il capro espiatorio degli accademici, dei prelati e dei politici neri fautori del «progresso della razza», quando devono giustificare la difficoltà dei discendenti degli schiavi a integrarsi nella società libera. Sono domesticità e sottomissione le doti con cui le donne bianche hanno garantito lo sviluppo virtuoso della razza a cui appartengono, che devono essere impartite alle nere perché possano garantire alla propria un degno accesso al cammino verso la vera civiltà.

Il «problema Negro», a quest'altezza, si pone sostanzialmente come il problema del governo del rapporto tra due stadi evolutivi sfasati, quindi: quello avanzato della civiltà anglosassone

---

[97] A coniare l'espressione «destino manifesto» è il giornalista democratico John O'Sullivan in J. O'Sullivan, *Annexation*, in «United States Magazine and Democratic Review», Luglio-Agosto (1845), n. 1, pp. 5-10. Per la rilevanza di questo concetto nella cultura politica americana a cavallo tra il diciottesimo e il Diciannovesimo secolo, cfr. W. E. Weeks, *Building the Continental Empire: American Expansion from the Revolution to the Civil War*. Chicago, Ivan R. Dee, 1997, pp. 59-86. Sulla storia della costituzione del nesso tra «destino manifesto» e suprematismo bianco, cfr. R. Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

e quello primitivo in cui si ritiene che i neri, per storia (due secoli e mezzo di schiavitù) e per natura (la loro discendenza africana), siano fatalmente catturati[98]. Se al tempo del regime schiavista tale scarto evolutivo trovava la sua adeguata soddisfazione giuridica nella formalizzazione del rapporto padrone-schiavo, con la conquista dell'uguaglianza formale da parte dei neri emancipati si fa strada la preoccupazione che l'improvvisa prossimità in cui le due razze sono venute a trovarsi rappresenti un rischio di regressione per la civiltà anglosassone[99].

Il dibattito innescato da questa preoccupazione, però, non è solo un dibattito sul rapporto tra razze. Poiché, sulla scia di Charles Darwin e Herbert Spencer, si ritiene che la civiltà e l'adattabilità sociale siano caratteri ereditari, il discorso su riproduzione, natalità e morale sessuale ricorre ossessivamente nelle disquisizioni sulle ricadute evolutive dell'uguaglianza razziale[100]. La definizione del ruolo cruciale svolto nell'evoluzione umana dalla differenziazione sessuale delle funzioni sociali vi assume una posizione centrale e strategica.

All'inizio degli anni Settanta, Herbert Spencer argomentava che le «differenze mentali» e le «differenze corporee» tra i sessi erano il risultato di una particolare interazione tra «carattere naturale» e adattamento evolutivo[101]. Risalendo all'origine della storia umana, egli ipotizzava che ciascun sesso avesse sviluppato la sua caratteristica fisionomia sociale nel tentativo di massimizzare l'«idoneità alle rispettive funzioni genitoriali», adattandole a uno specifico stimolo ambientale: il costante stato di guerra per il potere che regolava i rapporti tra le tribù originarie[102]. Lo stato evolutivo di una società doveva misurarsi dalla durata della sua sopravvivenza, e le ragioni della sua sopravvivenza andavano ricercate nel più alto grado di accentuazione della funzione paterna negli uomini e della funzione materna nelle donne, articolate secondo il modello patriarcale di famiglia: gli uni in guerra a conquistare, difendere, procacciare nutrimento; le altre, subordinate ai primi, in casa a procreare, provvedere, accudire la prole. Nello stesso saggio, Spencer concludeva che, con l'avanzare della civilizzazione, questa gerarchia sessuale, che aveva nella guerra permanente la sua ragione d'essere, avrebbe perduto la sua funzione evolutiva per lasciare il posto a una riconfigurazione del rapporto tra i sessi all'insegna di un progressivo livellamento delle differenze[103]. Ma l'assunto, riferito alla prima fase della storia della civiltà umana, che la natura avesse prescritto ruoli essenzialmente diversi ai due sessi dentro alla meccanica dell'evoluzione, e che questa differenziazione fosse all'origine di una gerarchia intoccabile nell'ottica della «conservazione della razza», si cristallizza in una certa parte della ricezione spenceriana negli Stati Uniti fino a diventare un principio scientifico incontestabile[104].

---

[98] In queste discussioni si fa spesso riferimento alle numerose storie della civilizzazione che ricostruiscono il progresso umano seguendo la doppia linea ascendente da Oriente a Occidente da un lato, e da Sud a Nord dall'altro. A titolo di esempio, cfr. I. Consolati, *La splendida miseria. Kant e la civiltà coloniale*, in «Filosofia politica», vol. 27, n. 4, 2013, pp. 479-498.

[99] Cfr. G. M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: the Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*. Middletown, Wesleyan University Press, 1987, pp. 228-235.

[100] Cfr. L. M. Newman, *White Women's Rights*, pp. 30-31.

[101] H. Spencer, *Psychology of the Sexes* in «Popular Science Monthly», vol.4, novembre 1873, pp. 30-38, pp. 30-31.

[102] Ivi, p. 33.

[103] Ivi, pp. 37-38.

[104] Cfr. L. M. Newman, *White Womens's Rights*, pp. 22-39.

Lo storico britannico William Bagehot, il primo a seguire Spencer nel fondare la speculazione sociale sulle categorie della biologia, è autore di un testo che spopola negli Stati Uniti[105]. Qui, oltre a essere in linea con Spencer nel riconoscere che la famiglia patriarcale è sopravvissuta ad altre forme familiari perché in un dato momento storico ha dato prova di essere la più efficiente in termini di sopravvivenza della razza, egli si spinge a identificare la sua solidità con un indicatore astorico del livello di civilizzazione di un popolo, nonché con la condizione necessaria – perché naturale – della sua conservazione e del suo progresso[106].
Negli studi socio-antropologici sui quartieri afroamericani delle città del Nord che proliferano alla fine del secolo, questa versione della teoria spenceriana della differenziazione sessuale, che fa coincidere la contrapposizione tra famiglia patriarcale e famiglia non patriarcale con la contrapposizione tra sopravvivenza ed estinzione, diventa il presupposto di una teoria che diventa presto comune. A partire dalle statistiche che mostrano la tendenza delle donne nere ad avere rapporti sessuali fuori dal matrimonio, generare figli illegittimi, essere le principali percettrici di salario nelle loro famiglie e, in sintesi, a dare vita a forme familiari devianti rispetto alla norma illustrata da Bagehot, le scienze sociali razziste deducono che i neri americani sono condannati all'estinzione perché quella norma non sono in grado di riprodurla. L'insistenza sulla supremazia evolutiva della famiglia patriarcale serve lo scopo di argomentare il destino di estinzione della razza nera, e di giustificarne la subordinazione[107].
Qualche anno dopo, lo statistico Frederick Hoffman analizza una serie di «statistiche sulla religione, sull'educazione, sulla criminalità, sulla povertà e sull'immoralità» con lo scopo di dimostrare scientificamente che, vista «l'influenza preponderante della razza nella lotta per l'esistenza», i neri risultano carenti delle «qualità che sono fattori determinanti nella lotta per la supremazia razziale», e che quindi presentano «il più basso livello possibile della capacità di resistenza nella lotta per la sopravvivenza»[108]. Il nervo centrale dell'argomentazione è l'attribuzione della responsabilità di questo stallo all'inadeguatezza fisica e morale delle donne nere. Egli chiama ironicamente «sfortunato fatto sociale» la diretta correlazione tra l'alto tasso di criminalità in una certa zona di Chicago e l'elevata concentrazione di donne nere che, citando un tale Mr. Bishop, Hoffman descrive come «prostitute naturali, incapaci di concepire una moralità sessuale»[109]. Aggiunge poi che «l'immenso ammontare di concubinaggio e prostituzione» costituisce «una realtà predominante tra le donne di colore negli Stati Uniti», e che rappresenta la ragione per cui «le conseguenze inevitabili dell'immoralità sessuale» hanno «un impatto molto grave sulle caratteristiche fisiche e morali

---

[105] Per la ricezione di Bagehot negli Stati Uniti, cfr. R. Hofstadter, *Social Darwinism*, pp. 35-38.
[106] W. Bagehot, *Physics and Politics. Thoughts on the Application of the Principles of «Natural Selection» and «Inheritance» to Political Society*. Londra, Trench, Tübner & Co., 1872, p.218.
[107] K.K. Gaines, *Uplifting the race*, cap. 6.
[108] F. L. Hoffman, *Race Traits and Tendencies of the American Negro* in «American Economic Association», vol. 11, n. 1-3, 1896, p. 211; pp. 328-329.
[109] *Ivi*, p. 189; 321.

della razza nera»[110]. Questo fa delle donne nere, contemporaneamente, l'indice dell'inferiorità della razza a cui appartengono e l'anticipazione vivente della sua prossima estinzione[111].
Lo storico (e figlio di un ex ricco proprietario di piantagione) Philip Bruce dedica due interi capitoli di un influente lavoro del 1889 alle donne nere, esaminando l'impatto della loro mancanza di senso morale sulla razza recentemente emancipata, e attribuendo alla loro ignoranza e insensibilità ai vincoli familiari patriarcali il principale ostacolo allo sviluppo di una vera coscienza della libertà negli ex schiavi. In un passaggio particolarmente significativo, Bruce commenta le ripercussioni della moralità corrotta delle madri nere sull'educazione delle figlie:

> …le loro madri, sistematicamente, non fanno nemmeno il tentativo di trasmettere loro quelle lezioni morali di cui hanno lo specifico bisogno in quanto appartenenti al sesso femminile; esse imparano a cucire in modo grossolano, a pulire, a stirare e a cucinare, sì, ma non viene inculcato loro alcun principio che le renda sollecite e risolute nel preservare la propria reputazione. La castità è una virtù che i genitori non sembrano ansiosi di promuovere e custodire nella figlia; ella non acquisisce mai la capacità di conservare in modo durevole il senso della propria personale purezza[112].

Speculazioni di questo tipo continuano a invadere la stampa popolare, le pubblicazioni universitarie, i trattati scientifici fino alla metà del secolo successivo, e puntualmente si accompagnano alla profezia di estinzione della razza, in stile perfettamente evoluzionista[113].
Gli uomini neri che partecipano al dibattito evoluzionista sul «problema Negro», a loro volta, contribuiscono significativamente ad alimentare l'immagine negativa della donna nera, trattandone i difetti morali come uno dei principali mali sociali che affliggono le comunità afroamericane in tutta la nazione.

2.2 Uomini e donne nere: evoluzione come subordinazione

In una recensione al testo di Hoffman sui «tratti razziali» del nero americano, il sociologo nero Kelly Miller si dice d'accordo con lui quando, partendo dall'idea che «le qualità morali che garantiscono la conservazione di una razza sono custodite nella sua componente femminile», ribadisce che «la causa più eclatante» del «degrado sociale dei Negri nelle città» è da identificare con «l'eccesso della presenza femminile rispetto all'elemento maschile della

---

[110] *Ivi*, pp. 181-182. Ancora una volta, è Herbert Spencer a essere invocato a supporto di questa affermazione. L'unione tra un uomo bianco e una donna nera è descritta con le sue parole, quando illustra i casi in cui «le relazioni sessuali sfavorevoli all'allevamento della prole, sia per numero che per qualità, devono tendere al degrado o all'estinzione»; oltre a fornire un esempio dell'«applicazione della condanna di Spencer della non-castità in quanto "tendente alla produzione di individui inferiori"» la quale, se dilagante, sarà «causa di decadenza della società». La citazione è in *ivi*, pp. 206-207, da H. Spencer, *The Principles of Ethics*, *Vol. II*, Londra, Williams and Norgate, 1893, p. 448.
[111] F. Hoffman, *Race Traits*, p. 331.
[112] P. A. Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*. New York, G.P. Putnam's Sons, 1889, pp. 11-12.
[113] Per un'ampia raccolta di estratti di questo dibattito nell'arco temporale tra l'ultimo decennio dell'Ottocento e il primo decennio del secolo successivo, cfr. B. Guy-Sheftall, *Daughters of Sorrow: Attitudes Toward Black Women,* 1880-1920. New York, Carlson Publishing, 1990, pp. 37-90.

popolazione», che è «rispecchiato dal gran numero di figli illegittimi», indice indiscutibile di «immoralità sociale»[114].

La recensione di Miller è inclusa nella prima pubblicazione della American Negro Academy, un'associazione culturale fondata nel 1897 da Du Bois e dal sacerdote episcopale Alexander Crummell con lo scopo dichiarato di assicurare alla razza nera il conseguimento del suo «bisogno primario»: la «civilizzazione»[115]. In questo periodo, il lessico evoluzionista inizia a dominare il campo discorsivo di politici, intellettuali, educatori e predicatori neri, nelle vesti di una particolare formazione ideologica modellatasi a metà del secolo a partire dal dibattito teologico sulla compatibilità tra cristianesimo e darwinismo[116]. Uno dei maggiori ispiratori di questa conciliazione è il teologo e pastore congregazionalista Henry Ward Beecher[117]. A seguito dell'incontro folgorante con Herbert Spencer negli anni Sessanta, Beecher proponeva un'applicazione progressiva della parola di Dio, la cui natura, secondo il suo punto di vista, consisteva nel manifestarsi evolutivamente, adattandosi alle variazioni di ciascuna epoca storica[118]. Negli ambienti intellettuali neri la quadratura tra teorie evoluzioniste, cristianesimo evangelico e retorica della civilizzazione trova un terreno favorevole, perché cuce una continuità con lo spiritualismo biblico della tradizione abolizionista, creando le condizioni per aggiornare il lessico settecentesco dell'universalismo dei diritti e introducendo una nuova chiave di argomentazione a sostegno dell'uguaglianza razziale, che i promotori dell'«elevazione della razza» (*racial uplift*) fanno coincidere con il vero significato del termine «civiltà».

Questo «evoluzionismo cristiano» mutua dal discorso dominante la stessa norma della spartizione dei ruoli sessuali sostenuta dai seguaci di Spencer come Bagehot. Quando lo stesso Crummell, in un noto opuscolo sulle «donne nere del Sud», scrive che per i neri l'agognata condizione di «civiltà in perpetua elevazione» può «essere conseguita solo grazie

---

114 K. Miller, *A review of Hoffman's Race traits and Tendencies of the American Negro*, in «American Negro Academy. Occasional Papers», n. 1, 1897, pp. 20; 31-32.

115Cfr. A. Crummell, *Civilization the Primal Need of the Race: The Inaugural Address*, in «American Negro Academy. Occasional Papers», 1897, n. 3. Cfr. su questo anche Da K. Glass, *Courting Communities: Black Female Nationalism and "Syncre-nationalism" in the Nineteenth Century*. Routledge, p. 81: «A popular assumption among black intellectuals in the 1890s was that leaders would help to guide the race towards "civilization.". […] Once blacks fully embraced the values of piety, frugality and self-discipline, they too could ascend the "racial hierarchy" which, in those days, was "understood in evolutionary terms". Embracing what Gaines describes as "bourgeois evolutionism", middle class black leaders assumed "authoritative role[s]" within black communities, performing their civilizing mission in every area of society. Elites committed themselves to "lifting" the masses as teachers, ministers, and military men in imperialist wars».

116 La famiglia Beecher è particolarmente nota negli Stati Uniti a metà del secolo anche per i nomi di Catherine Beecher e Harriet Beecher Stowe (sorelle del teologo abolizionista), entrambe politicamente attive nel dibattito sull'educazione delle donne e nella battaglia abolizionista e autrici di testi molto influenti, rispettivamente C. E. Beecher, *A Treatise on Domestic Economy: For the Use of Young Ladies at Home, and at School*. Londra, T.H. Webb & Company, 1843; e H. Beecher Stowe, *La capanna dello zio Tom*. Verona, Gribaudo, 2021. Per una ricostruzione dell'appropriazione del lessico evoluzionistico all'interno della battaglia per l'uguaglianza razziale a cavallo tra Otto e Novecento, cfr. K. Gaines, *Uplifting the Race*, pp. 82; 120; 121; 207. Sulla centralità della teologia nella costruzione del discorso politico sull'uguaglianza razziale, cfr. M. Mitchell, *Righteous Propagation: African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

117 Cfr. B.T. Lynerd, *The Purpose-driven Darwinist: Henry Ward Beecher and the Theology of Progress* in «Political theology», vol. 17, n. 1, 2016, pp. 47-72.

118 H.W. Beecher, *Evolution and Religion*. Fords, Howard & Hulbert, 1885, p. 15.

all'elemento femminile della razza», intende che si deve partire dalla restaurazione del ruolo delle donne, nella famiglia e nella società, in accordo con l'ordine patriarcale, di cui il pieno sviluppo di una civiltà evoluta esige la realizzazione: l'educazione industriale, giudicata limitante e brutalizzante per gli ingegni maschili, è invece ritenuta il fulcro necessario e sufficiente dell'istruzione femminile, la quale deve avere come unico scopo quello di produrre «ragazze pronte per essere spose degli onesti cittadini del Sud, degne matrone delle loro numerose famiglie»[119]:

> Se volete che la civiltà di un popolo realizzi i migliori elementi del suo essere […], tutti quegli elementi e quelle qualità dovete infonderle nelle donne di quel popolo. Ogni progresso che esclude il sesso femminile è una cosa effimera. Senza le donne, nessuna vera nazionalità, patriottismo, religione, cultura, vita familiare o vero status sociale è possibile. […] Una vera civiltà può dirsi realizzata solo quando la vita della donna raggiunge la sua perfezione, quando il suo intero essere è permeato di idee nobili, il suo gusto fine arricchito dalla cultura [...][120].

Facendogli eco, Du Bois, nel discorso di presentazione dell'ANA, afferma che l'«elevazione del popolo negro» richiede lo «sviluppo di una collettività di *uomini forti* e di *donne pure*»; questa antitesi tra forza maschile e purezza femminile sintetizza quanto hanno in comune i discorsi dei bianchi sulla responsabilità delle donne nere nell'estinzione della razza e i discorsi dei neri sul ruolo che dovrebbero rivestire per garantirne l'evoluzione[121]. Perché gli uomini avanzino nel movimento evolutivo, le donne devono rimanere immobili nel ruolo subordinato che permette loro di conservare al meglio la razza: riprodursi nel matrimonio ed essere mogli fedeli, regine solo nel regno domestico, istruite solo quanto basta per essere abili nella gestione dell'economia della casa. Tutto ciò che devia da questa prescrizione è principio di involuzione e di decadenza. L'altra faccia della «svalutazione» delle donne afroamericane è che i punti che ne delineano l'immagine demonizzata servono a tratteggiare, per converso, quello che dovrebbe essere il posto della donna di ogni colore nella società. Il denominatore comune di questi discorsi è l'assunzione che la funzione maschile dell'evoluzione si attiva solo se la parte femminile fa da complemento al progresso e all'azione dell'uomo con la sua sottomissione. La differenza tra questi discorsi è che i neri strumentalizzano e abbracciano l'ideologia patriarcale come mezzo privilegiato dell'*uplift*, dell'assimilazione e dell'integrazione all'interno di una società costruita su misura della razza dominante. I bianchi, invece, strumentalizzano la razza, o, più nello specifico, la gerarchia tra le razze, con lo scopo di offrire un monito alle donne della «razza dominante», su cui ricade una responsabilità civilizzatrice i cui doveri includono anche quello di distinguersi, di marcare le differenze rispetto donne delle razze subordinate. I neri, invece,

---

[119] A. Crummell, *The Black Woman of the South: Her Neglects and Her Needs. Woman's Home Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1883, p. 14. Per la posizione di Crummell sul rapporto tra educazione industriale ed elevazione degli uomini neri, cfr. Crummell, *Civilizarion*, pp. 14-16.

[120] A. Crummell, *Black Woman*, p. 14.

[121] W.E.B. Du Bois, *The Conservation of Races* in «The American Negro Academy. Occasional Papers», 1897, n. 2, p. 15. Sull'importanza che Du Bois dà alla restaurazione della norma patriarcale nella riqualificazione dei quartieri urbani neri nella sua opera sociologica *The Philadelphia Negro. A Social Study* (1899) e su come quello studio abbia in un certo senso posto le premesse perle successive speculazioni sul cosiddetto «matriarcato nero» cfr. K. Gaines, *Uplifting the Race*, cap. 6; P. Giddings, *When and Where I Enter. The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, New York, Harper & Collins, 1996, pp. 78 e sgg.

In entrambi i casi, l'effetto di questa specifica interpretazione sessuata dell'evoluzione è quello di rinsaldare il ruolo di subordinazione delle donne di tutte le razze: la disumanizzazione delle nere giustifica discriminazione, violenza e sfruttamento; l'idealizzazione delle bianche giustifica controllo, restrizione e reclusione in casa.

2.3 Donne bianche e donne nere: evoluzione come differenza

In questo periodo, alcune femministe bianche riabilitano il lessico evoluzionista proprio per contestare la separazione delle sfere e la gerarchia dei sessi che, attraverso di esso, gli uomini cercano di giustificare «scientificamente»[122]. Al World's Congress of Representative Women che si tiene a Chicago nel 1893 la leader suffragista Elizabeth Cady Stanton tiene un discorso dal titolo «The Civil and Social Evolution of Woman» in cui invoca Herbert Spencer e John Stuart Mill come prova «filosofica» dell'uguaglianza dei sessi. Stanton impugna l'argomento dell'evoluzione per reclamare il diritto di voto e la parità politica con gli uomini:

> Come si può accelerare l'evoluzione sociale e civile della donna? Solo attraverso un'educazione riguardo alla sua vera posizione nel mondo fisico e morale, ai suoi doveri e al suo destino. Queste opinioni sulle donne non sono basate sul sentimentalismo […], ma si fondano sulla solida base della filosofia e dell'etica. Herbert Spencer e John Stuart Mill, i più grandi filosofi del nostro tempo, trovano che le donne siano strutturalmente il contrario degli uomini. La botanica e la biologia, viceversa, dimostrano che la differenziazione dei sessi è un passo secondario nello sviluppo; la donna deve pertanto essere portata a un comune denominatore con l'uomo ed essere considerata invariabilmente come un essere umano[123].

Tali versioni critiche dell'evoluzionismo, però, non sono mai mobilitate dalle bianche per contestarne la radice razzista; spesso, anzi, la tassonomia che ordina la scala dei gradi di femminilità in base alla razza, già contestata a loro tempo da Maria Stewart e Sojourner Truth, è usata come leva per far risaltare la dignità morale e le potenzialità civilizzatrici della donna bianca «perbene» contro la «decadenza sociale e morale» della donna nera. *The Negro Woman: Social and Moral Decadence* è titolo di un breve saggio pubblicato dalla rivista evoluzionista «Outlook» nel 1904 con la firma di una certa Eleanor Tayleur[124]. In questo testo, l'autrice dà

---

[122] C. Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo.* Pisa, Edizioni ETS, 2023, pp. 149-161; L. Newman, *White Women's Rights,* pp. 22-56; P. Persano, *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi* in «Scienza & Politica», vol. 68, n. 54, 2016.

[123] Dall'intervento di Elizabeth Cady Stanton trascritto in M. W. Sewall (a cura di), *The World's Congress of Representative Women: A Historical Résumé for Popular Circulation of the World's Congress of Representative Women, Convened in Chicago on May 15, and Adjourned on May 22, 1893, Under the Auspices of the Woman's Branch of the World's Congress Auxiliary*. New York, Rand McNally, 1894, p. 328-329. D'ora in poi *WCRW*.

[124] «Outlook» è una rivista fondata nel 1867 da Henry Ward Beecher con il nome di *Christian Union*. Nel 1893 Beecher ne affida la guida al suo allievo Lawrence F. Abbott, noto teorico evoluzionista. Sotto sua la guida la rivista, che quando è nata aveva al centro soprattutto temi religiosi, si laicizza notevolmente e cambia nome. Negli anni in cui esce l'articolo di Tayleur, «Outlook» è una rivista dall'ampia circolazione. È significativo che sia proprio la rivista di Abbott a pubblicare l'autobiografia di Booker T. Washington, che esce nel 1902 con il titolo *Up from Slavery: An Autobiography*. La scelta di pubblicare Washington fa riflettere, sia per l'indicazione che fornisce sulla posizione del settimanale e del suo editore sul «problema Negro» – Du Bois chiama Washington il «Grande Accomodatore» (W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*. Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903, p. 30); Cooper lo

un quadro delle condizioni di ingiustizia e marginalizzazione che caratterizzano la posizione delle donne nere nella società statunitense, ormai mezzo secolo dopo l'abolizione definitiva della schiavitù. L'importanza di questo tema è ricondotta alla sua pertinenza con un problema che riguarda la nazione intera, per la quale, all'inizio del Ventesimo secolo, la «questione della razza» costituisce ancora una delle questioni più complicate e urgenti da affrontare: significativamente, il nodo di questa questione è individuato nella trattazione dello status morale e sociale delle donne, in quanto Tayleur convoca l'argomento della maternità come «sorgente» al di sopra della quale «nessun popolo può elevarsi»: questo «assioma», che vale per le donne di tutte le razze, vale necessariamente anche per le donne nere, ed è per questo significato fondamentale attribuito alle facoltà riproduttive ed educative proprie della femminilità che «la donna negra […] è il perno attorno al quale ruota l'intera questione della razza»[125]. Tayleur dà un ritratto ambivalente della «donna nera di oggi»: da una parte, la descrive come un essere mostruoso e inclassificabile, letteralmente il «Frankenstein» della civiltà americana, «la creatura più sfortunata e peccaminosa al mondo; vittima dell'eredità [della razza], delle condizioni sociali, dell'ambiente circostante – vero e proprio giocattolo del destino – […] con la mente di un bambino e le passioni di una donna […] priva di raziocinio e conoscenza, priva di qualsiasi desiderio che non sia sensuale, priva di ambizioni e di qualsivoglia aspirazione»[126]. Dall'altra, Tayleur ammette che la donna nera è «doppiamente condannata dal suo colore e dal suo sesso», e che tale condanna la espone a «tutti i tipi di ingiustizia della società», perché è «tagliata fuori dai privilegi di cui gode la donna bianca da coloro con i quali condivide lo stesso sangue» e, allo stesso tempo, le sono negate le «opportunità disponibili per l'uomo bianco da coloro che sono del suo stesso sesso»[127]. Tuttavia, nonostante le ingiustizie causate da fattori esterni e irraggiungibili dal suo controllo, la donna nera è comunque reputata responsabile della sua posizione di «vittima» della società, perché non ha saputo essere all'altezza dei benefici derivati dall'emancipazione:

> Nessuna donna al mondo ha attraversato una trasformazione tanto radicale come quella che osserviamo tra le donne negre a partire dalla Guerra civile […]. L'aspetto tristemente significativo di questo cambiamento è che esso non è stato per il meglio, ma per il peggio[128].

---

definisce sprezzantemente «il leader nero del pensiero bianco americano» (A. J. Cooper, «Angry Saxons and Negro Education» in C. Lemert, E. Bahm (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper: Including* A Voice from the South *and Other Important Essays, Papers, and Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, pp. 259-262, p. 259) –, ma anche per via della retorica spiccatamente individualista ed evoluzionista di cui è impregnato il testo. Il tema ricorrente del racconto autobiografico di Washington è l'idea che il razzismo non può essere una giustificazione per i neri per essere poveri o emarginati; che chi vuole farcela se si dà da fare ce la fa, e la sua riuscita sarà il premio della natura ai suoi sforzi di resistere ed eccellere nella lotta per la sopravvivenza, mentre chi resta indietro dimostra con il suo fallimento di essere costituzionalmente destinato all'esilio economico e sociale, cosa che non ha niente a che fare con la razza e con il colore. Washington sostiene anche che la schiavitù sia stata un male necessario, un disegno provvidenziale benevolo che ha reso possibile per le stirpi degli africani deportati l'incontro salvifico con la razza bianca.

[125] E. Tayleur, *The Negro Woman: Social and Moral Decadence* in «Outlook» vol. 76, n. 30, 1904, pp. 266-71, p. 266.

[126] *Ivi*, p. 270.

[127] *Ivi*, p. 267.

[128] *Ibid.*

Il momento dell'emancipazione, secondo Tayleur, segna infatti l'inizio dell'inesorabile processo di degrado e ulteriore involuzione che è sul punto di rovinare definitivamente le donne nere e la razza nella sua totalità. Il motivo è che lo scioglimento del vincolo di proprietà dai padroni bianchi ha separato definitivamente le donne nere dall'unica possibile fonte di purificazione e civiltà che abbiano mai avuto la benedizione di sperimentare: ovvero, una «vita a stretto contatto con la donna bianca»[129]. È infatti nel contatto con le donne della «razza dominante» che è individuata l'unica possibilità che le nere hanno di sfuggire alla decadenza. Lontane dall'influenza benefica delle donne bianche, le donne nere avrebbero abbandonato l'antico e naturale senso di reverenza nei confronti dell'autorità che hanno coltivato sotto la schiavitù e si sarebbero adagiate sulle piume di una vita all'insegna della pigrizia e della vanità, in un ridicolo scimmiottamento delle «*ladies*» che una volta rispettavano come padrone[130]. Questa malattia del rifiuto del lavoro e dell'adattamento alle norme della società che secondo Tayleur infesta senza eccezioni la mentalità delle donne nere è persino interpretata come una forma di «vendetta», con cui esse intendono colpire «le fondamenta stesse della struttura politica e sociale» che le rende così disgraziate. Lo stesso vale per la tendenza alla promiscuità sessuale sfrenata da cui nessuna donna nera è esente; lo stesso vale, analogamente, per l'unanime mancanza di rispetto nutrita nei confronti della sacralità della famiglia e dei suoi vincoli. Afferma Tayleur che «il problema più urgente di questo momento storico è capire come risvegliare questa gigantessa in letargo al senso delle sue responsabilità», e chi potrebbe svolgere al meglio questa missione se non la donna bianca[131]? Di più, la salvezza della donna nera dall'estinzione costituisce addirittura l'essenza della «missione della donna bianca di questo paese»[132]. Non si può pensare che sia la stessa donna nera a prendersi carico della propria evoluzione, né tantomeno pretendere che le sue speranze possano essere riposte negli uomini neri. L'uomo nero, oltretutto, ha la sua parte in questo totale caos morale che a questo punto coinvolge tutta la razza: egli manifesta infatti una «completa assenza di senso del dovere quando si tratta di prendersi cura di sua moglie e dei suoi figli» e naturalmente questo «peso grava sulle spalle della donna». Ancora una volta, l'indice dell'inferiorità razziale è ricondotto allo scollamento (presunto) dalla norma patriarcale della suddivisione dei compiti familiari: «[n]essun'altra razza al mondo», afferma Tayleur per addurre la prova decisiva della gravità del degrado morale delle famiglie nere, «presenta un numero tanto alto di uomini mantenuti dalle donne come la razza negra»[133]. Tuttavia, molto più che lo status sociale e morale degli uomini neri, è quello delle donne, in quanto «sorgente» della razza, a essere considerato della massima importanza, perché, se «la sorgente […] è impura, se l'ammorba un male tanto fisico quanto morale, se è corrotta dagli striscianti desideri della carne, la razza è condannata alla sua fine: la morte e la decadenza hanno apposto il loro sigillo al di sopra di essa»[134].

Un articolo comparso, sempre nel 1904, sul giornale «The Independent» con la firma di una «donna bianca del Sud», parte da un presupposto analogo, quando disquisisce sulla sicura correlazione tra la presunta diffusa aggressività sessuale degli uomini neri e l'immoralità delle

---

129 *Ibid.*
130 *Ivi*, pp. 268-269.
131 *Ivi*, p. 270.
132 *Ivi*, p. 267.
133 *Ivi*, p. 268.
134 *Ivi*, p. 266.

loro donne. L'autrice sostiene che, dal momento che «se la madre di un uomo, sua moglie e le sue figlie sono donne immorali non può esserci spazio nella sua natura corrotta per l'aspirazione all'onore e alla virtù», l'origine della «depravazione morale» degli uomini non può che avere origine nella cattiva influenza delle donne. La premessa del ragionamento della «donna bianca del Sud», evidentemente, costituisce un'ovvietà talmente riconosciuta che non ha neanche bisogno di essere argomentata: che le «donne negre virtuose» siano una creatura della quale è impossibile anche solo immaginare l'esistenza[135]. La sentenza che sigilla la conclusione di Tayleur, perlomeno, nutre qualche speranza nella «soluzione del problema della razza», a patto che esso parta dalla «casa», perché è da lì che inizia «il vero progresso di un popolo»[136].

Se, da una parte, sia il testo di Tayleur, sia quello «donna bianca del Sud», dimostrano l'ampia ricezione dell'evoluzionismo, da parte delle donne, come strumento per politicizzare lo spazio domestico, rifiutando la sua definizione maschile – che lo concepisce esclusivamente come la sfera separata e inferiore della stasi conservativa della riproduzione – e facendone luogo evolutivo, esse dimostrano anche che esso si presta a essere strumento di decisione, sulla base del colore della pelle, su quali donne abbiano accesso a questo spazio e a quali questo accesso sia negato. Né Tayleur né la «donna bianca del Sud» concepiscono la possibilità che le donne nere possano elevarsi autonomamente – o elevarsi affatto – dal loro degrado sociale e morale. Il riconoscimento, da parte di Tayleur, della «doppia condanna» che opprime le donne nere è, più che una chiave di lettura della loro oppressione, un indicatore dell'irrimediabilità del loro status sociale: l'ammissione del ruolo che le «condizioni sociali» hanno nel contribuire alla «decadenza sociale e morale» delle donne afroamericane non fa loro nessuno sconto e non le esime dall'essere definite attraverso il lessico dell'involuzione e dell'inferiorità. Tuttavia, va anche dato conto del fatto che, prima di *A Voice from the South*, sarebbe stato impensabile un ragionamento del genere da parte di una «*lady*» bianca. Sono Anna Julia Cooper e il lavoro politico collettivo delle donne nere dopo di lei che aprono la strada al riconoscimento della qualità sociale della «doppia condanna» della «negrezza» e della «femminilità» come caratteristica della condizione di oppressione delle donne nere, contraddicendo la visione che, per la maggior parte del secolo, ha incessantemente attribuito tale condizione a un dato di inferiorità naturale[137]. Verso la fine del secolo, infatti, le donne nere iniziano a contestare il discorso dominante sulla loro moralità sessuale, in primo luogo prendendo collettivamente parola su di sé per difendere a spada tratta la propria «purezza morale». Poi, appropriandosi della retorica sulla centralità evolutiva della casa e dell'influenza delle donne, e contemporaneamente denunciando i continui attacchi a quella «purezza» da parte un sistema che le opprime sia per il loro colore, sia per il loro sesso – attacchi che rendono loro impossibile essere donne moralmente integre in grado di purificare le loro case dal vizio che ne ostacola l'evoluzione. Nel discorso politico delle donne nere in questi anni si mostra il rovescio dell'interpretazione delle femministe bianche della politicizzazione della casa come luogo evolutivo: per loro, politicizzare lo spazio domestico significa anche individuare le condizioni che rendono impraticabile la loro azione

---

135 *Experiences of the Race Problem. By a Southern White Woman* in «The Independent», vol. 54, 17 marzo 1904, p. 593.
136 E. Tayleur, *The Negro Woman*, p. 270.
137 *Ivi*, p. 267.

evolutiva al suo interno. Si mostra, cioè, il fatto che alla radice dei limiti posti alla facoltà di esercitare propriamente la loro «influenza» come donne non c'è, come affermano i discorsi scientifici e pseudoscientifici interni al dibattito sull'evoluzionismo, un difetto della loro costituzione biologica; bensì, argomentano le afroamericane, la causa va ricercata in una serie di fattori storici e sociali, quali lo svilimento della loro femminilità conseguito in due secoli e mezzo di schiavitù e il regime di oppressione che l'eredità della schiavitù continua a imporre sulla loro vita anche dopo la sua abolizione. Militanti afroamericane come Anna Julia Cooper, Josephine St. Pierre Ruffin, Mary Church Terrell, Fannie Barrier Williams e molte altre iniziano a sostenere apertamente che il loro stato di «degrado sociale e morale», come lo avrebbe definito Eleanor Tayleur, non dipende da una strutturale incapacità di elevarsi, ma dalle barriere che la società razzista e sessista innalza tra loro e la stessa possibilità dell'elevazione. Affermano che radice della corruzione dell'«influenza femminile» delle donne nere proviene dal peculiare prodotto della simultaneità di segregazione razziale e dominio maschile sulla loro vita, che compromette il progresso della razza alla sua radice, facendo sì che le donne, che attraverso la filiazione sono il tramite primario della conservazione e dell'elevazione della razza, siano escluse dall'accesso all'istruzione, sfruttate in lavori sottopagati, violentate impunemente dagli uomini bianchi, avvilite dagli uomini neri ed emarginate dalle donne bianche. E non si limitano a questo, ma, a partire da questa posizione, rifiutano tanto di essere ritratte come donne dalla femminilità incompleta, sia di essere relegate allo status di «vittime» bisognose dell'aiuto delle donne bianche per progredire. L'impiego del concetto di influenza femminile, proseguendo la linea di riflessione inaugurata da Maria Stewart, diventa uno snodo molto importante nelle risposte elaborate dalle donne per fare fronte alla sfida posta dalle profezie di estinzione razziale: dalla specifica necessità di contraddire le condanne di immoralità e antisocialità, le donne nere affermano che la sopravvivenza e il progresso di una razza devono passare attraverso l'intervento delle loro donne, dando luogo a un'ondata di discussioni collettive che proliferano tra le militanti sul ruolo centrale delle donne nella rigenerazione e nel progresso della razza.

3. La loro voce. La parola delle donne nere su sé stesse è la parola per tutta l'umanità

3.1 Pregiudizio razziale e autodefinizione nel discorso politico delle donne nere

Nel 1895, quando la militante afroamericana Josephine Saint Pierre Ruffin convoca la prima assemblea nazionale dei club femminili afroamericani, afferma che il motivo di tale convocazione è la necessità di protestare contro il fatto che «per anni, le donne sudiste si sono opposte all'ammissione delle donne di colore in qualsivoglia organizzazione nazionale sulla base dell'immoralità di queste ultime». Nell'introdurre i lavori dell'assemblea, Ruffin ricorda il ruolo che le donne nere hanno storicamente rivestito nella battaglia contro il pregiudizio razziale, e ribadisce la specificità del contributo che la loro influenza ha dato e deve continuare a dare alla lotta per l'uguaglianza razziale a partire dal governo morale della famiglia e della casa, invitando le donne a sottoporre a una discussione collettiva molti dei temi che già Maria Stewart aveva affrontato, isolata, ormai mezzo secolo prima:

> […] Dobbiamo parlare non solo di quelle cose che sono di vitale importanza per noi in quanto donne, ma anche delle cose che rivestono un interesse particolare per noi come

> donne di colore, come l'educazione dei nostri bambini, l'apertura di scuole per i nostri ragazzi e le nostre ragazze, come possiamo prepararli alle professioni, come trovare posizioni lavorative accessibili e adatte a loro, cosa che possiamo ottenere soprattutto attraverso l'educazione morale della razza con la quale ci identifichiamo, la nostra elevazione mentale e il nostro sviluppo fisico, la formazione domestica così necessaria da parte nostra perché li prepariamo a misurarsi con le difficili condizioni a cui la vita li mette di fronte, come sfruttare al meglio le nostre opportunità[138].

La conferenza prelude all'atto di fondazione della National Association of Colored Women, che nasce l'anno successivo a Washington DC dalla fusione tra la National Federation of Afro-American Women, lo Woman's Era Club di Boston, e la Colored Women's League of Washington DC[139]. L'associazione, che adotta come motto la frase «la battaglia per le donne è la battaglia per la razza», entro il 1899 conta l'adesione di 300 club in tutto il paese[140]. In particolare, l'evento scatenante dell'appello di Ruffin è la circolazione di uno scritto del giornalista James W. Jack, presidente della «Missouri Press». In risposta a una lettera di un membro della English Anti-Lynching League che chiedeva il supporto dei giornalisti americani nella battaglia contro il linciaggio in occasione di una visita di Ida Barnett-Wells nel Regno Unito, il giornalista scriveva:

> I Negri in questo paese sono del tutto privi di ogni senso di moralità. Di morale non sanno nulla, salvo quello che imparano quando vengono colti nella flagrante violazione della legge e vengono puniti di conseguenza […]. A quel punto, non sono neanche in grado di considerare la prigione una disgrazia; anzi, quasi si vantano delle divise a righe che fanno loro indossare. Quanto alle donne, tutte hanno queste caratteristiche: sono prostitute, ladre e bugiarde per natura. Se prendiamo in considerazione solo questa zona, è probabile che su 200 donne a stento ce ne siano una dozzina di virtuose, semplicemente nel senso che *non sono quotidianamente occupate a derubare la gente bianca*[141].

Così, nel 1895 Josephine St. Pierre Ruffin, in qualità di presidente del Woman's New Era Club di Boston, lancia un appello ai club femminili neri locali di tutta la nazione affinché si riuniscano sull'onda dell'indignazione e della rabbia risvegliate dalle parole di Jacks, che non sono altro che la sintesi della diffusa narrazione oltraggiosa dell'immagine delle donne nere che continua a essere graniticamente presente nella cultura americana come eredità della schiavitù. «Troppo a lungo siamo rimaste in silenzio di fronte alle accuse ingiuriose e blasfeme che ci sono state rivolte» dichiara Ruffin: «arrivate a questo punto», prosegue, «non possiamo aspettarci che qualcuno ci assolva da queste accuse finché noi stesse non ci impegniamo smentirle». Di fronte alle accuse di Jack, esprime l'auspicio per lo schieramento di un «esercito di donne pronte a battersi per la loro purezza e per il loro valore intellettuale» e a «rompere il silenzio» nel quale le nere hanno fino a quel momento ascoltato le accuse

---

138 *Address of Josephine Ruffin President of the Conference* in «Women's Era», vol. 2, n. 5, agosto 1895, pp. 13-15, p. 15.

139 Il club di Boston ha anche un giornale omonimo, fondato nel 1894 dalla stessa Ruffin. La pubblicazione si presenta come «una rivista mensile dedicate agli interessi delle donne; alla questione dell'uguaglianza politica; al suo progresso educativo, industriale e in generale alla sua elevazione su tutti i fronti» cit. *Woman's Era*, Sept. 1895, 1, no. 5.

140 *Address of Josephine Ruffin*, p. 14.

141 Cit. in L. O. McMurry, *To Keep the Waters Troubled: The Life of Ida B. Wells*. New York, Oxford University Press, 2000, p. 245.

rivolte contro di loro. Le «accuse ingiuriose e blasfeme» che pendono sulle donne nere americane le ritraggono come l'inghippo negli ingranaggi del progresso della civiltà anglosassone, pericolo sociale, tentazione sessuale per i bianchi, rischio di estinzione per i neri, simbolo della depravazione, della passività e dell'irresponsabilità morale. Le parole di Ruffin a esprimono l'obiettivo del nascente movimento femminista nero: difendersi da queste accuse, autodefinirsi contro queste definizioni, e allo stesso tempo agire sulla base del riconoscimento di come esse siano all'origine di un pregiudizio razziale che occlude loro la possibilità di elevarsi, rendendo accettabile e legittimando la loro subordinazione e il loro sfruttamento. Le donne convocate sono quindi esortate a perseguire con ferma determinazione lo scopo di dimostrare «al mondo ottuso e diffidente» che le loro «aspirazioni» e i loro «interessi» sono «esattamente gli stessi di tutte le altre le donne virtuose dotate di ambizioni»[142].

L'importanza della rappresentazione e dell'immagine per le donne nere a quest'altezza storica va letta nella cornice della battaglia per l'«elevazione razziale», all'interno della quale, a un trentennio dal Proclama di emancipazione, vige ancora una dose di ottimismo sufficiente per interpretare il razzismo come una questione di ignoranza dei bianchi, che li induce ad associare indebitamente l'idea del nero all'idea dell'inferiorità. È in questo senso che il modo più comune di riferirsi all'oppressione razziale in questi anni da parte dei militanti è nei termini del «pregiudizio»: la riduzione delle cause del sistema di dominio razzista a un problema conoscitivo dà la misura di come coloro che lo combattono siano pervasi dalla fiducia che l'unico ostacolo che li separa dalla risoluzione del conflitto razziale sia la trasformazione della percezione che la società bianca ha del nero; insomma, che la chiave della soluzione del problema razziale sia l'inversione del segno di questo pregiudizio[143]. Si argomenta che è da questo pregiudizio, eredità della schiavitù, che discendono le disparità economiche, i linciaggi, le violenze sessuali, l'ingiustizia educativa. Già all'inizio degli anni Trenta, Maria Stewart esprimeva preoccupazioni simili, affermando l'importanza dell'educazione dei neri nella loro liberazione e invocando la massima – centrale per l'ideologia del *racial uplift* – secondo la quale «sapere è potere»[144]. L'altissima concentrazione di sforzi diretti al miglioramento della qualità dell'educazione e all'espansione delle possibilità di accesso a essa, specialmente negli Stati del Sud; l'insistenza sulla crescita culturale degli individui; l'insistenza, soprattutto, sulla moralizzazione della vita familiare degli individui: sono tutte derivazioni di questa idea fondamentale che bisogna costruirsi un'immagine

---

142 *Address of Josephine Ruffin*, p. 14.

143 F. W. Gage, *The Negro Problem*, pp. 89 e sgg.; W. E. B. Du Bois et al., *A Symposium on Race Prejudice* in «The International» Vol. 4 n. 2, 1911, pp. 29-31; F. J. Grimké, *Christianity and Race Prejudice: Two Discourses Delivered in the Fifteenth Street Presbyterian Church, Washington, D.C. May 29th, and June 5th, 1910*. New Haven, Yale University Library, 1910.

144 Cfr. M. Stewart, «Mrs Stewart Farewell Address to Her Friends in the City of Boston (September 21,1833)», p. 68: «Dobbiamo diventare un popolo altamente rispettabile; oggi noi stessi ci consideriamo, sì, rispettabili, ma dobbiamo arrivare a distinguerci per la nostra elevata intelligenza. Come? Cercando di convincere il mondo, attraverso i nostri sforzi, […], che da parte nostra non ci manca niente a parte le opportunità. Senza questi sforzi, non saremo mai un popolo, né lo saranno i nostri eredi dopo di noi…Al giorno d'oggi siamo considerati una delle razze più degradate sulla faccia della terra. È inutile che continuiamo a starcene qui con le mani in mano a prendercela con i bianchi, perché non sarà di certo questo a elevarci».

«rispettabile» per abbattere il pregiudizio razziale[145]. In quest'epoca, molte delle più note personalità politiche maschili nere hanno il profilo dell'intellettuale. Due uomini agli antipodi come Booker T. Washington e William E. B. Du Bois sono accomunati dal fatto che, con diverse sfumature, sono entrambi mossi dalla convinzione che dalla salvezza dell'immagine della razza dipenda, in ultima analisi, la salvezza della razza stessa: per entrambi, «elevazione della razza» significa costruzione di una «rispettabilità razziale»[146].

Nel momento in cui questa convinzione viene assorbita anche dalle donne della razza, esse ne fanno emergere due aspetti nuovi. Da una parte l'aspetto, strettamente legato ai discorsi su *racial uplift* e rispettabilità, dell'avvertimento dell'urgenza dell'autodefinizione, dettata dal riconoscimento del peso del disprezzo generato da un'immagine di sé ideologicamente manipolata sui rapporti materiali tra razze in una società razzista, di cui le donne, attraverso la loro presa di parola, mettono in mostra la determinazione sessuata. A farsi portavoce di questo discorso sono soprattutto donne afroamericane della classe media che progressivamente iniziano a ragionare sull'ideale domestico della «vera femminilità» parallelamente al principio dell'«autodifesa razziale», cioè della difesa dell'immagine e dell'orgoglio della razza[147]. L'operazione dell'autodefinizione si esprime quindi nella rivendicazione della «purezza morale» delle donne nere contro il pregiudizio intorno alla loro moralità che, come si è visto, in questa fase si costruisce anche scientificamente attingendo alle categorie dell'evoluzionismo, fino a modellare i discorsi degli stessi militanti afroamericani. Ma il fulcro dell'operazione dell'autodefinizione è la messa allo scoperto delle condizioni sociali che impediscono alle donne nere di conservare la purezza e l'integrità morale necessarie a elevare la loro razza. La donna nera deve difendersi dalle accuse di disumanità e di inferiorità che riceve dalla cultura razzista e dalle accuse di immoralità che riceve dalla cultura patriarcale: la riflessione sulla qualità peculiare del pregiudizio razziale rivolto alle donne nere che, in quanto nere e in quanto donne, rende le catene con cui le avvince doppiamente forti, innesca la riflessione sulle modalità di cooperazione e interdipendenza tra ordine razzista e ordine patriarcale, e, di qui, sui punti di contatto tra

---

[145] Cfr. nota 68.

[146] Il punto della controversia tra Du Bois e Washington è la divergenza proprio sul nodo dell'educazione. Washington ritiene che l'integrazione dei neri nella società bianca debba passare per una fase di subordinazione, e che la chiave educativa di questo progetto di uguaglianza segregata, debba consistere nella concentrazione degli sforzi sull'educazione industriale e sui lavori di manodopera non qualificata in scuole apposite, senza pretendere di sconfinare nel campo dei bianchi. È famosa l'immagine proposta nel suo celebre discorso ad Atlanta nel 1895, dove dichiara che «le due razze, pur rimanendo separate come le dita, possono essere solide e forti come una mano»: intendendo che, pur mantenendo separate le vite sociali dei bianchi e dei neri, ciascuna razza può contribuire secondo la sua posizione al benessere economico della nazione. Per Du Bois, invece, la chiave dell'integrazione consiste nell'approssimazione allo «standard bianco» dal punto di vista culturale, pur mantenendo un'identità nettamente distinta da quella bianca attraverso la difesa dell'orgoglio razziale, ma tentando comunque ottenere le stesse opportunità lavorative e di carriera dei bianchi istruiti, attraverso l'educazione liberale, l'ingresso nelle università, la creazione di club per la promozione del lavoro intellettuale dei neri. Cfr. su questo D. P. Alridge, *The Educational Thought of W.E.B. Du Bois: An Intellectual History*. New York, Teachers College Press, 2008; B. Hagen, *Booker T. Washington and His Idea of Industrial Education at Tuskegee Institute*. Monaco di Baviera, GRIN Verlag, 2004.

[147] C. Tate, *Domestic Allegories of Political Desire: The Black Heroine's Text at the Turn of the Century*. New York, Oxford University Press, 1993, p. 4.

movimento per i diritti dei neri e movimento per i diritti delle donne. Tale riflessione si salda alla presa di coscienza che almeno due passaggi fondamentali sono necessari per la loro liberazione: il riscatto dalla gerarchia patriarcale che attraversa anche la «linea del colore», e lo sradicamento del razzismo che divide la solidarietà femminile in fazioni razzialmente connotate. Inizia a essere problematizzato il fatto che sia inaccettabile che a corroborare tale svalutazione siano anche gli uomini neri, a cui le lega la comunanza dell'esperienza dell'oppressione razziale, e le donne bianche, che come loro sperimentano l'oppressione sessuale. Perciò le donne nere iniziano a lavorare insieme anche per imporre con forza la propria presenza a due dei maggiori movimenti di riforma del secolo: quello per i diritti dei neri e quello per i diritti delle donne, da entrambi i quali sono «ignorate o non riconosciute» – per usare le parole di Cooper –, dagli uomini nel primo caso e dalle bianche nel secondo. Il secondo aspetto, dunque, prende le mosse dalla riflessione sull'infondata stigmatizzazione della moralità delle donne nere per approdare alla riflessione sull'essenza della società americana come costitutivamente razzista e patriarcale, e dà luogo all'articolazione di un discorso critico sulla stessa costituzione della democrazia statunitense.

La storia politica delle donne nere, come si è visto, inizia con l'impegno a fianco degli uomini nella campagna per l'abolizione della schiavitù, nella battaglia per l'«elevazione della razza» e nell'azione collettiva mirata a promuovere il progresso intellettuale e morale delle altre donne sotto forma di club e associazioni di temperanza. La novità della fine del secolo è il recupero della tradizione dell'attivismo basato sull'interpretazione dei discorsi generati dai concetti di «influenza femminile» e «vera femminilità» come punto di partenza per l'articolazione vocale e pubblica del nesso tra oppressione sessuale e oppressione razziale. Il discorso politico che si costruisce a partire da questo processo emerge per la prima volta in una dimensione collettiva ancora prima della convocazione, da parte di Ruffin, della prima assemblea delle associazioni femminili nere a Boston, quando sei donne afroamericane, tra cui la stessa Cooper, vengono chiamate a parlare al World's Congress of Representative Women nel 1893 a Chicago. Qui, le voci singole che fino a questo momento hanno sporadicamente parlato in nome della «donna nera» diventano una voce corale, che per la prima volta si confronta con un contesto in cui il punto di sovrapposizione tra «questione femminile» e «problema della razza» viene affrontato e discusso su una scala che si pretende «mondiale». Anna Julia Cooper, Fannie Barrier Williams, Sarah J. Early, Hallie Q. Brown, Fannie Jackson Coppin e Frances E. W. Harper sono intellettuali, educatrici, militanti afroamericane che si presentano al grande congresso delle donne con la richiesta di «essere valutate e riconosciute» per quello che è il loro «vero valore», e procedono a definire alcuni problemi politici fondamentali che essere donne nere comporta in una società razzista e patriarcale, davanti a un pubblico di donne bianche che si considerano l'avanguardia globale dei movimenti per la liberazione femminile[148]. La loro partecipazione all'evento non è una concessione delle organizzatrici bianche, ma il frutto di una lunga battaglia politica.

[148] *WCRW*, p. 707.

3.2 Le donne nere al World's Congress of Representative Women

Secondo le sue organizzatrici, il World's Congress of Representative Women riunisce quella che è «senza alcun dubbio l'assemblea femminile più grande e più rappresentativa mai occorsa in questa o in qualsiasi altra nazione»[149]. Il contesto in cui il congresso ha luogo è quello della Chicago World's Fair che si tiene a Chicago dal 5 maggio al 31 ottobre 1893: una monumentale esposizione concepita per celebrare la civiltà americana e ripercorrere i suoi progressi dall'arrivo di Cristoforo Colombo sul continente quattrocento anni prima. Per l'epoca si tratta di un avvenimento senza precedenti in termini di risonanza e partecipazione (è stata stimata un'affluenza di circa venti milioni di visitatori da tutto il mondo). La grandiosità dell'evento e la messa in campo di una rappresentazione dei traguardi morali e materiali della nazione statunitense in cui l'uomo bianco figura come unico agente del «progresso», rendono l'organizzazione della Chicago World's Fair un campo di battaglia per i militanti del movimento per i diritti dei neri e di quello per i diritti delle donne[150]. La struttura della fiera, infatti, svela una concezione della nazione, della civiltà e del progresso razzialmente e sessualmente ben precisa, escludendo per intero dalla messa in mostra – letteralmente – della storia degli Stati Uniti qualunque soggetto che non abbia le prerogative della maschilità e della bianchezza, e sollevando così un'ondata di polemiche sulla loro connotazione razzista e patriarcalista da parte dei neri (uomini) e delle donne (bianche) – ma separatamente. Le polemiche di entrambi i fronti, tuttavia, sono incentrate sullo stesso punto: in ciascun caso si intende evidenziare che gli organizzatori della fiera (tutti uomini e tutti bianchi) non hanno messo in conto che i concetti di civiltà, di civilizzazione e di progresso si stanno espandendo ben oltre la loro visione ristretta che li vorrebbe confinati alla loro esclusiva. Da una parte, c'è la polemica nera: l'esclusione della componente afroamericana della nazione dal padiglione centrale, la cui stessa denominazione – *White City* – diventa bersaglio di un'ironia amara, è il motore di una mobilitazione di intellettuali in vista come Frederick Douglass e Ida Barnett-Wells, autori di un opuscolo dal titolo *The Reason Why the Colored American is not in the Columbian World's Exposition*. Il breve testo, che ha un'ampia circolazione, è una considerazione indignata su come la fiera di Chicago sollevi il velo dell'ipocrisia americana sulla sua pretesa natura democratica. Sia perché rimuove i progressi dei neri dal novero delle conquiste significative della storia nazionale, sia perché il razzismo continua a connotare in modo essenziale il funzionamento della società statunitense, scavando profonde differenze in un popolo che si reputa fatto di individui liberi e uguali e gettando un'ombra sull'aura scintillante che riveste la stessa nozione di «progresso» esibita dagli organizzatori della fiera. Gli afroamericani vedono nell'assenza di rappresentazione degli avanzamenti degli ex schiavi a un trentennio dall'emancipazione un'occasione mancata per esporre la storia della prima generazione dei liberi, e intervengono per mettere in luce le contraddizioni tra le dichiarazioni di progresso democratico e la forza persistente dell'idea che esista una classe di individui migliore e più meritevole di diritti di un'altra, che esista una divisione incolmabile tra la razza dominante e progredita e la razza subordinata e arretrata. Mentre Frederick Douglass firma la prima sezione del testo, in cui elenca le discrepanze tra gli ideali democratici di cui la nazione americana si fregia e tutte le forme di violenza

---

[149] *Ivi*, p. v.

[150] Cfr. G. Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago, University of Chicago Press, 1995, pp. 31-45.

istituzionale e informale che caratterizzano l'esistenza dei neri, Ida Barnett-Wells mette il fulgore della «Città Bianca» a contrasto con l'oscuro e sanguinoso orrore dei linciaggi al Sud[151]. Nonostante le proteste, i neri vengono esclusi sia dai quadri più alti dell'organizzazione, sia dalla possibilità di avere uno spazio di rappresentanza all'interno della fiera come cittadini statunitensi. A Frederick Douglass viene affidata la cura del padiglione dedicato ad Haiti, a sua volta al centro delle polemiche per l'implicito razzismo con cui fa rilevare il contrasto tra l'evoluzione della civiltà bianca e lo stato di barbarie in cui sono bloccate le civiltà definite primitive (ovvero, non bianche).

Qualche vittoria in più viene ottenuta sul fronte del movimento di liberazione femminile. Numerose esponenti si mobilitano per protestare contro il fatto che, benché i progressi della condizione femminile registrati dalla Guerra civile in poi siano stati uno dei punti di svolta del progresso della nazione, l'immagine che gli organizzatori della fiera propongono al mondo non rende giustizia a questa realtà. Per questo nasce un'articolata organizzazione messa in moto da ex abolizioniste, membri di associazioni di temperanza e benevolenza, club femminili e movimento suffragista per fare pressione affinché venga istituito un comitato organizzativo femminile che si occupi di curare e allestire una serie di padiglioni che illustri il progresso delle donne statunitensi negli ultimi quattrocento anni. La battaglia è coronata dal successo, e nel marzo del 1891 viene istituito un comitato femminile con il nome di Board of Lady Managers. È a questo punto che la voce delle donne nere si inserisce nella polemica[152]. Associazioni già esistenti si attivano e nuove associazioni si formano affinché le istanze delle «donne di colore» siano rappresentate nella grande manifestazione culturale, contestando la composizione interamente bianca del comitato appena formato. Quella delle donne nere per essere incluse nel Board of Lady Managers è una battaglia politica che si protrae per quasi due anni, in cui le portavoce dei club femminili afroamericani di tutta la nazione si scontrano frontalmente con il razzismo delle bianche[153]. Alla fine, le richieste avanzate non vengono soddisfatte, e il massimo che si riesce a ottenere è l'ammissione di una militante nera, Fannie Barrier Williams, nei quadri nazionali del comitato. Al di là di questa inclusione formale, il risultato più rilevante è il riconoscimento di una presenza imprevista che si impone con forza sulla scena della discussione della questione femminile. Le attiviste nere riescono a dare alle loro rivendicazioni una visibilità sufficiente a mobilitare una tale ondata di solidarietà da mettere i membri del Board of Lady Manager nella posizione quasi obbligata di rimediare alle lacune di rappresentanza nera nel comitato con l'invito delle sei

---

[151] I. Wells-Barnett, Friedrick Douglass et al., *The Reason Why the Colored American is not in the Columbian World's Exposition.* Chicago, 1893.

[152] Per una ricostruzione della battaglia delle associazioni femminili nere per essere incluse nella progettazione delle esibizioni della sezione femminile cfr. A. Massa, «Black Woman in the 'White City'» in D. Hine, *Black Women in American History*, pp. 893-911; C. R. Reed, *All the World Is Here! The Black Presence at White City*. Boomington, Indiana University Press, 2002, pp. 37-57; J. M. Weimann, *The Fair Women.* Chicago, Academy Chicago, 1981, pp. 103–24;

[153] Cfr. C. Reed, *All the World*, pp. 26–30. L'anno prima, Hallie Quinn Brown richiama con insistenza l'attenzione delle donne del comitato sulla questione della classe, facendo notare che, dal momento che uno dei loro obiettivi dichiarati è «presentare al mondo il progresso professionale e culturale delle *bread winners* – le donne salariate – quel lavoro sarà incommensurabilmente incompleto se tralascerà dalle sue dimostrazioni le migliaia di donne di colore di questo paese». Cit. in T. B. Tsenes-Hills, *I Am the Utterance of My Name: Black Victorian Feminist Discourse and Intellectual Enterprise at the Columbian Exposition, 1893*. Tesi di dottorato, Loyola University Chicago, 2004, p.193.

donne afroamericane a partecipare come relatrici all'assemblea internazionale delle donne a Chicago.

Il World's Congress of Representative Women si tiene a Chicago il 15 maggio del 1893. Delle più di seicento relatrici, oltre alle rappresentanti da associazioni da tutti gli Stati Uniti, un numero significativo di partecipanti al congresso proviene da diverse parti del mondo (soprattutto all'Europa, ma non solo). Nell'introduzione a una sessione intitolata «The Solidarity of Human Interests» la curatrice del volume degli atti del congresso afferma con orgoglio che essa dimostra che «la questione femminile non è più una peculiarità americana», una questione che ormai non può più considerarsi «locale», ossia – aggiunge ironizzando l'autrice – che «non può più essere considerata come l'espressione parossistica della malsana passione per l'indipendenza caratteristica della razza anglosassone». La sessione in questione esprime dunque l'aspirazione «mondiale» dell'evento, nella misura in cui in essa ci si propone di dare voce al «progresso delle donne in Spagna, nel Sud degli Stati Uniti, in Inghilterra e nelle sue colonie, in Polonia, in Italia, in Siam, in Islanda, in Siria» e, infine, al «progresso delle donne di discendenza africana negli Stati Uniti»[154]. L'estraneità alla questione femminile statunitense a cui le donne afroamericane sono relegate con la collocazione dei loro interventi tra quelli delle donne di «altre nazionalità» illumina la linea del colore che le separa dalle donne bianche, che accolgono con un misto di costernazione e condiscendenza il fatto che anche «le afroamericane» intendano «domandare la stessa libertà di pensiero e di azione che è innata negli anglosassoni»[155]. I discorsi delle afroamericane sono tutti indirizzati a mettere radicalmente in discussione l'implicita assunzione che la linea della razza definisca la manifestazione, nelle donne, dell'aspirazione alla libertà e al «progresso morale e intellettuale» come qualcosa di innato o di acquisito a seconda del colore della pelle, affermando che «le rivendicazioni delle donne di colore sono le stesse di quelle delle altre donne americane che lottano per […] la libertà di essere tutto quello» che possono essere, «senza impedimenti artificiali»[156]. In secondo luogo, le oratrici nere, che riconducono il tracciamento di quella linea all'insinuazione del «pregiudizio» nel movimento delle donne, mettono in luce la frattura che esso genera al suo interno, e della minaccia che pone alla sua «unità», nella misura in cui la «sistematica politica di persecuzione e ingiustizia nei confronti di un'intera classe di donne prive di ogni protezione e di difesa non può che arrecare un danno irrimediabile alla causa di tutte le donne»[157]. È guardando in questa direzione che Hallie Q. Brown conclude il suo discorso con l'augurio «che Dio acceleri la venuta del giorno in cui la donna bianca d'America, favorita dalla sua ricchezza, dalla sua posizione sociale e da anni di educazione superiore, possa stringere la mano alla meno fortunata donna nera d'America»[158].

Il primo elemento della messa in discussione dell'accostamento del termine «progresso» alla storia delle «donne di colore di discendenza africana negli Stati Uniti» nei termini di un'«anomalia» è la schiavitù[159]. La memoria della schiavitù ricorre insistentemente in tutti e sei gli interventi, a ricordare che la temporalità in base alla quale la maggior parte delle donne

---

154 *WCRW*, p. 632
155 *Ivi*, p. 633.
156 F. B. Williams, *WCRW*, p. 709
157 *Ivi*, p. 710.
158 H. Q. Brown, p. 729.
159 F. B. Williams, *WCRW*, p. 696.

nere misura l'estensione dei loro progressi è segnata, rispetto al tempo del progresso delle bianche, da un discrimine fondamentale, il quale ha storicamente compresso le loro possibilità avanzamento morale e intellettuale, e la cui presa in considerazione, contemporaneamente, rende stupefacenti i traguardi ottenuti «nel breve spazio di trent'anni» dall'emancipazione[160]. La reiterazione del ricordo della schiavitù, in primo luogo, rivela come l'apparenza lineare e ascendente dell'andamento del tempo storico che scandisce il cammino degli Stati Uniti verso la civilizzazione, celebrato sia dalla Chicago World's Fair sia dalle organizzatrici del World's Congress of Representative Women, non solo si svela nella sua illusorietà, con lo smascheramento degli innumerevoli punti in cui la violenza lo spezza, ma, soprattutto, è alimentato dalla violenza stessa, cifra della civiltà statunitense: quando Fannie Barrier Williams dice che è «inevitabile» parlare della schiavitù quando si parla del progresso degli Stati Uniti suggerisce implicitamente che tutti gli avanzamenti materiali e intellettuali della civiltà statunitense non sarebbero stati possibili senza il lavoro schiavo[161]. In secondo luogo, se il concetto di progresso che le militanti nere introducono nella discussione contiene gli elementi della schiavitù e del razzismo come elementi caratteristici, e fattori dell'annichilimento di ogni possibilità di avanzamento sociale, intellettuale, morale per uomini e donne nere, anche nella società post-schiavista, allo stesso tempo, il riconoscimento di questo fatto contiene anche un rovescio positivo: il proprio «progresso» dal Proclama di emancipazione al 1893 in poi, infatti, è letto dalle donne nere come il disvelarsi graduale dei risultati della lotta costante contro questo tentativo di annichilimento. Cooper stessa, ricordando l'oppressione sperimentata dalle donne nere prima dell'emancipazione come una «doppia schiavitù» (la schiavitù letterale e la «schiavitù» del sesso femminile nel regime patriarcale della piantagione), descrive quel tempo – come vedremo – anche come un tempo di coraggiosa e strenua resistenza[162]. Vittime sì del suprematismo bianco patriarcale, ma anche «eroicamente in lotta» contro di esso, fin dai tempi in cui erano considerate pure «merci» – anche dalle donne bianche che negli stessi anni lottavano per il progresso femminile escludendo le nere dalla definizione di «femminile» –, le donne nere non hanno mai smesso di persistere nella «dolorosa, paziente e silenziosa fatica» dell'opposizione al degradante potere che le opprimeva e le sfruttava[163]. L'intervento delle militanti nere al World's Congress è quindi prima di tutto una celebrazione della «grande sorellanza» delle donne nere del Sud e degli «sforzi organizzati» grazie ai quali sono riuscite a risollevarsi da una «condizione di disperazione e degrado a uno stato di indipendenza e prosperità»[164]. Qui, le donne delle sedi locali della Women's Christian Temperance Union hanno avuto un ruolo decisivo nell'azione moralizzatrice «contro le pericolose influenze del consumo di alcool», grazie alle pressioni esercitate per il voto a candidati a favore delle politiche proibizioniste[165].

Questi sforzi, però, afferma Fannie Barrier Williams nel pronunciare l'intervento di apertura sul «progresso intellettuale delle donne di colore negli Stati Uniti dal Proclama di emancipazione», sono finora passati sotto silenzio, soffocati dal pregiudizio razziale che ha

---

160 *Ivi*, p. 711.
161 *Ivi* p. 701.
162 A. J. Cooper, *WRCW*, p. 712.
163 *Ivi*, p. 711.
164 H. Q. Brown, *WCRW*, p. 720.
165 *Ivi*, p. 722.

prevenuto e continua a prevenire il sorgere di «qualsivoglia interesse per la peculiare condizione [delle donne nere] in qualità di donne nate in America»: la maggior parte degli americani, infatti, non sospetta nemmeno «cosa significhi passare dalla schiavitù irresponsabile alla responsabilità della libertà e della cittadinanza»[166]. La presa di parola delle nere al World's Congress esprime la pretesa di colmare quel silenzio, e di dimostrare di poter a pieno titolo rivendicare, in quanto «zelanti studentesse della libertà e della civilizzazione», la partecipazione al movimento per la liberazione delle donne, negli Stati Uniti e nel mondo[167]. Con i loro discorsi, le militanti nere mettono in chiaro che non sono al World's Congress of Representative Women per raccontare una storia individuale o per aggiungere una digressione esotica al margine della vera (cioè, bianca) questione femminile. Un'aspra ammonizione è rivolta alle organizzatrici da Fannie Jackson Coppin, a non illudersi di poter relegare la questione delle donne nere a una «semplice questione collaterale», con cui integrare la discussione «in cui si ritiene che, per considerazione di una certa classe di persone, si chieda loro di fornire la storia della loro vita», perché i cosiddetti «problemi della donna afroamericana» non sono né una questione secondaria, né una sottocategoria dei «problemi della donna», bensì essi costituiscono, viceversa, il nodo centrale e imprescindibile della questione femminile negli Stati Uniti[168]. Non solo per una ragione strategica legata ai pericoli dell'esclusione e della frammentazione all'interno del movimento delle donne che rischiano di indebolire la battaglia comune e renderla meno efficace, ma soprattutto perché, a partire dall'analisi del funzionamento dello sfruttamento, delle gerarchie, dell'oppressione che affrontano nella loro esperienza quotidiana, le donne nere mettono a fuoco il fatto che i limiti con cui il potere patriarcale segna la vita di tutte le donne non possono essere abbattuti se non si combatte per eliminare ogni forma di subordinazione, compresa quella razzista.

Sono principalmente due i nodi intorno ai quali si articola questa rivendicazione: il lato «morale» del progresso delle donne nere dopo la schiavitù, e quello, strettamente interconnesso al primo, del loro progresso «intellettuale». La cornice della riflessione sulla qualità dei traguardi ottenuti dalla nuova generazione di donne nere libere è quella di una visione della funzione sociale della donna che si rifà al discorso legato all'influenza femminile come forza riformatrice della società per eccellenza: «siamo qui», afferma Fannie Barrier Williams parlando a nome di tutte le relatrici afroamericane e di tutte le donne nere della nazione, «per affermare che il mondo ha bisogno, in ogni momento, dell'influenza di ogni donna capace e virtuosa, e che questa regola non conosce eccezioni basate sul colore della pelle»[169]. Se è vero che «nel crudele vocabolario della schiavitù non c'era la definizione di nessuna delle virtù della vita», e nessuno dei «preziosi termini» quali «matrimonio, moglie, famiglia, casa» era praticabile per le schiave, nel tempo presente, al contrario, il «progresso» prodigioso delle donne nere nell'apprendimento e nella messa in pratica delle virtù femminili nei trent'anni che hanno seguito l'emancipazione le mette nella posizione di rivendicare la capacità di esercitare l'influenza peculiare del loro sesso che, fino ad allora separata dal mondo nella piantagione, ora ne esce per irrompere nella società statunitense senza

---

166 *Ibid.*; F. B. Williams, *WCRW,* p. 696.
167 F. B. Williams, *WCRW*, p. 697.
168 F. J. Coppin, *WCRW*, p. 715.
169 *Ivi*, p. 707.

possibilità di ritorno[170]. Brown fa eco a Williams, ricordando che «per duecentocinquant'anni la donna Negra americana è stata comprata e venduta come una merce»: quindi, quando le donne e gli uomini bianchi giudicano con severità la difficoltà dei neri nel riprodurre un modello familiare adeguato agli standard della «civiltà», dovrebbero tenere a mente che, non più di un trentennio prima, i «legami sacri» che assicurano la dignità morale alle donne suggellandone lo status di «madre» e «moglie» erano sistematicamente «calpestati e ridicolizzati» nelle comunità di schiavi, e che le uniche attività consentite alle donne quando erano schiave erano «lavorare la terra del suo cosiddetto padrone», «riempire d'oro i suoi forzieri» e «colmare la sua casa di tutti gli splendori del mondo»[171]. Brown celebra quindi le «incessanti fatiche» di cui le donne nere si stanno facendo carico dall'abolizione della schiavitù, lodando come esse mettano costantemente al centro del loro ingresso nella libertà l'impegno ad apprendere come adempiere al meglio agli «importanti doveri previsti dall'economia domestica, consapevoli che a loro spetta il compito di plasmare l'uomo del futuro». L'«istruzione» ha avuto e continua ad avere un ruolo fondamentale in questo processo: è soprattutto in quanto insegnanti, dice Williams, che le donne afroamericane sono state il fulcro del «lavoro di elevazione mentale dell'intera razza», ed è per continuare a rivestire questo ruolo che intendono unirsi alla «lotta» in cui le «donne americane sono coinvolte in generale […] contro l'ottusità di questo secolo, che ancora intende tagliare le donne fuori dall'accesso alle più alte istituzioni dell'apprendimento»[172].

Nel caso delle donne nere, poi, l'argomento del necessario influsso dell'indole femminile sull'evoluzione della società assume un significato specifico, perché la loro esperienza della femminilità e della maternità è segnata dal loro essere nere e, storicamente, continuano a ribadire le militanti, dalla schiavitù. Oltre a ricordare, come Williams, che i frutti del progresso di cui gli Stati Uniti beneficiano affondano materialmente le loro radici nello sfruttamento del lavoro degli schiavi e delle schiave, Anna Julia Cooper richiama la memoria della schiavitù inscritta nei corpi delle donne nere come la memoria di una resistenza allo sfruttamento, che descrive nei termini di una vera e propria «lotta» per la sopravvivenza. Il riferimento all'evoluzionismo è costantemente presente negli interventi delle nere al congresso, come nel caso in cui Hallie Q. Brown dichiara che, poiché, dal momento in cui gli schiavi sono stati emancipati, i «nemici» della «razza nera» non hanno fatto altro che profetizzare che «si sarebbe estinta» per colpa delle sue donne, afferma che di fronte al dilagare di questo pregiudizio ricade sulle stesse «donne nere del Sud» la responsabilità di «smentire le cupe profezie sull'estinzione della […] razza conducendo esistenze esemplari per integrità e castità»[173]. La ripresa della logica evoluzionista ha anche nel discorso di Cooper una funzione polemica, in particolare contro le costruzioni pseudoscienfiche delle donne nere come soggetti inadatti alla società statunitense:

> Eppure, lungo tutto il periodo più buio dell'oppressione delle donne di colore in questo Paese, la loro storia, una storia di lotte e di eroismo, rimane ancora non scritta. [...] La dolorosa, paziente e silenziosa fatica delle madri per strappare il titolo di proprietà sui

---

170 *Ivi*, p. 697.
171 H. Q. Brown, *WCRW,* p. 724.
172 F. B. Williams, *WCRW*, p. 700.
173 H. Q. Brown, *WCRW,* p. 721.

> corpi delle loro figlie, e la lotta disperata che hanno condotto, alla stregua di tigri in gabbia, per mantenere in vita la propria persona, basterebbero a fornire materiale per un'intera epica[174].

La lotta per il «titolo di proprietà» sui loro corpi e su quelli delle loro figlie continua anche una volta abolito il regime schiavista, e si rende necessaria a fronte della sistematica violenza sessuale che gli uomini, soprattutto gli uomini bianchi, continuano a infliggere alle nere nella società libera. L'«immoralità» delle donne nere, come viene ingannevolmente classificata, contiene infatti il risvolto di una violenza che rende quell'immoralità coatta e necessaria a mantenere in vita il sistema di potere che le donne riunite a Chicago intendono abbattere, e che costituisce la continuazione del dominio dell'uomo bianco sulla donna nera. Per questo motivo, Williams asserisce che il dibattito intorno allo status morale delle donne nere «ha efficacia e significato solo nella misura in cui […] dà voce alla lotta che da venticinque anni le discendenti delle schiave stanno conducendo per emanciparsi dall'umiliazione della loro moralità messa in atto della schiavitù»[175].
Per Cooper, non solo le donne nere, lungi dall'essere competitrici moralmente inadatte nella «lotta» per la sopravvivenza, si sono dimostrate abbastanza integre da combattere contro le atrocità della schiavitù con le loro sole forze. Il punto, per lei, è soprattutto che la battaglia delle loro progenitrici per il titolo sul proprio corpo e su quello delle proprie figlie contro la violenza dei padroni bianchi ha lasciato in eredità alle discendenti delle schiave un patrimonio di dignità e moralità superiori, e una sensibilità unica nella concezione dell'oppressione e della resistenza a essa. Sono le donne nere le sole ad aver colto «i più alti frutti della civiltà»: sono loro, cioè, le prime depositarie della consapevolezza che l'emancipazione dalla schiavitù rimanda all'orizzonte non solo possibile, ma necessario, di un'emancipazione ulteriore[176]. Essa deve essere la premessa per la liberazione universale di tutti i prigionieri, da tutte quelle catene che sembra abbiano legato per conto di una natura iniqua certi gruppi di esseri umani a un destino di assoggettamento e di estinzione tramite una costituzione fisica inadatta: la vera «civiltà» a cui gli Stati Uniti devono aspirare non consiste nella preservazione dei presunti «più forti» e nell'esclusione dei «più deboli», ma nel riconoscimento che questi ultimi sono resi tali da un potere ingiusto, che bisogna impegnarsi a sovvertire[177]. Gli effetti di questo potere sono più evidenti che mai in quella che un anno prima, in *A Voice from the South*, ha definito la «posizione unica» occupata dalle donne nere, che si trovano a «doversi misurare sia con la questione femminile, sia con il problema della razza»[178]. Da questa angolazione,

> la donna nera concepisce la causa delle donne come una e universale; e sa che [...] i torti della donna sono perciò indissolubilmente legati quelli di tutti gli sventurati e di tutti gli indifesi, che l'acquisizione dei suoi «diritti» segnerà il trionfo finale della giustizia sulla mera forza, e significherà la supremazia delle forze morali della ragione, della giustizia e dell'amore nel governo delle nazioni della terra[179].

---

174 A. J. Cooper, *WCRW*, p. 713.
175 F. B. Williams, *WCRW*, p. 707.
176 A. J. Cooper, *WCRW*, p. 712.
177 *Ivi*.
178 A. J. Cooper, «The Status of Woman in America» da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, New York, Penguin Books, 2022, pp. 68-78, p. 77.
179 A. J. Cooper, *WCRW*, p. 15.

L'angolazione della visuale della donna nera, in altre parole, le dà una chiarezza unica rispetto alla consapevolezza politica che se le «rivendicazioni delle donne» intendono soddisfare l'«estensione» che promettono con le loro parole, è necessario ampliare il raggio della lotta dalla sola questione femminile alle questioni che riguardano tutti i «deboli» e gli «indifesi»: per il «colore», per il «sesso», per il «credo religioso» o per qualunque altro «accidente» indebitamente e ingiustamente scambiato per «sostanza della vita» da coloro che ne giustificano l'esclusione dal «titolo universale dell'umanità alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità»[180]. Perché il nodo essenziale della lotta per la liberazione delle donne, per Cooper, è quella che, quasi un secolo, dopo Audre Lorde definirà la «messa in discussione delle linee verticali di potere e autorità», la «causa femminile» non può essere identificata meramente con «la causa della donna bianca», della «donna nera» o della «donna pellerossa», ma deve arrivare a coincidere con « la causa di ogni uomo e di ogni donna che abbia mai sofferto in silenzio a causa di un potere ingiusto»[181]. Il nesso tra la vocazione universale del movimento delle donne, la necessità di estendere la battaglia contro l'oppressione sessuale a quella contro l'oppressione razziale, e la peculiarità della posizione della donna nera in questa intersezione è ulteriormente specificato da Williams nella conclusione del suo discorso, attraverso un'ancora più esplicita messa in relazione di quel nesso con il linguaggio politico proprio dell'ideale democratico statunitense, che nell'appropriazione delle donne afroamericane assume un significato inequivocabilmente polemico:

> Se l'amore per l'umanità avrà la meglio sull'amore per le razze e per i sessi, e permeerà tutti i grandi risultati che questo parlamento di donne saprà presentare al mondo, le donne di discendenza africana negli Stati Uniti sentiranno per la prima volta il dolce sollievo dall'incubo opprimente del pregiudizio. La donna di colore, così come tutte le altre donne, verrà così alla consapevolezza che il diritto inalienabile alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità è un principio il cui significato acquisirà la sua massima sacralità solo quando la mano della donna lo estrarrà dai libri polverosi in cui è catturato, e gli conferirà autenticità, rendendolo il vero vangelo della vita quotidiana, la guida infallibile delle relazioni tra gli uomini, le donne, i bambini di tutta la terra[182].

In questa fase, il concetto di libertà esercita una forza ambivalente su coloro che ne sono esclusi, compresi le donne e gli uomini neri, suscitando, allo stesso tempo, attrazione e repulsione. La concezione della società e delle istituzioni americane come un corpo imperfetto e in via di evoluzione costituisce un tema di vitale importanza nella teoria politica di Cooper e nelle lotte delle donne nere del Diciannovesimo secolo, ovvero la ferma convinzione di essere parte di una nazione che, sopra tutte quelle dell'Occidente (e del mondo), contiene «in embrione» le condizioni per poter concretamente aspirare al più alto «ideale» politico che l'umanità possa realizzare[183]. L'idea che la gerarchizzazione della società che si appoggia sulla «linea del colore» costituisca l'affronto più lampante alla lettera della Dichiarazione di indipendenza del 1776 e che, per questo, solo il nero possa essere l'agente della realizzazione delle aspirazioni più autentiche della democrazia americana, inizia a farsi

---

[180] *Ibid.*
[181] *Ibid.* A. Lorde, *Sorella outsider. Scritti politici.* Milano, Meltemi, 2022, cit. p. 30.
[182] F. B. Williams, *WCRW*, p. 712.
[183] A. J. Cooper, «Womanhood: A Vital Element in the Regeneration and Progress of a Race» da *A Voice from the South*, in S. Moody-Tuner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 7-27, p. 9.

strada ai tempi della battaglia abolizionista e acquista sempre più forza a partire dalla fine del secolo, negli anni della crescita dell'attivismo nero del *racial uplift* e della battaglia degli afroamericani per il diritto di voto[184]. Fin dai tempi di David Walker, i militanti afroamericani articolano una critica dell'universalità dei diritti che ispira la Dichiarazione di indipendenza americana, scorgendo in essa sia il luogo della potenziale realizzazione della «giustizia» (che, in questo contesto, assume come tratto identificativo e sostanziale la piena uguaglianza razziale), sia l'espressione di uno scandaloso scarto tra ordine ideale e realtà: la denuncia della doppiezza di valori, dell'ipocrisia americana su cui solo il nero può sollevare il velo per mostrare la sua cruda verità, affonda le sue radici nella lotta alla schiavitù e continua ad animare le battaglie per l'uguaglianza razziale nel corso di tutto il secolo, attingendo criticamente alla tradizione filosofica moderna europea, ma anche aggiungendo elementi di novità, ispirati, per esempio, da mitologie atlantiche come quella dei «giacobini neri» di Saint-Domingue[185]. Le numerose associazioni che nascono negli Stati Uniti a partire dagli anni Trenta per mettere in discussione la compatibilità dell'istituzione della schiavitù con i principi della democrazia americana attraggono la partecipazione di uomini e donne, bianchi e neri liberi. In un'epoca in cui la cultura statunitense confina gli uomini e le donne nere in una classe segregata di esseri umani inferiori e le donne bianche alla sfera separata della casa, il dibattito sulla schiavitù crea le condizioni per pensare concretamente l'ampliamento dei confini delle categorie di libertà, cittadinanza, e nazionalità per chi in quel momento vi ha un accesso negato o limitato. La riflessione politica di Cooper si inserisce nel solco di questa linea di pensiero e di lotta e la incrina con un nuovo pensiero – che sarà determinante nel delineare gli snodi nevralgici attorno ai quali si articolano le teorie e le pratiche politiche che assumono le donne nere alla fine del secolo – sostenendo che il compimento del processo che trasforma la promessa di una civiltà americana libera e democratica deve prendere le mosse precisamente dalla *donna* nera. Le parole di Williams sulla centralità del ruolo della «donna di colore» nel movimento storico che condurrà al compimento dell'autentico significato delle categorie centrali della cultura politica americana sono una testimonianza dell'impatto che l'opera di Cooper produce sui termini con i quali le donne nere iniziano a definire la propria azione politica alla fine del secolo.

3.3 Anna Julia Cooper, una «donna nera del Sud»

Mentre le contemporanee che la affiancano al World's Congress of Representative Women fanno della presa di parola in pubblico la cifra della loro militanza, gli uomini e le donne del suo tempo vedono in Anna Julia Cooper una «teorica» più che una «leader di masse»[186]. Tuttavia, l'opera di Cooper produce un'influenza determinante sull'elaborazione delle

---

[184] Cfr. R. Laudani, «Introduzione» in R. Laudani (a cura di), *La Libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afroamericani*. Torino, La Rosa, 2007, pp. IX-LIX; E. Foner. *Storia della libertà,* 2009, pp. 116-134.

[185] Cfr. D. Walker, *Walker's Appeal in Four Articles: Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, But in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1829; C. L. R. James, *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Roma, DeriveApprodi, 2015.

[186] In una memoria del World's Congress of Representative Women compilato nella sezione «Social Notes» di un numero di *Woman's Era* nel 1895, Cooper viene definita «la donna più illustre del convegno», dalla personalità «calma, ponderata e analitica: una forgiatrice di opinioni, più che una leader politica – Mrs. Cooper, la studiosa», cit. in S. Logan, *We are Coming: The Persuasive Discourse of Nineteenth-century Black Women*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1999, p. 19.

questioni centrali che definiscono l'impegno politico delle afroamericane al volgere del secolo. La pubblicazione di *A Voice from the South* la consacra al ruolo di intellettuale di riferimento dei movimenti neri per l'uguaglianza razziale e la liberazione delle donne. Una conferma di questa rilevanza viene anche da Hallie Q. Brown, che nel suo intervento al World's Congress cita l'opera di Cooper, a un anno dalla sua pubblicazione, come uno degli esempi più eminenti e ispiratori del lavoro di «elevazione della razza» in cui le donne nere hanno iniziato a impegnarsi collettivamente dall'emancipazione in poi[187]. Gli stessi temi affrontati in quella sede dalle afroamericane testimoniano che la «voce dal Sud» di Anna Julia Cooper, anticipa, sintetizza e, in un certo senso, *catalizza* l'elaborazione teorica dei nodi concettuali intorno ai quali si costruisce la mobilitazione politica delle donne nere statunitensi in questi anni cruciali della fine del secolo.
A Voice from the South esce nel 1892, nel pieno di un periodo che è stato definito il «nadir» della storia afroamericana[188]. Negli anni tra l'abolizione della schiavitù e la fine del secolo, il razzismo di Stato pianta le sue radici in profondità nel terreno della democrazia americana: negli Stati del Sud, le prime leggi Jim Crow pongono il fondamento per la legalizzazione della segregazione razziale, mentre le libertà riconosciute ai neri con il Quattordicesimo emendamento vengono progressivamente erose da una sequenza di sentenze razziste. Al Sud linciaggio degli uomini neri è uno strumento di violenza sistematica e impunita nelle mani dei privati cittadini bianchi, intenzionati a mantenere ben salda la gerarchia razziale con il tacito benestare dei governi statali e del governo federale. Qui, come si è visto, la violenza non è più confinata alla piantagione e al monopolio di un dispotico padrone bianco, ma è la cifra della permanenza dei nessi strutturali che, anche nella società post-schiavista, continuano a legittimare il configurarsi del rapporto nero-bianco nella forma del rapporto schiavo-padrone, e che sulle donne esercitano un effetto del tutto peculiare legato alla determinazione sessuata della loro esperienza del razzismo[189]. Al Nord, benché la segregazione non giunga mai alla piena formalizzazione, la «linea del colore» organizza le vite dei cittadini statunitensi economicamente, socialmente e anche geograficamente, nella formazione dei grandi ghetti urbani nelle neonate città industriali. Sono però soprattutto anni di lotta, in cui l'organizzazione afroamericana contro il regime razzista statunitense acquisisce forza, peso ed espansione, proseguendo una tradizione, iniziata con la battaglia per l'abolizione della schiavitù, che si appropria dei concetti cardine della democrazia americana per criticare lo scarto tra la loro enunciazione e la loro realizzazione, prima nel sistema schiavista, poi nel regime della segregazione razziale.

Il sottotitolo di *A Voice from the South* precisa la sorgente della «voce»: «una Donna Nera del Sud». Il senso polemico di questa specificazione si chiarisce nella prefazione, che introduce il testo come testimonianza e anticipazione di un momento storico in cui le donne nere rompono collettivamente il «silenzio» in cui per secoli le loro voci sono state ingabbiate.

---

[187] *WCRW*, p. 726: «La donna negra ha fatto maggiori progressi dal punto di vista educativo che in qualsiasi altra direzione. [...] Una ventina o più di nostre donne sono entrate nel mondo del giornalismo. Alcune hanno raggiunto vette ancora più alte, distinguendosi come autrici. Tra queste, indichiamo con orgoglio Frances Harper con il suo *Iola Leroy*; mentre Anna Cooper ha lasciato suonare, in *A Voice from the South*, una 'voce priva di incertezza'».
[188] R. W. Logan, *The Negro in American Life and Thought: The Nadir, 1877-1901*. New York, Dial Press, 1954.
[189] Cfr. A. Michel, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Torino, Einaudi, 2021.

Prima sono state strozzate da due secoli e mezzo di schiavitù, ora cerca di zittirle la sorda violenza che, anche dopo la sua abolizione, continua ad abbattersi sugli uomini e sulle donne nere da Nord a Sud. Per contestualizzare il carattere necessario ed epocale dell'emergere della «voce» alla fine del secolo, Cooper rievoca il clima politico tra il periodo prebellico e la Guerra civile. Durante il sanguinoso «conflitto americano», scrive Cooper, «si dice che il Sud sia rimasto in silenzio» e che, «come una Sfinge, abbia sollecitato molte e concitate polemiche, restando tuttavia in disparte mentre la controversia sul suo conto imperversava in un fitto accavallarsi di voci»[190]. Il silenzio del Sud a cui Cooper allude non è l'espressione di un'omertà volontaria, ma il risultato di un silenziamento della voce del «Negro» che «ha costituito» – nel dibattito sulla schiavitù –, e «costituisce ancora» – nel dibattito sul «problema della razza» – «nient'altro che una nota soffocata, un accordo stridente, una cadenza vaga e incompresa in questo Sud silenzioso»[191]. Anche dopo la guerra, il Sud ha continuato a essere la «Sfinge», che assiste silente al vociferare incessante intorno all'enigma che incarna, segnato dal vuoto lasciato dal silenzio del «Negro», di cui non si fa che parlare mentre paradossalmente si pretende che rimanga muto[192]. Colei che soffre di più della riduzione del suo «canto soffocato» a una «nota muta» è la «Donna Nera tristemente in attesa»[193]. Ricacciata al margine della società per il suo sesso e del suo colore, la «Donna Nera» è la «testimone chiave la cui versione ancora non è stata ascoltata»[194].

Cooper osserva infatti che, nel processo in cui si è discusso per stabilire «la parte che spetta in eredità all'uomo di colore», ovvero la posizione che dovrebbe aspettarsi di ricoprire nella società di cui ora entra a far parte come libero, una «testimone importante» è stata lasciata fuori dall'«udienza». Mentre il «problema Negro» continua a costituire «la macabra croce, lo scomodo *cul de sac* della nazione, lo scheletro muto nell'armadio che continua a sollecitare arringhe senza fine, le quali, prevedendo di rado una consultazione del diretto interessato, ben poco aiutano la comprensione della sua condizione», la «parola della Donna Nera» non è ancora stata ascoltata[195]. Ma affinché il «processo» sia «equo», è necessario che si ascolti anche la versione dei fatti direttamente espressa dall'«"altro lato", da qualcuno che "vive lì"», e nessuna testimonianza del «lungo e doloroso buio» della schiavitù e della sua eredità potrebbe essere più accurata di quella della «Donna Nera finora senza voce»[196]. La prima opera di Cooper mette a fuoco la natura e il funzionamento dell'operazione di riduzione al silenzio delle donne afroamericane in questi anni cruciali. Dopo la Guerra, la discussione su quello a cui ci si inizia a riferire comunemente come «problema Negro» continua a ricadere sotto il monopolio degli uomini bianchi – politici, sociologi, storici, pseudoscienziati e giornalisti, letterati – alleati e nemici della causa dell'integrazione razziale, che con le loro speculazioni si sovrappongono alle voci nere che entrano nel dibattito. Affrontare le cause del silenzio, quindi, costituisce la premessa necessaria per spiegare e motivare la pretesa di parlare per sé che ora la Donna Nera esprime. La lacuna che la «voce della Donna Nera del

---

190 A. J. Cooper, «Our Raison d'Être» da *A Voice from the South*, in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 5-6, p. 5.
191 *Ibid.*
192 *Ibid.*
193 *Ibid*
194 *Ivi*, p. 6.
195 *Ivi*, p. 5.
196 *Ivi,* p. 6.

Sud» si propone di colmare non è però puramente «narrativa»: assumersi il compito di descrivere la propria esperienza con le proprie parole non è fine all'accuratezza della rappresentazione, ma è funzionale alla comprensione e alla trasformazione della società americana, perché ne individua le contraddizioni e crea le condizioni della lotta per il loro superamento. Il punto di vista espresso dalla «voce» della «Donna Nera del Sud» fa emergere la conformazione di questi nessi dall'interno dell'esperienza femminile del razzismo e dell'esperienza nera della femminilità, permettendo di rilevare i punti di saldatura tra dominio patriarcale e dominio razzista.

Facendo appello all'accuratezza senza paragoni che lo sguardo delle donne nere (e di lei stessa che, firmandosi come «Donna Nera del Sud», parla a nome di tutte loro) sarebbe in grado di offrire nel dibattito sui rapporti tra le razze che segue l'emancipazione, Cooper esprime una convinzione simile a quella di Maria Stewart quando dichiarava che solo una donna avrebbe potuto «incidere sul clima di disprezzo rivolto alla popolazione di colore». Per Cooper, questo è vero perché le donne nere occupano una posizione sociale segnata dalla marginalizzazione e dall'isolamento, visto che non è lecito per loro, in quanto donne, accedere alla «vita turbolenta» dei loro uomini, alle loro battaglie e alle loro discussioni politiche. La voce di questi ultimi non è mai «calma e temperata», perché incrinata dall'«agitazione febbrile» di una militanza politica in prima linea, che fa sì che la loro visione dei fatti sociali sia connotata da un'«oggettività indaffarata», cioè, letteralmente, mischiata con gli «affari» di una battaglia politica interamente dedicata alla conquista dei diritti formali, alla ricerca di uno spazio nella politica istituzionale, alla pianificazione di strategie di crescita economica, e così via. Con l'oggettività compromessa da una partecipazione convulsa al movimento storico, dettata dall'urgenza che il presente impone, gli uomini neri non possiedono la chiarezza di visione di cui invece le donne nere hanno il privilegio, e che nessuno potrebbe «riprodurre con esattezza e completezza» a eccezione della stessa «Voce della Donna Nera»[197]. Qui, il discorso sull'influenza femminile è indirettamente chiamato in causa nella misura in cui è contemporaneamente dal suo isolamento dalla sfera pubblica e dalle funzioni moralizzatrici legate alla femminilità che la «Donna Nera» trae gli strumenti per sviluppare un'«acuta sensibilità a ogni aspetto delle condizioni atmosferiche della società», che la rendono il «calorimetro» più avanzato per discernere e criticare le sue contraddizioni[198]. In *A Voice*, Cooper assume il sentire che si condensa intorno al discorso sull'influenza femminile per scomporlo analiticamente, interpretarlo storicamente e renderlo uno strumento di critica della società, del sapere e del sistema economico e politico statunitense. Da una parte, Cooper constata la separazione della donna dal resto del mondo col suo confinamento alla sfera domestica, facendo emergere l'influenza femminile come il negativo del potere maschile, ovvero come il risultato di una sottrazione di libertà; contemporaneamente, però, distilla da quel discorso gli elementi sufficienti ad affermare che, con la loro influenza morale, le donne, come diceva Sojourner Truth, possono «rovesciare il mondo» e «rimetterlo al suo posto». Le donne nere, in particolare, possiedono la capacità di compiere questo rovesciamento nel modo più radicale, perché, trovandosi all'incrocio tra oppressione razziale e oppressione sessuale, hanno coscienza del nervo più intimo delle contraddizioni della democrazia statunitense, che il movimento per i diritti dei neri e il movimento per i diritti delle donne

---

197 *Ibid.*
198 *Ibid.*

stanno contestando parzialmente e separatamente: ovvero, il fatto che la cifra della millantata «libertà universale» garantita dal governo democratico della società è la sua costituzione patriarcale e razzista, nella misura in cui si fonda sulla schiavitù del sesso, del colore (e della povertà) per garantire il possesso dei diritti del solo uomo bianco proprietario. Questa libertà, per dirla con il lessico dell'evoluzionismo, che Cooper critica puntualmente, si esprime in un rapporto di potere instaurato dai cosiddetti «adatti» sui presunti «inadatti»: nel discorso al World's Congress of Representative Women, Cooper recupera implicitamente la semantica evoluzionista per rovesciarla contro chi la usa per fondare scientificamente la subordinazione delle donne nere classificandole come «inadatte», e stravolge radicalmente il discorso dominante sulla femminilità nera come fattore di involuzione ed estinzione della razza, con la messa in mostra del discorso scientifico dell'evoluzionismo come una teoria scientifica del dominio che divide le razze, i sessi e gli individui in «adatti» (o «forti») e «inadatti» (o «deboli») per poter continuare a giustificare lo sfruttamento di questi ultimi. È contro queste teorie che a Chicago Cooper convoca la memoria della «lotta» per la sopravvivenza di quelle che hanno combattuto e continuano a combattere come tigri per proteggere la loro virtù e quella delle loro figlie, prima sotto il regime schiavista e poi in una società che continua a metterle nelle condizioni di essere ingaggiate in una perenne lotta contro il dominio maschile e razzista. L'affermazione che, in quanto avanguardia della battaglia universale all'oppressione di tutti i «deboli», la donna nera è il vero fattore cruciale dell'evoluzione della razza nera e dell'intera civiltà statunitense, rovescia tutti i presupposti della ricezione dominante dello spencerismo. Le basi teoriche dell'individuazione, nella donna nera, del primo agente dell'evoluzione della civiltà sono già elaborate in *A Voice*, dove diventano il fulcro di una critica alla democrazia statunitense e alla sua messa in pratica parziale della libertà universale, e sono anche la base dell'articolazione della possibilità di un movimento di liberazione universale che muova dalla forza moralizzatrice e civilizzatrice dell'influenza delle donne.

Il discorso politico che si sviluppa nell'alveo della militanza delle donne nere in questi anni si muove all'interno dello spazio definito dal lessico e dalle categorie della democrazia americana, e in questo spazio produce, analogamente al discorso sviluppato dagli elementi più influenti dell'abolizionismo e della lotta per l'uguaglianza razziale, un doppio movimento di critica e volontà di partecipazione. La ricostruzione del contesto dal quale emergono le immagini che introducono il levarsi della «voce» permette dunque di collocare Cooper all'interno di questo dibattito: le immagini della coralità e del «giusto processo» definiscono un ideale da raggiungere, designano le linee di un progetto di armonia che ancora non c'è; il «coro» è da fare, la «giustizia» è da fare, esistono come un fine che traina e orienta la speranza e l'azione, che politicizza l'avversione per la «dissonanza» e l'ingiustizia rendendole l'oggetto di un'avversione e di un'insoddisfazione collettive, comuni. Con *A Voice from the South* Cooper si inserisce in quel dibattito con la prima analisi sistematica degli effetti della convergenza tra ordine razzista e regime patriarcale sulle vite delle donne nere negli Stati Uniti dopo la Ricostruzione. Quella che Cooper propone è una critica femminista al potere razzista, che, mettendo la determinazione sessuale al centro del problema razziale attraverso la politicizzazione dell' influenza femminile, affronta da un'angolazione inedita l'aspetto essenziale della critica del razzismo formulata, con il lessico fornito dal dibattito politico contemporaneo sulla professione di democraticità della nazione statunitense, dai leader politici afroamericani dopo la vittoria della battaglia per l'abolizione della schiavitù. A essere

contesa dalla «Donna Nera del Sud» è la stessa definizione di democrazia, insieme alla definizione di «civiltà» o «civilizzazione», in una fase storica in cui il concetto di democrazia e quello di civiltà si saldano in una connessione che sarà sempre più significativa nella costruzione degli Stati Uniti come potenza razzista all'interno dei suoi confini e imperialista fuori di essi[199].

[199] Cfr. M. Del Pero. *Libertà e impero: Gli Stati Uniti e il mondo 1776-2016*. Italia, Editori Laterza, 2017.

II. 1892-1899: Anna Julia Cooper e la «Voce dal Sud»

> Se le donne vogliono una rivoluzione femminista – e il nostro è un mondo che sta chiamando a gran voce una rivoluzione femminista – allora dobbiamo assumerci la responsabilità di unire le donne in una solidarietà politica. Questo significa che dobbiamo assumerci la responsabilità di eliminare tutte le forze che dividono le donne. Il razzismo è una di queste.
>
> bell hooks

1. *Female Influence*

1.1 La metà della verità

Nel 1891, Cooper scrive che l'istituzione del Board of Lady Managers per la Chicago World's Fair «segna, in sé e per sé, l'alba di un nuovo giorno», e fa coincidere il principio della «nuova era della civiltà americana», a cui esso prelude, con il tempo di decretare la fine dell'«antica, soggiogante, stagnante, passiva e miserabile vita delle donne»[200]. La portata simbolica e l'importanza epocale attribuite a questo momento hanno a che fare con la definizione di «progresso americano» che la grande manifestazione è intesa a celebrare, e che le donne contestano. Protestando contro la loro esclusione dall'organizzazione della fiera, mostrano il carattere integralmente maschile di quella definizione. Non solo rivendicano la propria rappresentazione all'interno della Chicago World's Fair, chiedendo che si dia conto del contributo morale che le madri e le mogli hanno dato al progresso della nazione, ma soprattutto – ed è qui la novità salutata entusiasticamente da Cooper – iniziano a pretendere con forza crescente che si accolga una concezione del progresso che riconosca che l'«influenza» delle donne è «propriamente esercitata» quando la «donna trova il suo posto al fianco dell'uomo non solo nel sacro recinto della casa, ma anche sulla più ampia piattaforma degli affari che pertengono alla nazione e al mondo intero»[201].

La ridefinizione polemica della formula dell'«influenza femminile» dal punto di vista della donna nera è un tema organizzativo centrale di *A Voice from the South* e ha una funzione fondamentale nella critica della costituzione razzista e patriarcale della società nordamericana. Al pari della maggior parte dei suoi contemporanei, Cooper muove dal presupposto che il grado di civilizzazione di un popolo sia determinato dall'«influenza delle donne virtuose»[202]. L'affermazione che «la posizione della donna determina gli elementi vitali della sua rigenerazione e del suo progresso» è esposta da Cooper come un «a priori», che è tale «per un dato di natura, perché è lei la prima che forma l'uomo, indirizzando gli impulsi originari del suo carattere»[203]. Classicamente, la potenza incommensurabile della donna è situata da Cooper prima di tutto nel privilegio biologico di essere il tramite della generazione, e nella facoltà unica di cui questo privilegio la investe di plasmare l'«infinita gamma dei beni e dei

---

[200] A. J. Cooper, «Status», p. 72.
[201] *WCRW*, p. 517.
[202] A. J. Cooper, «Womanhood» p. 9.
[203] *Ivi,* p. 14.

mali» attraverso l'«educazione dei bambini»[204]. Non diversamente dall'autore anonimo dell'articolo del 1795 sulla *female influence* di cui si è discusso nel primo capitolo, Cooper afferma che è innanzitutto la maternità che conferisce alle donne il «comando» sul «potente governo centralizzato» delle «maniere», che sono ciò che olia gli ingranaggi della «macchina della società»: attraverso la loro «influenza», le donne governano un mondo in cui gli uomini sono «schiavi consenzienti» del loro volere[205]. Questa considerazione suggerisce e conferma l'idea dominante che all'interno della società esista una spartizione sessuata delle sfere d'azione: da una parte, essa obbedisce da un potere – politico, economico, sociale – che è tutto nelle mani dell'uomo; dall'altra, la donna possiede la facoltà di incidere sulle «maniere» di quella società attraverso l'influenza che esercita a partire dalla casa. In questo senso Cooper parla della «verità» del «mondo del pensiero» nei termini di un intero dimezzato, composto di una «metà femminile» e di una «metà maschile», che stanno tra loro in un rapporto complementare come parti di una «totalità necessaria e simmetrica»[206]. Pur mantenendo il presupposto che esistano «tratti essenzialmente maschili» (la razionalità, il calcolo, l'aggressività) e «tratti peculiarmente femminili» (la compassione, la mitezza, l'amorevolezza), Cooper nega che tra essi ci sia un rapporto gerarchico – il «lato femminile» non è «migliore o peggiore» di quello maschile, né «più debole o più forte»[207]. In questo modo, compie un movimento che de-essenzializza il sesso come un operatore statico di gerarchie naturali, e rende visibili quelle gerarchie come il risultato delle proporzioni che di volta in volta si stabiliscono nel gioco di bilanciamento tra le forze femminili e le forze maschili che muovono la storia.

Il fulcro del discorso che Cooper articola a partire da queste premesse va quindi oltre la constatazione che esista una spartizione tra campo di influenza delle donne e campo del potere maschile. Mettendo in tensione questi due poli, critica quella spartizione e il rapporto di subordinazione sessuale che produce. La chiave di questa interpretazione sta nell'affermazione che le due «metà» sono «ugualmente necessarie a conferire simmetria» tanto agli «individui» quanto alle «razze» e alle «nazioni», e che lo sbilanciamento a favore dell'una o dell'altra provoca la «degenerazione», rispettivamente, «nel mero sentimentalismo o nella pura crudeltà»[208]. Secondo la sua ricostruzione storica, il lato maschile della «pura crudeltà» ha di fatto preso il sopravvento nella civiltà occidentale, quando, nel quinto secolo, i barbari hanno invaso l'Europa: dal momento in cui «l'idea di ordine e subordinazione» è caduta nelle mani della «brutale arroganza dei barbari», il «mondo civilizzato» ha preso le sembianze di un «figlio cresciuto solo dal padre»[209]. Da allora, all'Occidente è mancato «il grande cuore di una madre, che gli insegnasse a essere compassionevole, ad amare la misericordia, a soccorrere i

---

[204] *Ibid.*
[205] A. J. Cooper, «Woman Versus the Indian» in da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 45-68, pp. 48-49.
[206] A. J. Cooper, «The Higher Education of Woman» da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 27-45, p. 34. Il saggio di Cooper sull'educazione è il testo di un discorso pronunciato da Cooper alla American Conference of Educators a Washington D.C. nel marzo del 1890 (cfr. S. Logan, *We Are Coming,* pp. 122-123).
[207] A. J. Cooper, «Higher Education», p. 34.
[208] *Ibid.*
[209] *Ivi,* p. 29.

deboli, a preoccuparsi degli umili»[210]. Cooper scorge infatti una continuità tra l'affermazione dell'«apoteosi dell'avidità e della crudeltà» portata in Europa dai barbari e l'attuale convinzione degli anglosassoni, loro discendenti negli Stati Uniti, di essere la razza migliore perché la più forte, che li induce a continuare a manifestare quell'«arroganza tipicamente barbara» del «disprezzo per gli individui e le razze cosiddette deboli o non inclini alla guerra»[211]. E in questa continuità stabilisce un nesso diretto tra la tendenza dominante al disprezzo per gli individui e le razze «deboli» nella società statunitense e la repressione di quella che ha chiamato la «metà femminile della verità», trovando in quella metà il «possesso delle virtù cristiane della mitezza, della non resistenza e del perdono», e facendo così risaltare il paradosso tra la professione di fede americana che pretende di fondarsi sul «cristianesimo, la religione dell'amore» e l'abdicazione a tutte le qualità cristiane in favore della venerazione incondizionata di qualsivoglia «incarnazione del potere»[212]. Su questo punto, estremamente rilevante per la critica di Cooper, si ritornerà più avanti.

Intanto, è importante notare come la divisione sessuale interna alla «verità» permetta a Cooper di vedere l'attuale spartizione tra il regno pubblico degli uomini e il privato territorio femminile, che è stata per molto tempo l'unica «verità» disponibile sulla posizione di ciascun sesso nella società occidentale, e che ha rinchiuso le donne dentro il ruolo di vergini, mogli e madri sottomesse, come l'effetto di un'asimmetria nel rapporto idealmente «simmetrico» tra le due «metà». L'asimmetria che presuppone la suddivisione di campo tra influenza femminile e potere maschile è inquadrata esplicitamente da Cooper come la forma in cui si dà un rapporto di dominio che non ha niente di naturale, e che si è fondato sull'imposizione, da parte degli uomini, della falsa idea che «la grande legge dell'evoluzione regolasse in modo necessario solo quella metà della famiglia umana a cui loro appartenevano» e che, viceversa, le donne fossero per essenza «creature meravigliosamente succubi», che il loro «valore» fosse «puramente relativo» all'uomo, cioè misurabile attraverso il «piacere» che erano in grado di procurargli[213]. Dal riconoscimento della subordinazione del «fattore femminile» come effetto di un'imposizione del «lato maschile della verità» nei rapporti tra i sessi, Cooper passa anche a constatare ciò che essa ha comportato in termini di progresso del «mondo del pensiero», il quale, fintanto che l'«influenza reale e speciale della donna» non ha potuto esercitarsi nel pieno delle sue possibilità, è apparso mutilato, come una luna privata della dimensione della profondità:

> C'è dunque un'influenza reale e speciale della donna [...]. Senza questa influenza – finché la donna è rimasta seduta con gli occhi bendati e le mani imbavagliate, imprigionata dalle morse dell'ignoranza e dell'inazione – il mondo del pensiero si è mosso nella sua orbita come le rivoluzioni della luna: con una faccia sola esposta – quella dell'uomo –, così che chi la guardava non potesse distinguere se si trattasse di un disco o di una sfera[214].

---

210 *Ibid.*
211 *Ibid.*
212 *Ivi,* pp. 29-30.
213 A. J. Cooper, «Status», p. 67.
214 A. J. Cooper, «Higher Education», p. 32.

La società stessa, in preda al «predominio dell'influenza maschile, privata dell'azione mitigatrice della sua forza complementare» appare sfigurata e assume le sembianze della «quarta bestia di Daniele: "orrenda e terribile, di una forza spaventosa"». L'obiettivo del «governo delle maniere» in una società in cui l'uomo ha il monopolio del potere diventa la critica, la correzione e il contrasto di quel potere. È questo quello di cui parla Cooper quando sostiene la necessità di pervenire a una restaurazione della «verità», intesa come il ripristino dell'equilibrio ideale tra le due parti che la compongono. La facoltà universalmente riconosciuta alle donne di influenzare indirettamente le dinamiche sociali è quindi interpretata da Cooper come il punto a partire dal quale esse, da oggetto passivo dei desideri e degli imperativi maschili, possono tramutarsi in agenti sociali, fissando come presupposto e come scopo di questo ribaltamento l'abbattimento dell'ordine che fino a quel momento le ha volute passive. Quando scrive che, all'interno delle coordinate sociali che caratterizzano attualmente la società americana, è di vitale importanza che ogni donna «abbia ben chiaro dove indirizzare il peso della propria influenza», poiché «è dalle sue mani che dovranno essere modellate la forza, l'ingegno, l'arte di governo, la moralità, la forza psichica e i rapporti sociali ed economici nell'era presente», Cooper recupera parzialmente il discorso corrente sull'influenza femminile. Tuttavia, lo sottopone anche a un radicale rovesciamento, che riconosce, sì, la spartizione di campo tra influenza femminile e potere maschile, ma esigendo tuttavia un'estensione della prima oltre le pareti domestiche all'interno delle quali quest'ultimo l'ha «imprigionata» attraverso l'«ignoranza» e l'«inazione». Perciò Cooper afferma che «la diffusione dell'educazione tra le donne», costituisce il solo modo per «fornire al mondo il nutrimento di cui ha bisogno», perché solo così «le forze potenziali della loro anima possono tradursi in fattori dinamici in grado si conferire simmetria e completezza alle energie che muovono il mondo»[215]. La prima chiave di questo rovesciamento è dunque l'educazione.

Cooper stabilisce infatti un nesso diretto tra la subordinazione sociale, politica ed economica delle donne e la loro esclusione dal «mondo del pensiero». Allo scopo di ricostruire storicamente questo nesso, cita Sylvain Maréchal, un francese che nel 1801 avanza una proposta di legge per vietare alle donne di imparare a leggere, motivando la sua iniziativa con l'affermazione che «la donna che conosce l'alfabeto ha già perso parte della sua femminilità»[216]. Nel terrore espresso da uomini come Maréchal per la perdita della femminilità delle donne istruite riecheggia l'idea condensata in un termine molto in voga in Europa e negli Stati Uniti tra il Diciottesimo e il Diciannovesimo secolo – e richiamato polemicamente dalla stessa Cooper – per esprimere la radicalità della trasformazione a cui le donne vanno incontro quando sconfinano in occupazioni tradizionalmente riservate agli uomini: la donna che studia, la donna che vota, la donna che rifiuta la maternità diventa *unsexed*, cioè si spoglia letteralmente del suo sesso[217]. Ciò che Cooper mette in discussione è

---

[215] A. J. Cooper, «Higher Education», p. 32.
[216] A. J. Cooper, *ivi,* p. 28. Cfr. S. Maréchal. *Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*. Parigi, Chez Massé, 1801.
[217] Un esempio illuminante è costituito da R. Polwhele. *The Unsexed Female*. Library of Alexandria, 1798. Sul caso europeo, cfr. G. Bock, *Le donne nella storia europea*. Italia, Laterza, 2023, pp. Sul diffuso uso maschile del termine *unsexed* per riferirsi alle donne che reclamano il diritto di voto negli Stati Uniti nel Diciannovesimo secolo, cfr. L. Faderman. *Woman*, pp. 168-198.

la premessa di questo diffuso pregiudizio, ovvero che il fatto biologico di essere una donna (*sex*) coincida con la sua subalternità all'uomo: è esattamente sulla base di questa idea che l'accesso delle donne al mondo del sapere appare ai più come una «mostruosa usurpazione di una prerogativa maschile»[218]. La definizione della natura della donna nei termini della sua subordinazione all'uomo è stata del resto resa possibile anche dal monopolio maschile del sapere. È il caso, per esempio, della scienza giuridica, dove si dà ormai come un «assioma» indiscutibile l'«assurdità […] secondo la quale una moglie […] scompare in quell'uno che, in sostanza, coincide con l'uomo – che fa sì che una donna non possa possedere o lasciare in eredità la propria proprietà senza l'approvazione di suo marito». Quando, all'inizio del Diciannovesimo secolo, le donne statunitensi ingaggiano una battaglia collettiva per avere pari accesso degli uomini all'istruzione superiore, a far tremare professori, padri e mariti è la paura che nel momento in cui alle donne sarà permesso di «assaggiare il frutto della conoscenza, questo porrà per sempre fine al loro cucire bottoni e ricamare pantofole»[219].
Viceversa, per Cooper, è proprio l'importanza della contestazione della funzione del matrimonio come istituzionalizzazione dell'asservimento delle donne – che inchioda la moglie a un ruolo in cui ci si aspetta che spenda tutte le proprie energie per compiacere un «omuncolo», che la distoglie dalle sue aspirazioni intellettuali più alte – a rendere l'educazione delle donne così necessaria[220]. Cooper mette dunque in ridicolo il fatto che l'«obiezione più seria» posta dagli uomini all'accesso delle donne all'istruzione superiore è che essa «interferisca con il matrimonio»: è proprio perché l'istruzione permette alla donna di liberarsi dalla dipendenza dall'«amore sessuale come unica sensazione capace di dare tono, piacere, movimento e slancio alla vita che conduce», afferma, che essa potenzia in lei quei «tratti essenzialmente femminili» che rendono la moglie e la madre agenti di un vero e profondo miglioramento del tono morale e intellettuale della società. La «metà femminile della verità del mondo» non può infatti essere «completata» se la funzione moralizzatrice delle donne rimane compressa nell'ignoranza, nell'analfabetismo e nella paralisi intellettuale[221]. Ripercorrendo la battaglia delle donne per l'accesso all' istruzione superiore negli Stati Uniti a partire dall'istituzione, nel 1833, del primo *Ladies' course* in un college americano, Cooper afferma che non malgrado la loro disobbedienza alla «definizione maschile» della femminilità, ma *in virtù di essa* le donne hanno potuto iniziare a esprimere la propria femminilità in tutta la ricchezza delle sue possibilità. La storia recente è ricca di casi di donne che si sono guadagnate l'accesso al sapere, e il cui esempio dimostra che costoro, anziché perdere la loro femminilità, ne hanno manifestato il significato più vero. Lungi dall'abdicare ai «tratti essenziali della femminilità» come temeva Maréchal, sono donne che «non sentono di meno perché pensano – donne che non sono meno tenere e vere per il rotolo di pergamena che tengono in mano»; donne che, in breve,

> hanno dato un significato più profondo, ricco, nobile e grandioso alla parola «femminile» di quanto qualsiasi definizione maschile unilaterale abbia mai potuto suggerire o ispirare – donne che il mondo ha atteso a lungo, con dolore e angoscia, finché il complemento di quell'influenza maschile che lo ha dominato per quattordici

---

218 A. J. Cooper, «Higher Education», p. 37.
219 *Ivi,* p. 28.
220 *Ivi*, p. 40.
221 *Ivi*, p. 33.

> secoli non si fosse finalmente aggiunto alle sue forze, permettendo di permearne il pensiero[222].

Attraverso l'istruzione si compie la necessaria saldatura dell'aspetto morale dell'influenza delle donne con quello intellettuale. Quattordici secoli sono il tempo – che ha come punto di partenza le invasioni barbariche nel quinto secolo – durante il quale il «dominio» dell'influenza maschile sul sapere teologico, religioso e giuridico ha nascosto un lato della loro «verità»: l'ingresso delle forze intellettuali femminili nell'universo della cultura deve marcare, in virtù della qualità specifica dell'influenza che esse per natura esercitano, una vera rivoluzione del «mondo del pensiero» che, in verità, non sarà altro che il completamento della sua ideale simmetria, disturbata per secoli dal dominio maschile:

> La teologia cesserà di consegnare i neonati a distese di fuoco inestinguibile, quando verrà il giorno in cui le donne avranno la possibilità di afferrare e padroneggiare i suoi dogmi. Quando la metà femminile della verità sarà completata, la scienza cesserà di concepire il governo dell'universo come se fosse nelle mani di un Dio privo di personalità, ridotto a una pura forza fisica, ingovernabile e inintelligibile, capace solo di cieca distruzione […]; gli economisti politici cesseranno di dichiarare che l'unico rapporto dei capitalisti con i lavoratori sia quello suggerito dal loro egoismo rapace, secondo il quale ognuno deve arraffare tutto quello che può e tenerselo ben stretto, mentre il mondo grida *laissez faire* e i giuristi spiegano che questa "è la meravigliosa legge della domanda e dell'offerta".[223] .

La lettura polemica del rapporto tra influenza femminile e potere maschile ha dunque nell'asserzione della necessità dell'accesso delle donne al «mondo del pensiero» un passaggio fondamentale. Solo compiendo questo passo le donne possono far valere l'autorità della loro «metà di verità», smascherando l'inconsistenza della barriera che le tiene segregate dal mondo. E questo smascheramento è necessario al fine della contestazione del dominio maschile che, erigendo quella barriera, ora tiene sotto controllo una società che rischia di collassare sotto il peso della brutalità dei suoi eccessi, come dimostra il dilagare del vizio nella nascente società industriale.

All'interno del discorso sull'educazione delle donne, Cooper sta in parte anticipando e in parte descrivendo una storia che è già in corso. Si è infatti visto come, sia attraverso il discorso e la pratica del lavoro femminile della temperanza, sia attraverso l'impegno nella lotta contro la schiavitù degli afroamericani, le donne reclamino la politicità del loro ruolo di madri e di mogli anche per mettere a tema e rovesciare la «schiavitù» simbolica a cui il dominio maschile le sottopone.

All'interno delle specifiche coordinate storiche che vedono l'affermazione del progresso dell'industria e, come sosterrebbero Spencer e gli spenceriani, della civiltà americana nel suo complesso, la critica di Cooper colpisce il punto in cui anche la società industriale continua a degradare i suoi individui e a disprezzarli come «deboli», fondando il suo progresso sulla loro esclusione e sul loro sfruttamento[224]. Anche nel momento in cui termina la fase della

---

[222] *Ivi,* p. 29.

[223] *Ivi*, p. 33.

[224] Sugli elementi che caratterizzano il passaggio di una società dal carattere militare al carattere industriale, e sulla definizione di tale passaggio come una manifestazione delle leggi dell'evoluzione

conquista militare e comincia quella dell'«accumulazione», Cooper rileva le conseguenze del monopolio esclusivo del «lato maschile della verità» nella gestione degli equilibri sociali, identificando con esso l'origine dei mali della società industriale – la povertà, il crimine, l'alcolismo, la prostituzione. Il quadro di assoluta povertà materiale e morale attraverso il quale ritrae gli effetti apocalittici della tirannia maschile del «capitale» industriale rispecchia un modello di civiltà snaturata, che in precedenza ha paragonato a un bambino cresciuto senza madre[225]:

> Il desiderio di guadagni rapidi e grandi profitti spesso induce il capitale nella tentazione di investire in modo insalubre – si potrebbe dire, disumano: case grandi quanto scatole di fiammiferi nei bassifondi; vicoli soffocanti che arrestano la crescita e portano malattie; quartieri malsani […]. Le sue casseforti, in questo modo, si riempiono di un denaro che proviene direttamente dal sangue vitale di corpi e anime umane. Uomini e donne ammassati insieme come bestiame, che respirano malaria e tifo in un'atmosfera che pullula di impurità morali e fisiche, che trovano nell'oblio del vizio il loro unico *habitat* naturale in cui annegano, costretti a ricorrere a narcotici e oppiacei pur di soffocare i sussurri della loro coscienza superiore e di mettere a tacere come possono i rimpianti e la vergogna di sé. Rum, tabacco e oppio li legano mani e piedi, corpo e anima; fino a che quegli esseri fatti a immagine e somiglianza di Dio non si trasformano in creature adatte, piuttosto, alla compagnia dei demoni – relitti ubriachi, debilitati, idioti; oppure in osceni mostri di malvagità forieri di distruzione[226].

Riprendendo le parole di Edward Bellamy, Cooper afferma che l'allargamento dell'influenza moralizzatrice delle donne oltre le pareti domestiche è l'unica risposta possibile al «fallimento del macchinario sociale, così come funziona ora, rispetto a quella che dovrebbe essere la sua funzione: alleviare le miserie degli uomini»: a questo deve indirizzarsi l'azione tipicamente «materna» di cui la società americana ha bisogno[227]. Assistendo alla crescita delle donne come forza politica e di riforma morale nel pieno del suo dispiegarsi, Cooper la legge nei termini di una contestazione collettiva delle donne alla «definizione maschile» della «femminilità» che è stata «dominante per quattordici secoli», facendo emergere distintamente la tensione tra influenza femminile e potere maschile nella sua epoca storica. Nella fase della trasformazione degli Stati Uniti da «società militare» a «società industriale», Cooper interpreta la temperanza come il necessario antagonismo femminile contro il «predominio dell'influenza maschile, libera dall'azione mitigatrice della sua forza complementare». In questo momento, tale predominio si dà nella forma della tirannia del culto della proprietà, incarnato dallo «spirito

---

nelle società umane, cfr. H. Spencer, *Principles of Sociology, Vol. I, part 2*. New York, D. Appleton, 1896, pp. 549-576.

[225] Sulla critica dei movimenti di temperanza agli effetti morali disastrosi dell'industrializzazione, cfr. anche M. Stancliff. *Frances Ellen Watkins Harper: African American Reform Rhetoric and the Rise of a Modern Nation State*. Londra, Taylor & Francis, 2010, pp. 81-06.

[226] A. J. Cooper, «Status», p. 70.

[227] A. J. Cooper, «Higher Education», p. 33. Su questo, cfr. E. Foner, *Storia della libertà,* pp.176-177: «L'insoddisfazione per le condizioni sociali nell'Età Dorata non si limitava ai lavoratori e agli agricoltori che si sentivano lesi nei loro diritti. Allarmati dallo spettro della guerra di classe e dal crescente potere delle concentrazioni di capitale, i teorici sociali del periodo offrivano numerose ricette per recuperare l'eredità della nazione. Dei molti libri che proponevano rimedi per la diseguale distribuzione della ricchezza, i più popolari furono *Progress and Poverty* di Henry George (1879) e *Looking Backward* di Edward Bellamy (1888)».

del *businessman*, freddo, calcolatore, interessato solo al computo degli interessi individuali e immune a ogni altro affetto», che rappresenta l'unico principio regolatore del progresso degli Stati Uniti, il quale si dà come una corsa all'accumulazione di ricchezza incurante delle risorse vitali che sfrutta per il suo profitto[228]. La temperanza è un'arma di cui l'America non può fare a meno nella guerra contro la degenerazione morale e dei costumi minacciata dall'industrializzazione selvaggia lasciata completamente nelle mani di uomini, proprietari senza scrupoli; per questa ragione Cooper vede nella Women's Christian Temperance Union la più potente e autentica rappresentazione della funzione sociale dell'influenza femminile, che fa coincidere con la mobilitazione collettiva di un «nobile esercito di donne» capace di iniettare nelle vene della società americana il suo «dolce e puro antidoto per contrastare l'azione del veleno della rapacità maschile – curando e lenendo con la tenerezza dell'amore compassionevole le brucianti ferite causate dall'avarizia e dalla brama di possesso degli uomini»[229]. L'apporto «del potere dell'amore» diffuso dal lavoro di temperanza delle donne contro i mali di una «civiltà adoratrice del denaro e del dollaro», in quest'epoca di formidabile «prosperità materiale» in cui gli Stati Uniti sono in procinto di fare il loro ingresso, è riconosciuto da Cooper come una risposta necessaria delle donne contro le derive sempre più immorali della perversione dell'ordine economico e sociale causata dal dominio maschile[230]. È questo senso che la teoria delle «metà» complementari della «verità» serve a Cooper a interpretare polemicamente il rapporto tra forze storiche «maschili» e «femminili» anche nei termini della contrapposizione tra le più minacciose derive dell'espansione industriale e il freno da porvi per salvare l'integrità morale della nazione, inquadrando il lavoro di temperanza come una forma di affermazione della «metà femminile» della verità che la «metà maschile» pretende di schiacciare.

Ma non si limita a questo. Come è emerso alla luce del ragionamento sulla divisione sessuale della verità e sull'attuale monopolio maschile del potere, ciò che Cooper individua come prerogativa femminile per eccellenza è qualcosa che passa per la battaglia contro il «vizio», ma che si estende a comprendere la contestazione generale di un imperativo maschile che fa coincidere l'«idea di ordine» con quella di «subordinazione». Tale idea non solo non è in grado di comprendere i rapporti tra i sessi, ma anche quelli tra le razze. Nell'analisi di Cooper, l'essenza del principio della supremazia della razza più «forte» sulle razze «deboli» è infatti fusa indissolubilmente nella storia dell'Occidente con il predominio del «lato maschile della

---

[228] A. J. Cooper, «Status», pp. 70-71. Sulla figura e sull'ideologia del *businessman* in età vittoriana, cfr. A. Hunt, *Personal Business: Character and Commerce in Victorian Literature and Culture*. Charlottesville, University of Virginia Press, 2014; R. Lee (a cura di), *Commerce and Culture: Nineteenth-Century Business Elites*. Londra, Taylor & Francis Group, 2016; H. L. Malchow, *Gentlemen Capitalists: The Social and Political World of the Victorian Businessman*. New York, Macmillan, 1991. Sulla genesi dell'individualismo negli Stati Uniti, cfr. H. Herbert, *American Individualism*. La Vergne, Creative Media Partner, 2018; B. A. Shain, *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 2021; A. Zakaras, *The Roots of American Individualism: Political Myth in the Age of Jackson*. Princeton, Princeton University Press, 2022.
[229] A. J. Cooper, «Status», pp. 70-72. Cfr. E. P. Gordon, *Women Torch-Bearers: The Story of the Woman's Christian Temperance Union*. Londra, FB&C Limited, 2017; I. Tyrrell, *Woman's World/Woman's Empire: The Woman's Christian Temperance Union in International Perspective, 1880-1930*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2014; F. E. Willard, M. A. Lathbury, *Woman and Temperance:Or, The Work and Workers of the Woman's Christian Temperance Union*. Hartford, Park Publishing Company, 1883.
[230] A. J. Cooper, «Status», pp. 70-71.

verità». L'«autocompiacimento delle razze cosiddette dominanti», osserva Cooper, si basa sull'equivalenza tra «"dominante"» e «"legittimo"» che è stata sancita dall'instaurazione del dominio maschile assicurato dai barbari in Occidente. Mantenendo l'idea della distinzione tra prerogative femminili e prerogative maschili, l'affermazione dell'ideologia fondata sul «disprezzo per gli individui e le razze cosiddetti deboli o poco inclini alla guerra» e sulla «rassicurante certezza che il destino manifesto di questi ultimi sia quello di essere spazzati via come parassiti davanti a questa civiltà che avanza» è così ricondotta al calpestamento del «tratto essenzialmente femminile» della compassione per i «deboli», che nel lessico evoluzionista altri non sono che gli «inadatti»[231]. I riferimenti al «destino manifesto», all'estinzione, alla necessità di lasciare gli inadatti al loro fato sono un evidente attacco al razzismo evoluzionista. Con questa critica dell'evoluzionismo, Cooper mette in discussione il fondamento di quel potere, incarnato nel dominio degli uomini bianchi, che è all'origine della subordinazione e dello sfruttamento tanto del sesso «debole» quanto della razza «debole». Contro i discorsi sull'estinzione della razza «debole» o «inadatta», Cooper suggerisce indirettamente che a porre il rischio dell'involuzione e del collasso della società non è la presenza dei neri sul suolo americano, né la presunta minaccia di contaminazione morale che le donne nere rappresentano (come argomentano gli scienziati evoluzionisti), ma la violenza perpetuata dal potere maschile bianco.

È a questo livello che la questione femminile si salda con il problema razzista per come si definisce all'interno della scienza e del pensiero evoluzionista: nell'equivalenza tra «dominante» e «legittimo» che permette di schiacciare tanto il sesso «debole» quanto la razza «debole» Cooper individua il campo di lotta su cui deve giocarsi la battaglia politica del Women's Movement che sta acquisendo sempre maggiore forza e risonanza negli Stati Uniti a partire dalla metà del secolo[232]. Nasce qui il dialogo con le femministe bianche, attraverso un saggio indirizzato direttamente alla leader femminista Anna H. Shaw, che in un discorso tenuto al National Council of Women nel 1891 definiva, analogamente a Cooper, la natura dell'«influenza femminile» nei termini dalla sua vicinanza intrinseca alla causa di tutti i «deboli», affermando che, «grazie alla sua familiarità con ogni genere di torto, di debolezza [*weakness*], di dolore e di sofferenza ovunque nel mondo, [solo la donna] può stendere la sua mano per correggere il torto, per lenire il dolore, per confortare colui che soffre»[233]. L'individuazione dell'amore per i «deboli» come prerogativa essenzialmente femminile è particolarmente rilevante per la critica che Cooper articola contro il femminismo bianco. Nel rispondere a Shaw, Cooper mette l'affermazione della leader femminista in tensione con il razzismo del Women's Movement statunitense, ricordando che gli uomini e, ancora di più, le donne nere, incarnano nella sua manifestazione più estrema la condizione di debolezza (che, nel dibattito a lei contemporaneo, si traduce in *unfitness to survive*) che l'influenza femminile dovrebbe contribuire a correggere.

---

231 *Ibid.*

232 A. J. Cooper, «Higher Education», p. 29.

233 A. H. Shaw, «God's Women» in R. Foster (a cura di), *Transactions of the National Council of Women of the United States*. Philadelphia, Lippincott, 1891, p. 249.

1.2 Una parte per tutti

La messa in luce della struttura razzista della società americana permette a Cooper di osservare come essa offra un ancoraggio stabile all'ordine patriarcale, pur scosso dai movimenti bianchi di emancipazione delle donne: il progresso della «razza anglosassone», in seno alla quale le donne sono in quel momento protagoniste di un movimento di rivalsa e di rivendicazione del proprio titolo di esseri umani e, in quanto tali, di soggetti che aspirano alla libertà, al progresso e al perfezionamento di sé, è minacciato dal paradosso razzista che suddivide le donne, in base al colore, in esseri autorizzati o non autorizzati a reclamare questo titolo. Se è vero, come Cooper ribadisce citando Ralph Waldo Emerson, che «"la misura del grado di civilizzazione è l'influenza delle donne virtuose"», allora la struttura razzista della società americana impone di riconoscere che l'«ideale della civiltà» qui «non è ancora stato raggiunto»[234]. Se la virtù della società è determinata dalla virtù delle sue donne, in una società, come quella americana, segnata dalla «linea del colore», il discorso sull'influenza si complica quando si applica alle donne della razza ritenuta e trattata come «inferiore». Su di esse, infatti, pesano «il pregiudizio schiacciante e lo sprezzante spirito di casta americano, in virtù del quale si sentenzia che "una donna negra non può essere una *lady*"»; pregiudizio che le nega l'accesso alla virtù che rende le donne centri di irradiamento dell'influenza necessaria a temperare l'immoralità sociale[235].

Cooper si rivolge alle leader bianche del movimento di liberazione delle donne negli Stati Uniti in un periodo in cui, come si è visto, l'abbandono della questione razziale da parte delle femministe e il disinteresse dei militanti neri nei confronti della questione femminile causa lo scisma tra «neri» e «donne» in quella che era stata l'alleanza abolizionista[236]. Nel movimento delle donne, la ragione razzista dello slittamento dall'interesse per la questione razziale all'esclusiva concentrazione sulla questione femminile diventa sempre più esplicita. Dopo la Guerra, lottare per i diritti delle donne inizia a coincidere con poche eccezioni con la lotta delle donne bianche per la conquista dei benefici assicurati da un sistema di cui non esprimono nessuna intenzione di modificare la struttura fondamentale, che comprende il dominio razzista. Anzi, mentre la battaglia per il voto inizia a catalizzare l'impegno politico delle femministe americane, le leader suffragiste come Susan B. Anthony comprendono l'importanza strategica dell'appoggio delle donne degli Stati del Sud, e l'incompatibilità di tale appoggio con il proseguimento del sostegno alla causa del diritto di voto ai neri. Alla fine degli anni Novanta, in occasione di un incontro della National American Woman Suffrage Association ad Atlanta, Anthony ritira l'invito a Frederick Douglass per non urtare la sensibilità delle alleate del Sud. Ancora al Sud, uno degli argomenti più diffusi a favore del diritto di voto alle donne (contro i neri) consiste nel promettere che, allorquando le donne bianche potranno votare, sfrutteranno l'opportunità per allearsi con gli uomini bianchi al fine di impedire l'avanzamento e l'estensione dei diritti politici e sociali alle altre razze[237]. Ida

---

[234] *Ivi,* p. 9.

[235] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 19.

[236] Cfr. F. E. Dudden, *Fighting Chance. The Struggle Over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*. New York, Oxford University Press, 2011.

[237] Questo argomento può contare sulla forza persuasiva derivata dal fatto che si tratta di un momento in cui la supremazia bianca è minacciata (percezione) dalle migliaia di immigrati che arrivano negli Stati Uniti con la prima industrializzazione, oltre che dalle rivendicazioni sempre più pressanti degli

Wells-Barnett, giornalista afroamericana e militante di spicco nella campagna contro il linciaggio dei neri al Sud, critica duramente la posizione assunta da Anthony, e pone l'urgenza della riflessione sul rischio che il «pregiudizio razziale» nel movimento femminile danneggi seriamente l'efficacia della lotta per la causa comune delle donne[238].
L'aspetto attualmente più problematico del movimento delle donne negli Stati Uniti risalta nel dialogo e nei tentativi di composizione tra le prospettive dei gruppi del Nord e le pretese delle femministe del Sud a proposito del nodo della partecipazione delle donne nere. Il tema dell'esclusione delle donne nere dai movimenti di temperanza e dal movimento di liberazione delle donne è sottoposto a una critica costante da parte delle militanti afroamericane, che protestano contro la connotazione razzista del discorso dominante sull'influenza femminile, basata sul pregiudizio, diffuso anche nell'ambiente femminista bianco, che le donne nere non siano nelle condizioni di partecipare alla mobilitazione politica perché «immorali». Tale pregiudizio, come osserva Cooper, è radicato soprattutto nelle donne bianche del Sud, la cui resistenza all'ingresso delle donne nere nel movimento sembra imporre una scelta impossibile alle femministe bianche, che al momento si trovano a un crocevia[239]. Le polemiche sollevate da attiviste e intellettuali nere contro il razzismo dei gruppi femminili e femministi bianchi si intensificano alla fine del secolo. Fannie Barrier Williams si esprime così sulla questione:

> Mentre negli Stati del Nord tante donne di colore sono state accolte individualmente come membri nei club femminili bianchi, la questione della loro ammissione ha sollevato in alcuni casi i più accesi dibattiti a cui la nostra nazione abbia assistito sulla questione del colore in questi ultimi anni[240].

Il razzismo endemico nel movimento delle donne rappresenta il punto critico per definizione del suo progetto politico, nella misura in cui, secondo l'analisi di Cooper, l'idea di ingresso nella libertà che lo guida comprende, come condizione della liberazione dal dominio maschile, la riproduzione del dominio razziale. Nel saggio che rivolge a Shaw e alle femministe bianche, Cooper interpreta polemicamente l'esclusione delle donne nere dai movimenti femministi come l'effetto di una volontà di attaccamento al potere da parte delle donne bianche, laddove il coinvolgimento del movimento delle donne nella causa delle donne nere è ostacolato dal fatto che «la donna americana di oggi, che si vanta tanto della sua indipendenza, è terrorizzata quanto un bramino indiano dall'idea di perdere il privilegio della

---

afroamericani in termini di diritto di voto e uguaglianza razziale. CFr. R. Allen et al, *Reluctant Reformers*, pp. 127 e sgg.

[238] Cfr. I. Wells-Barnett, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida Wells-Barnett*. Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 229-230.

[239] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 47. Sul razzismo nei confronti delle donne nere nella Women's Christian Temperance Union, cfr. A. C. R. Albrecht, *The Bitter Cry of Black America': Race Relations in the Woman's Christian Temperance Union and the Evolution of Black Women's Activism in the United States, 1874-1896*. Lancaster, University of Lancaster, 2017; H. V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York, Oxford University Press, 1987, p. 6; 18; C. Mattingly, *Well-Tempered Women: Nineteenth-Century Temperance Rhetoric*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 2000.

[240] Cit. in J. W. Gibson, *Progress of a Race: Or, The Remarkable Advancement of the American Negro, from the Bondage of Slavery, Ignorance, and Poverty Ot the Freedom of Citizenship, Intelligence, Affluence, Honor and Trust*. Naperville, J. L. Nichols, 1920, p. 214.

sua casta»[241]. È questo attaccamento al potere che, riproducendo il dominio razzista dentro al movimento per l'abbattimento del dominio patriarcale, blocca alla radice la potenziale radicalità politica del movimento delle donne che, al contrario, dovrebbe trovare nella fruttuosa convergenza tra possesso dell'influenza femminile e privilegio del colore delle donne bianche la chiave per ribaltare il regime razzista, passaggio inaggirabile per la liberazione universale per la quale le femministe sostengono di lottare.
Il nodo del Sud, affrontato dalla prospettiva della «Donna Nera del Sud», è fondamentale per comprendere l'origine storica dello stallo in cui versa il movimento di liberazione delle donne rispetto alla legittimità politica dell'inclusione delle donne nere. Tale origine è infatti rintracciata da Cooper nella «consumata abilità con la quale l'influenza del Sud, con le sue idee e i suoi ideali, ha dettato legge e ha avvinto il cervello e i muscoli di questa nazione, sin dal principio della sua storia fino ai nostri giorni»[242]. Il «Sud» è personificato come un soggetto dotato di una volontà politica omogenea e inaggirabile che ha monopolizzato la volontà politica del governo federale, sottomettendola ai propri interessi economici. Le due grandi forze che governano la politica americana, «commercio e impero», sono state piegate al dogma sudista sintetizzato dal motto *Cotton is king*, divenuto un precetto sacro nelle politiche economiche del governo americano. Da una parte, l'interesse economico legato al profitto della produzione del cotone ha oscurato e soffocato ogni tentativo di messa in discussione dell'istituzione schiavista, mascherandosi dietro la propaganda sul «carattere depravato e ignorante del Negro» per mettere a tacere alla radice ogni dibattito sull'immoralità e la disumanità della schiavitù. Dall'altra, i rappresentanti politici del Sud, spesso loro stessi proprietari di piantagioni, hanno esercitato la loro pressione sui rappresentanti del Nord avvalendosi della stessa strategia con cui lo schiavista ha addestrato gli schiavi a considerarsi «sua proprietà, nel corpo, nella mente e nella sensibilità» al punto che essi, «annientata ogni coscienza della loro capacità di aiutarsi e difendersi mutualmente, si sono frammentati in miriadi di sistemi a sé stanti di forze repellenti, avendo come solo sentimento in comune la totale sottomissione alla mano del loro padrone». Questo «lavaggio del cervello» – che può essere argomentato coerentemente con la dottrina dell'evoluzione, che pensa l'individuo come prodotto dello sviluppo dell'organismo sociale che plasma il suo corpo, non meno che i suoi sentimenti e le sue idee – non ha investito solo l'uomo nero, ma «ha preso all'amo anche l'uomo bianco, quando, in veste di turista o di studioso, giungeva in visita nelle terre di questi padroni»[243]. La storia schiavista del Sud ha pertanto inciso in maniera del tutto peculiare sulla forma del pregiudizio razziale sviluppato nei riguardi delle donne nere dalla *white lady* degli Stati del Sud, dove Cooper osserva la permanenza di una mentalità schiavista all'interno della società post-schiavista: la tipica *lady* sudista, spiega, spesso discendente di proprietari di schiavi, assorbe in seno alla vita familiare il preconcetto secondo il quale, da una parte, poiché tutti i neri un tempo erano schiavi questo non può che significare che essi, senza nessuna distinzione, sono naturalmente portati a servire; dall'altra, che l'uguaglianza sociale e politica tra razze rischia di implicare l'eccesso di contatto con la razza disprezzata. «Ma se estendiamo le norme della civiltà ai Negri», sono solite obiettare le femministe bianche del Sud, «saremo costrette all'*uguaglianza sociale* con essi»[244]. Il comunissimo timore

[241] A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 48.
[242] *Ivi,* p. 55.
[243] *Ivi*, p. 56.
[244] *Ivi,* p. 55.

dell'«associazione forzata», in base al quale i suprematisti bianchi temono che l'uguaglianza razziale li costringerà alla «mescolanza» con i neri, è contestato in un potente passaggio in cui Cooper ribalta il significato attribuito a questo sintagma dai suprematisti bianchi, facendone un eufemismo per alludere al sistematico sfruttamento sessuale delle nere da parte dei bianchi durante la schiavitù[245]:

> E se non fosse un pensiero troppo amaro da esprimere in questa sede, potrei aggiungere che le proposte di associazione forzata nella storia passata di queste due razze non sono state di certo avanzate dall'uomo nero in catene, né tantomeno dalla *donna nera silenziosa e sofferente*![246].

Ricordando che in passato i tentativi più violenti di «associazione» – cioè, gli stupri – sono stati messi in atto dagli uomini bianchi, non certo dagli uomini e dalle donne nere, Cooper intende alludere alla «continua svalutazione della donna nera» che insiste anche dopo la schiavitù, in una società formalmente libera dove le «donne nere silenziose e sofferenti» sono ancora la preda delle iniziative di «associazione forzata» degli uomini. Il riferimento alla violenza sessuale sulle donne nere pone un accento ancora più inequivocabile sull'urgenza dell'abbandono, da parte delle donne del Sud, delle vecchie remore legate all'«aberrazione cromatica» (altro nome del «pregiudizio razziale») per fare fronte comune contro ogni forma del dominio maschile, compreso quello razzista[247]. L'influenza delle donne è ciò che si insinua e insiste tra le maglie del potere maschile: è questa condizione, ribadisce Cooper, a segnare la massima condizione di «privilegio» delle donne, le quali possiedono il «vantaggio dell'osservatrice silenziosa, quello di saper sussurrare, al momento giusto, le verità dimenticate di cui il mondo ha bisogno»[248]. Il carattere essenziale del nesso tra movimento delle donne e lotta al razzismo si appunta sul riconoscimento dell'esercizio di un dominio che si vale dell'equazione tra «dominante» e «legittimo» per relegare i «deboli» al margine della società, e che per questo costituisce il luogo in cui l'azione politica del movimento delle donne è più necessaria e urgente che mai.
Cooper dà un significato politico ben preciso alle parole di Anne Shaw, quando dà ai «deboli» che lei indica come primo interesse delle donne un volto, un sesso, un colore ben precisi: «deboli» (*weak*) non sono i costitutivamente inadatti, ma coloro che sono *resi deboli* da un potere che si alimenta di «pregiudizi, che siano razziali, religiosi o di sesso, che siano dettati dall'orgoglio di classe o dalle distinzioni di casta». I «deboli» sono quelli che Cristo indica

---

[245] Il dibattito che ha in mente Cooper qui è quello sulla *miscgenation*, ovvero l'unione sessuale tra individui di razze diverse e la generazione di individui di «sangue misto» (strettamente legato a quello sulla presunta «immoralità sessuale» delle donne nere), e sugli effetti che essa avrebbe prodotto sulla «purezza» razziale; tale dibattito impegna bianchi e neri inizia a svilupparsi già prima della Guerra civile a proposito della battaglia sui matrimoni interrazziali. Per alcuni militanti afroamericani come Martin Delany questo dibattito è centrale in relazione al progetto politico del *black nationalism*. Cfr. R. S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000; A. Moulton, *The Fight for Interracial Marriage Rights in Antebellum Massachusetts*. Cambridge, Harvard University Press, 2015; S. A. Sheffer, *The Romance of Race: Incest, Miscegenation, and Multiculturalism in the United States, 1880-1930*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2013.
[246] A. J. Cooper, «Woman Versus», pp. 60-61.
[247] *Ivi,* p. 66.
[248] A. J. Cooper, «Status», p. 74.

come modello quando dice «se non diventerete come bambini non entrerete mai [nel Regno dei Cieli]»; sono quelli che non esercitano nessun dominio e che ne sono oppressi, e che proprio a partire da questa condizione hanno la nozione più completa della giustizia[249]. Si rivolge quindi direttamente a Shaw chiedendole conto, in quanto leader del movimento femminista, di assumersi la responsabilità di seguire fino in fondo il significato delle sue stesse parole[250]:

> Una donna non può permettersi, nemmeno per deduzione o per amore dell'argomentazione, di mostrare di disprezzare i deboli. Perché la causa della donna è la causa del debole, e solo quando tutti i deboli avranno ricevuto la dovuta considerazione per la loro condizione, la donna avrà i suoi cosiddetti diritti, e l'Indiano avrà i suoi, e il Negro avrà i suoi[251].

Sulla base dell'interpretazione della ragion d'essere del movimento delle donne nella critica di «ogni genere di dominio», Cooper stabilisce un parallelismo i tra movimenti di riforma del cristianesimo in Europa nel Cinquecento e il movimento per la liberazione delle donne. Quello che accomuna il movimento riformatore europeo nel Sedicesimo secolo e il movimento di liberazione femminile statunitense nel Diciannovesimo è la messa in discussione delle gerarchie e del principio di autorità – teologico-ecclesiastico da un lato, maschile dall'altro. Come il movimento di coloro che lottano per la liberazione delle donne bianche è cieco di fronte alla propria portata universale, così i padri della Riforma, credendo di lottare contro i cattolici, senza saperlo lottavano per «la liberazione della ragione umana dai ceppi della tradizione e della superstizione che l'avevano incatenata e imbavagliata»[252]:

> I padri della Riforma non avevano idea che quello che stavano facendo sarebbe diventato il fondamento per l'insurrezione della mente umana contro ogni dominio. Nessuno sarebbe stato più sconvolto di loro di fronte alle deduzioni che noi, nel Diciannovesimo secolo, abbiamo tratto dalle premesse che loro hanno posto nel Sedicesimo. […] Ai nostri occhi, visto attraverso una prospettiva di tre secoli, quello che costoro hanno messo in atto è stato il duello mortale del principio della schiavitù del pensiero contro la morsa che soffocava ogni libertà personale; [la Riforma] ha segnato il grande Giorno dell'Emancipazione della fede umana, il Giorno dell'Indipendenza Intellettuale dell'Uomo, prefigurando e infine rendendo necessaria l'emancipazione mondiale del suo corpo e di tutte le sue attività[253].

Il principio della lotta contro ogni «assolutismo» in favore della «sacra prerogativa dell'individuo di decidere per sé stesso in materia di fede religiosa» è concepito dalla «mente

---

[249] L'uso di questo verso delle Scritture è molto frequente tra le militanti nere, tra cui, per esempio, Frances E. W. Harper, per stabilire una corrispondenza tra il riferimento di Cristo al farsi «bambini» come condizione per entrare nel «Regno dei Cieli» e le categorie subordinate della società, come i neri e le donne che, pur possedendo più di chiunque altro il titolo a farne parte in un ordine di uguaglianza, ne sono esclusi. Cfr. su questo C. T. Field, «Frances E. W. Harper and the Politics of Intellectual Maturity» in M. Bay et al. (a cura di), *Towards an Intellectual History of Black Women.* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015, pp. 110-127.
[250] A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 64.
[251] A. J. Cooper, «Status», p. 68.
[252] A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 66.
[253] *Ivi,* pp. 65-66.

filosofica», che conduce alla comprensione che «i suoi diritti sono i diritti di tutta l'umanità»[254]. E questo principio è il medesimo delle donne che lottano contro il dominio assoluto della definizione maschile sulle loro vite, che è potenzialmente capace di estendere la lotta per l'indipendenza delle donne al «livello superiore» dell'indipendenza dell'umanità, e che è quello a cui Cooper farà appello anche di fronte alle donne riunite al World's Congress of Representative Women. Allo stesso modo in cui, dunque, il significato più profondo del movimento di riforma non era l'antagonismo tra religioni, ma la battaglia per la libertà di pensiero di ogni mente umana, così il significato più profondo del movimento delle donne non è l'ingresso di una categoria ristretta di donne (le istruite, le bianche) nella sfera del potere a scapito di altre donne – perché se seguisse questa logica non farebbe che riprodurre il dominio che sta contestando; il suo significato più profondo proviene, altresì, dalla realizzazione che «razza, colore, sesso e condizioni economiche» sono «accidenti» che non dovrebbero costituire alcun discrimine nel possesso della libertà[255]:

> Qui non si tratta di una battaglia della donna intelligente contro la donna ignorante; né della donna bianca contro la donna nera, o di colore, o contro la nativa americana — questa non è nemmeno la battaglia della donna contro l'uomo. […] Per la donna che scende dal piedistallo dell'inattività statuaria a cui l'altare domestico l'ha sempre consacrata, osando pensare, e muoversi, e parlare, impegnarsi a contribuire a formare, plasmare e dirigere il pensiero della sua epoca significa semplicemente completare il cerchio della visione del mondo. Suo è ogni interesse che ha mancato di un interprete e un difensore. La sua causa è legata a ogni agonia che è rimasta muta, a ogni ingiustizia che necessita di una voce[256].

La subordinazione porta con sé il vantaggio di poter riuscire ancora a vedere la verità dell'Illuminismo, che «la mente filosofica sa che i suoi diritti sono i diritti dell'umanità»[257]. La consapevolezza che «la causa della libertà non è la causa di una razza o di una religione, di un partito o di una classe», ma «è la causa del genere umano, in quanto appartiene all'umanità per diritto di nascita», determina il «legame indissolubile» della condizione femminile con quella di tutti gli altri che sono emarginati per il possesso di caratteristiche che la cultura razzista e patriarcale ha stabilito come indici di inferiorità naturale rispetto all'uomo bianco proprietario – i «deboli», appunto, e quindi come ragione d'essere della loro esclusione dalla comunità politica della nazione. Affermando che «la Riforma dei nostri giorni, nota con il nome di Woman's Movement, consiste nella sua essenza proprio in questo cioè nella realizzazione del bene universale: è questo che le sue pioniere dovrebbero comprendere», Cooper pone la battaglia politica per la liberazione delle donne nel solco della storia lineare e progressiva di *enlightenment* a cui la cultura americana fa riferimento per identificare le origini del suo orgoglioso sprezzo di gerarchie e superstizioni da Vecchio Mondo; e allo stesso tempo sfida quella linearità scoprendo continuamente la memoria sotterrata della schiavitù,

---

[254] *Ivi*, p. 66.
[255] A. J. Cooper, «Status», p. 68.
[256] A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 66.
[257] *Ivi,* p. 64.

in un discorso che sarà ribadito dalle afroamericane anche durante il World's Congress of Representative Women a un anno dalla pubblicazione di *A Voice from the South*[258].

Il riferimento al completamento del «cerchio della visione del mondo» riposa ancora sulla teoria della complementarità dei sessi, e connette la libertà universale con l'affermazione della «metà femminile della verità» contro e al fianco di quella maschile. Non ha dunque senso, perciò, quella spaccatura tra «neri» e «donne» nella battaglia per il diritto di voto che le donne bianche motivano con la repulsione che suscita loro l'idea che «quel giullare dell'uomo nero, ignorante, disgustoso e depravato, abbia il permesso di votare» al posto loro[259]. Il pregiudizio razziale introduce tra i movimenti di liberazione che in questo momento stanno sobillando ampie sezioni della società americana contro il potere americano (razzista, patriarcale) una contraddizione simile all'ipotetico caso in cui l'«occhio» dichiarasse guerra al «piede», ovvero al caso in cui due parti dello stesso corpo si scontrassero come nemici invece di allearsi contro il loro vero nemico, che è il nemico che dall'esterno li opprime: «perché la donna», domanda Cooper, dovrebbe «schierarsi dalla parte dell'accusa nel processo contro l'Indiano, il Negro o qualsivoglia altra classe a cui il tacco d'acciaio del potere anglosassone ha spezzato la schiena con il le sue manie egoistiche?»[260]. Il vero nemico del movimento delle donne non sono dunque gli uomini e le donne nere, me è il «tacco d'acciaio del potere anglosassone» che schiaccia i neri e che schiaccia le donne, i nativi americani colonizzati, i poveri, i lavoratori salariati, ed è contro di esso che le forze del movimento delle donne devono organizzarsi per sovvertire alla radice la società che le rende simbolicamente schiave. Questo catalogo dei «deboli» fa venire alla luce il carattere parziale degli universali moderni, smascherando il contenuto patriarcale della semantica della modernità: sono i contorni del potere maschile, bianco e proprietario che emergono in negativo dall'elenco dei senza diritti, e la nozione stessa di diritto è criticata come strumento del potere patriarcale e razzista[261]. L'indicazione di sesso femminile, pelle nera, povertà come fattori di «debolezza» porta chiarezza su una radice comune: su una pratica del potere e del governo che dà al concetto di libertà americana una costituzione razzista e sessista, basata sull'assoluto valore proprietà privata sopra a ogni altro diritto, dai tempi della Guerra civile – quando «l'amore dell'uomo per il guadagno e la sua determinazione a subordinare gli interessi nazionali e i diritti dei neri a considerazioni di profitto e perdita personale» – all'epoca presente[262]. La messa allo scoperto della convergenza tra l'ideologia razzista della supremazia bianca alimentata dal pregiudizio razziale e l'ideologia patriarcale nella vita delle donne nere dà un contenuto determinato all'aspirazione «universale» del Woman's Movement del Diciannovesimo secolo: l'unificazione delle lotte di tutti i «deboli», ovvero di tutti coloro che sono bloccati in una posizione di subalternità dal «tacco d'acciaio del potere anglosassone» che, come indica la «Donna Nera», agisce simultaneamente lungo le direttrici del sesso e del colore.

Cooper ha a questo punto messo a fuoco la costituzione sessista e razzista della libertà americana come obiettivo primario della critica del potere attorno a cui deve ruotare la

---

258 *Ivi,* p. 66.
259 *Ivi,* p. 67.
260 *Ibid.*
261 Cfr. P. Rudan, «Introduzione. Una frattura nella storia» in id, *Donna,* p.8.
262 A. J. Cooper, «Status», p. 70.

politicizzazione dell'«influenza femminile» nel movimento delle donne. Nel suo discorso, il razzismo interroga direttamente la funzione dell'influenza delle donne nel progresso morale della società tanto quanto la degenerazione dei costumi che comporta il dominio maschile nella società industriale. Poiché il contenuto polemico di cui Cooper riempie il concetto di «influenza femminile» indica una responsabilità che appartiene specificamente alle donne di contrastare gli effetti dell'affermazione della logica del dominio derivante dalla predominanza del «lato maschile della verità», il rapporto tra abbattimento del razzismo e liberazione delle donne dalla subordinazione maschile deve essere posto come problema «essenziale» della lotta del movimento delle donne americano[263].

1.3 Elevazione ed evoluzione della razza

Dalla messa in relazione del discorso sull'influenza femminile con la costituzione razzista della società americana si sviluppa anche il confronto polemico con l'interpretazione patriarcale che gli uomini neri adottano del ruolo e della funzione delle donne all'interno del «progresso della razza». Estendere alle donne nere il discorso sull'influenza femminile comporta, lo si è visto, la constatazione che la violenza del pregiudizio e delle pratiche razziste le inchioda a una condizione di degrado materiale, intellettuale e morale che impedisce loro l'esercizio di tale influenza. Il disvelamento delle condizioni sociali che impediscono alle donne nere di conservare la purezza e l'integrità morale necessarie a elevare la loro razza è il fulcro del tema dell'autodefinizione, che si esprime nella rivendicazione della purezza morale delle donne nere contro il pregiudizio intorno alla loro immoralità che, come si è visto, in questa fase si costruisce scientificamente attingendo alle categorie dell'evoluzionismo e all'ideologia delle sfere separate, modellando anche i discorsi degli stessi militanti afroamericani. Lo si è visto con Frederick Douglass, Kelly Miller, William E.B. Du Bois, Martin Delany, e infine con il reverendo Alexander Crummell, quando scrive che la chiave del progresso dei neri appena emancipati risiede nell'«influenza della donna nera del Sud, opportunamente elevata e coltivata», concependo al contempo come solo scopo dell'«elevazione» delle donne nere la formazione di «ragazze pronte per essere spose» e «degne matrone di numerose famiglie»[264]. Nel Diciannovesimo secolo le militanti nere sviluppano una riflessione comune sul ruolo delle donne nell'«elevazione della razza» proseguendo la linea ideale tracciata da Maria Stewart quando invocava l'«influenza grandiosa» delle donne afroamericane sulla moralità della razza come elemento da cui dipendeva «quasi interamente la riuscita o il fallimento» della lotta al pregiudizio razziale. Cooper sviluppa questa tematizzazione dell'influenza delle donne nere nella peculiare fase storica successiva all'emancipazione, rilevando il cortocircuito che si innesca quando gli intellettuali, i religiosi e i militanti neri mettono il compito della «rigenerazione» morale della

---

[263] Questo testo è scritto in risposta a un discorso tenuto dalla leader femminista Anna B. Shaw al National Council of Women nel 1891https://books.google.it/books?redir_esc=y&hl=it&id=bpU0xGnVETsC&q= . In questa sede si discutono anche alcune questioni relative alla recente istituzione della Board of Lady Managers. È invitata a parlare la presidente del comitato Bertha Honoré Palmer, una delle principali oppositrici all'inclusione di una rappresentanza nera nel comitato organizzativo della sezione femminile della Chicago World's Fair.

[264] Cfr. supra.

razza nelle mani donne, e contemporaneamente contemplano la loro elevazione sempre e solo in termini di subordinazione agli uomini.

Cooper affronta polemicamente la visione di Crummell a Washington DC nel 1886, durante un raduno nazionale dei membri del clero della African Methodist Episcopal Church, dove pronuncia un discorso la cui trascrizione viene pubblicata nel 1892 come primo saggio di *A Voice from the South*[265]. A convocare l'incontro dei metodisti episcopali è lo stesso Crummell, ed è plausibile che sia proprio lui a rivolgere a Cooper l'invito a partecipare alla conferenza, considerato l'interesse manifestato per il problema dell'elevazione femminile nell'ambito del più ampio problema dell'elevazione razziale[266]. Il titolo che Cooper dà al suo intervento è «Womanhood: a Vital Element in the Regeneration and Progress of a Race». L'importanza del tema del «progresso» è emersa chiaramente nella ricostruzione del processo di politicizzazione delle donne afroamericane alla fine del secolo, dove si è osservato come i loro discorsi, in linea e in polemica con le donne del World's Congress of Representative

---

[265] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 12. Dopo il Proclama di emancipazione, le Chiese afroamericane nascono e si consolidano in risposta alla segregazione in vigore nella maggior parte delle chiese bianche e assumono un'importanza politica e sociale di primo piano, soprattutto negli ex Stati schiavisti. Esse comprendono un ampio ventaglio di funzioni al di là di quella di luogo di culto, diventando centri di acculturazione, punti di aggregazione e di costruzione di identità e orgoglio razziale, avamposti del *racial uplift* attraverso la promozione di attività di temperanza, mutuo aiuto e formazione scolastica e professionale, ma soprattutto laboratori di discussione e organizzazione politica. Più avanti in *A Voice,* Cooper menziona la African American Episcopal Church come agente della «parte più consistente dell'impresa solitaria in cui la gente di colore si sta impegnando per il proprio progresso» (A. J. Cooper, «What are We Worth» da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 121-151, p. 130). Il fatto che l'incontro a cui prende parte nel 1886 veda la partecipazione dell'intellighenzia della African Methodist Episcopal Church che, in questo periodo, con migliaia di sedi e di associazioni, ricopre un ruolo di primo piano come guida e modello per gli sforzi degli afroamericani nel movimento collettivo per il *racial uplift*, conferisce al discorso che pronuncia davanti a questo pubblico una connotazione marcatamente politica. Cfr. su questo J. T. Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*. New York, Oxford University Press, 1995; D.C. Dickerson, *The African Methodist Episcopal Church: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020; C. E. Lincoln, L. H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*. Durham, Duke University Press, 1990; A. D. Payne. *History of the African Methodist Episcopal Church*. Nashville, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1891; A. B. Pinn, S. W. Angell, *Social Protest Thought in the African Methodist Episcopal Church, 1862-1939*. Knoxville, University of Tennessee Press, 2000. Sulla funzione fondamentale delle donne all'interno dell'African Methodist Episcopal Church, e sul ruolo della chiesa nera come spazio di politicizzazione femminile tra la Ricostruzione e la nascita del movimento per i Diritti Civili, cfr. J. E. Dodson, *Engendering Church: Women, Power, and the A. M. E. Church*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2002. L'assemblea del 1886 vede inoltre un fatto senza precedenti, ovvero la presenza di alcuni membri del clero bianco in un ritrovo della chiesa episcopale afroamericana: «It was at the Conference of 1886 in St. Luke's Church Washington that it was determined to change the Conference from an exclusive Negro body to one composed of Church Workers among Colored People, so as to include in its membership white as well as colored persons. And in the same Conference, following the change above noted, were introduced the first white members of this body» cit. G. F. Bragg, *Afro-American Church Work and Workers*. Baltimora, Church Advocate Print, 1904, p. 5.

[266] In più, Cooper è in quello stesso periodo impegnata nel lavoro di insegnante a St. Augustine – una scuola episcopale –, oltre a essere molto attiva nell'ambiente delle comunità episcopali in North Carolina a Raleigh, la sua città, come giustamente osservato da Shirley Logan in S. W. Logan. *We are Coming*, p. 117.

Women, abbiano preso le mosse dall'interpretazione della propria liberazione proprio a partire dalla rivendicazione del loro ingresso nelle forze progressive e civilizzatrici della nazione. Quello della «rigenerazione» è un nodo altrettanto cruciale nei discorsi sulla liberazione razziale e sullo specifico ruolo ricoperto al suo interno dalla questione femminile nell'epoca post-emancipazione. L'idea che la razza debba essere soggetta a un processo rigenerativo è suggerita dalla sensazione diffusa che la conquista della libertà segni l'inizio di una nuova vita per la razza degli ex schiavi, che cominciano a costruire collettivamente un immaginario politico nutrito dall'aspirazione a lasciarsi alle spalle, come una pelle logora, ogni vestigia di un'esistenza condotta come proprietà e come merce. Si è visto, infatti, come sia parere comune che le speranze di rigenerazione, intesa anzitutto come una rigenerazione *morale*, debbano trovare nella famiglia il luogo primario del loro compimento, e come questo discorso sviluppi un legame del tutto peculiare con il posto assegnato all'influenza delle donne dai neri dopo l'emancipazione. Questo posto è quello ribadito da Cooper quando, riprendendo una formula molto diffusa all'interno del movimento per l'elevazione razziale, ricorda ai suoi ascoltatori che, visto che il grado di civilizzazione delle razze e delle nazioni dipende dall'«influenza delle donne virtuose», nel caso degli afroamericani è la sopravvivenza della razza stessa a essere la posta in gioco di come la questione femminile sarà trattata all'interno del problema della razza[267]. Nel discorso rivolto ai membri più influenti del clero afroamericano riuniti a Washington, il linguaggio della *female influence* si sovrappone e si integra con il linguaggio teologico e quello evoluzionista, non solo per dare un fondamento irrefutabile all'urgenza politica, civica e morale di elevare ed educare le donne nere in quanto sorgente dell'integrità morale necessaria al progresso della razza, ma anche per sollevare il velo sulle condizioni che attualmente non lo rendono possibile.

Cooper ricorda ai suoi ascoltatori che Gesù Cristo è stato il primo garante del «radicale miglioramento del genere femminile», e individua il contributo cristiano fondamentale alla cultura occidentale nell'indicazione, da parte di Cristo stesso, dello «stesso codice morale» per le donne e per gli uomini, attraverso la definizione di un «unico parametro di purezza» per i comportamenti sessuali degli uni e delle altre[268]. Il tema della differenziazione dei «parametri» con cui si misura la virtù sessuale degli uomini e delle donne è oggetto di una serrata critica da parte delle donne nella seconda metà del Diciannovesimo secolo[269]. Un esempio significativo di tale critica è un intervento pronunciato da Frances Harper davanti alla Brooklyn Literary Society nello stesso anno di pubblicazione di *A Voice from the South*, in cui fa parallelamente appello all'influenza dell'educazione materna e ai principi cristiani per denunciare il «doppio parametro» [*double standard*] che modella il giudizio comune a proposito della condotta sessuale degli uomini e delle donne. Il fulcro del discorso di Harper è proprio la funzione necessaria delle donne-madri nell'educazione morale dei figli maschi, attraverso la messa in pratica di quella che chiama «maternità illuminata» [*enlightened motherhood*].

---

[267] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 26.
[268] A. J Cooper, «Womanhood», pp. 12; 10.
[269] Cfr. J. John (a cura di), *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 161-177; F. Mort, *Dangerous Sexualities : Medico-Moral Politics in England since 1830*. Londra, Routledge & Kegan Paul, 1987; C. E. Russett, *Sexual Science: The Victorian Construction of Womanhood*. Cambridge, Harvard University Press, 2009; K. Thomas, *The Double Standard* in «Journal of the History of Ideas», vol. 20, n. 2, 1959, pp. 195-216.

L'«illuminazione» della maternità deve passare, per Harper, attraverso un ripensamento della «purezza sociale», normalmente interpretata come un criterio di giudizio della condotta sessuale delle donne e mai di quella degli uomini quando fanno precipitare una donna nel «peccato» abusando sessualmente di lei: «quante madri», si domanda Harper, «rifiutano quel doppio parametro in vigore nella nostra società, secondo il quale è sempre la donna a essere ostracizzata, mentre all'uomo l'offesa viene puntualmente condonata?». Il compito della «madre illuminata», quindi, è indicato da Harper nell'educazione alla purezza, tanto delle sue figlie, quanto dei suoi figli, a partire dal presupposto che non esistono inclinazioni naturali prestabilite nella condotta sessuale di un individuo che non possano essere forgiate da una buona educazione morale. Così come le donne considerate impure non sono tali per «come Dio le ha fatte» ma lo diventano perché «il peccato le ha degradate», i figli maschi possono essere educati proprio perché la tendenza ad «andare in giro a seminare la loro intemperanza» non «fa parte della natura degli uomini». Nel discorso di Harper, la madre diventa la guardiana del significato autentico della «purezza sociale» nel momento in cui rifiuta il «doppio parametro» di virtù che condanna le donne «degradate» e assolve gli uomini dalle «offese» che commettono, liquidandole come una manifestazione inevitabile dell'indole maschile. Per mezzo di questo concetto, non solo Harper risignifica la maternità come il luogo a partire dal quale ingaggiare la battaglia contro la violenza maschile sulle donne, negando il carattere naturale della rapacità sessuale degli uomini, ma anche definisce quella violenza «il male sociale» per eccellenza che, come madri, le donne devono impegnarsi a estirpare[270].

Il tema della purezza sessuale, e della violenza maschile che la retorica sulla purezza sessuale occulta, è specialmente rilevante in relazione al tema del «progresso» delle donne nere. La duplice chiave di lettura del discorso di Cooper sulla violenza sessuale subita dalle donne nere consiste nell'appello all'insegnamento cristiano sull'uguaglianza tra l'uomo e la donna e nell'evocazione del discorso sulla maternità come sorgente della moralità della razza e della nazione: «è assurdo» scrive Cooper «citare statistiche che mostrano i conti in banca e i contratti d'affitto dei Negri, o indicare le centinaia di giornali editi da uomini neri; o, ancora, fare l'elenco degli avvocati, dei medici, dei professori, di tutti i vari dottori di ricerca e dottori di legge, e così via» quando si vuole rendere conto del progresso dei neri dall'emancipazione, se «il destino delle ragazze nere del Sud, così piene di doti e di potenzialità, è segnato da una sicura distruzione» e se «la sorgente che fa scorrere il sangue della razza è macchiata dalla corruzione da parte dei nemici»[271]. La sorgente del sangue della razza sono le madri e le future madri nere, e i loro nemici hanno un volto ben preciso: quello degli uomini bianchi, violenti e prevaricatori. Negli Stati del Sud post-emancipazione, scrive, «[la donna nera] è continuamente insidiata dalle subdole imboscate degli uomini bianchi del più infimo rango, senz'altra protezione che quella della volta celeste sopra di lei»[272]. La violenza sessuale, come strumento di dominio dell'uomo bianco sulle donne nere, è identificata da Cooper con la massima sintesi dell'aberrazione morale e sociale. Replicando sia agli scienziati sociali razzisti, sia ai benevoli sostenitori del progresso moderato e conforme alla subordinazione delle donne nere, lei fa quindi emergere polemicamente la diretta correlazione tra l'attuale

---

[270] F. Harper, *Enlightened Motherhood. An Address Before the Brooklyn Literary Society*, November 15, 1892.
[271] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 16.
[272] *Ivi*, p. 16.

compressione morale e sociale della donna nera e la prevaricazione dell'uomo bianco che, corrompendo il suo sangue con la violenza, la costringe alla paralisi. A causa di questo sistematico attacco alla sua «purezza», la collettività delle donne nere costituisce «il punto più sensibile» del problema della «rigenerazione della razza», quello in cui le «difese» devono essere «rafforzate» e la «guardia raddoppiata». Poiché «una razza non può essere purificata dall'esterno», e la sua crescita deve essere curata a partire dalla «sorgente», dal «seme», dalla «radice», essa non può evolvere se alla madre, che è letteralmente la radice della generazione, ogni possibilità di progredire moralmente è impedita dalla legittimazione di una violenza divenuta normale e costante dai tempi della schiavitù. La «sorgente», la «radice» e il «seme» sono tutte immagini dell'origine e della profondità che stanno a indicare la posizione essenziale delle donne nella «rigenerazione della razza», nella misura in cui incarnano l'origine dell'«influenza» la cui azione è fondamentale per la sua restaurazione spirituale, che si pone come condizione necessaria per la risalita di una razza degradata da due secoli e mezzo di schiavitù dagli abissi morali in cui le catene l'hanno fatta sprofondare[273]. Cooper intende così affermare che il progresso delle donne nere nell'epoca successiva all'emancipazione, di cui i detrattori razzisti parlano come di una chimera irrealizzabile, non è impedito da una corruzione morale intrinseca, ma è l'espressione di un problema sociale e politico che, ancora una volta, bisogna ricondurre al rapporto di dominio istituito dal potere maschile bianco sul sesso e sulle razze «deboli».

Tematizzando l'affermazione di un «unico parametro di purezza» come «origine da cui scaturiscono tutte le possibilità di progresso e di sviluppo delle donne», Cooper mette sin da subito in un rapporto di reciproca implicazione il «progresso delle donne» e il livellamento dei «parametri di purezza» sessuale, quando pone l'accento sul dovere morale e politico degli ecclesiastici di mettere in pratica l'indicazione dello stesso Gesù Cristo di «estendere la protezione e il tenero rispetto riservato alla [sua] Madre addolorata […] a tutte coloro che appartengono al suo sesso»[274]. La messa allo scoperto delle condizioni sociali che impediscono alle donne nere di conservare la purezza e l'integrità morale necessarie a elevare la loro razza, indirizzata alla critica dei discorsi scientifici e pseudoscientifici intorno alla presunta immoralità sessuale delle donne nere, è rivolta non solo verso l'esterno, ma anche all'interno della razza, agli stessi uomini neri. Qui, in particolare, agli ecclesiastici neri. È al loro indirizzo che Cooper ricostruisce storicamente l'affermazione del «doppio parametro» della purezza sessuale individuandone uno dei responsabili principali nella Chiesa cattolica, che ha strumentalizzato la «parola di Dio» per affermare la validità della gerarchia tra i sessi che lo stesso Cristo aveva inteso criticare. Nel momento in cui il cattolicesimo si è costituito come apparato di potere e autorità morale, esso si è costituito anche come uno dei principali agenti della svalutazione del sesso femminile nella cultura occidentale: con l'incoraggiamento di un'attitudine diffidente nei riguardi della sessualità delle donne; con l'elezione della castità a valore sacro nel rapporto tra i sessi; con la diffusione di una concezione del matrimonio in cui la donna è inquadrata come un'entità diabolica da rinchiudere e addomesticare, come una minaccia sempre attiva di peccato e distruzione, tentazione eterna alla virtù maschile dai

---

[273] *Ivi,* pp. 18-22.
[274] *Ivi*, p. 11.

tempi di Adamo ed Eva[275]. Il riferimento allo scarto tra la dottrina della Chiesa cattolica e l'insegnamento di Gesù Cristo parla direttamente al clero protestante afroamericano, che Cooper chiama a non riprodurre il vizioso modello cattolico e a ristabilire l'aderenza delle chiese all'insegnamento originario di Gesù Cristo in materia di purezza sessuale.

L'insistenza di Cooper sulla violenza sessuale assume un significato molto specifico quando la si osserva all'interno del dilagare della retorica sul nesso tra purezza sessuale e influenza femminile, e mira a minare la tassonomia cromatica che emerge quando il «doppio parametro di purezza» è applicato, oltre che lungo la linea del sesso, anche lungo quella del colore. Citando la «parola di Dio» come autorità alla base del suo appello, Cooper sollecita le chiese africane a confrontare il modello indicato da Cristo con la mancanza di sforzi organizzati per la tutela della purezza sessuale delle donne e delle ragazze nere. Le esorta a mobilitarsi in uno sforzo analogo al caso inglese della White Cross League, che menziona come esempio virtuoso della presa in carico della protezione dell'integrità morale femminile da parte delle istituzioni ecclesiastiche:

> Non vedo perché non dovrebbe esserci uno sforzo organizzato per la protezione e l'elevazione delle nostre ragazze sul modello della White Cross League in Inghilterra. Le donne inglesi godono della forza e della protezione offerta loro da più di dodici secoli di influenza cristiana, libertà e civiltà; le ragazze inglesi non sono avvilite e oppresse da un pregiudizio totalizzante e da quello spirito di casta altezzoso che, in America, assume cinicamente che "Una donna Negra non può essere una *lady*". Le donne inglesi non sono assediate da insidie e trappole come quelle che sono continuamente tese alla ragazza di colore del Sud, indifesa, impreparata, e spesso colpevole, come unico crimine, della sua inconsapevole e stupenda bellezza. Se l'indignazione e lo scandalo suscitati negli uomini inglesi per le loro sorelle offese sono tali da indurre un vescovo della Chiesa a erigere fortezze in loro difesa, allora il Negro, da parte sua, non può senz'altro rimanere insensibile, e le sue forze devono farsi trovare pronte di fronte al pericolo incombente che minaccia le madri della generazione a venire[276].

Ma la violenza sessuale a cui gli uomini bianchi sottomettono sistematicamente le donne nere fin dai tempi della schiavitù, quella che ora è messa in luce come la causa reale di quei «figli illegittimi» di cui Hoffman lamenta il proliferare, non è che una declinazione emblematica del sistema di potere che organizza la società americana. Cooper accusa gli ecclesiastici, e in generale gli uomini afroamericani, di riprodurre la stessa logica di dominio alla base della violenza sessuale dei bianchi – che si nutre di una svalutazione analoga della femminilità nera –, senza avvedersi che in questo modo non fanno che contribuire al radicamento del

---

[275] Sul ruolo che i pensatori cristiani medievali hanno avuto, nel corso della storia europea, nella diffusione della concezione del femminile come diabolico, cfr. G. Bock, *Le donne nella storia europea*. Bari, Editori Laterza, 2023, cap. I.

[276] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 19. La White Cross League è un'organizzazione fondata in Inghilterra nel 1883, in piena età vittoriana, come parte di un ampio movimento di riforma sociale per la promozione della «purezza sessuale» contro il dilagare del fenomeno della prostituzione. Il fondatore della White Cross League è James Wilson, un filantropo fermamente convinto che le donne non siano le sole custodi della moralità sessuale, e che anche gli uomini debbano essere educati alla castità e al rispetto della «purezza» femminile. Cfr. su questo D. J. Pivar, *Purity Crusade: Sexual Morality and Social Control, 1868-1900*. Londra, Bloomsbury Academic, 1973; F. K. Prochaska. *Women and Philanthropy in Nineteenth-century England*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

pregiudizio razziale che si stanno sforzando di abbattere. Sulla necessità dell'assunzione di responsabilità degli stessi afroamericani rispetto alla riabilitazione della propria immagine agli occhi dell'uomo bianco Cooper insiste, facendo eco alle parole pronunciate da Maria Stewart più di mezzo secolo prima, quando richiama l'attenzione sul pericolo che «debolezza e malformazioni [del carattere dei neri], che oggi bisogna attribuire agli effetti prodotti dalla sottomissione all'interno di un sistema controllato da un cattivo maestro, di qui a un secolo saranno giustamente considerate come una prova della corruzione innata della razza, e dell'inesorabilità della sua impossibilità di essere curata»[277]. Questo destino non può essere evitato se l'origine della purezza morale della razza non viene preservata. Il fatto che gli sforzi dedicati allo «sviluppo delle donne negre in qualità di pietra miliare essenziale per l'elevazione della razza» da parte degli uomini intenti nella militanza politica per l'elevazione e l'uguaglianza razziale, siano stati fino a questo momento stati deboli o assenti, è la prima e più grave minaccia alla «sopravvivenza della razza»[278]. «Al giorno d'oggi», afferma Cooper

> l'agente fondamentale che Dio indica per la rigenerazione e il rinnovamento della razza, nonché la pietra angolare e il punto di avvio del suo progresso e della sua elevazione, deve essere la *donna nera*. La donna nera, con tutti i torti e le ingiustizie che le sono stati inflitti in passato, e a partire dalla condizione di vulnerabilità, svilimento e asservimento morale a cui è soggetta nel presente […] può, lei sola, attivare la leva [del progresso][279].

È questo che le fa dichiarare che «nessun uomo può rappresentare la razza», e, riformulando polemicamente uno scritto di Martin Delany che sosteneva che il suo ingresso nella rappresentanza politica avrebbe simboleggiato l'ingresso dell'intero popolo nero nell'alveo della civiltà, obietta che «Solo la DONNA NERA può dire: 'nel momento e nel luogo dove io entrerò, nella tranquilla e indiscussa dignità della mia femminilità […], sarà lì, in quel momento e in quel luogo, che *l'intera razza negra entrerà con me*»[280]. Quello che i militanti afroamericani devono comprendere è che la risoluzione «dei grandi problemi nazionali, e a maggior ragione di quelli razziali» è situata nell'influenza delle donne nere. Non solo, come sosteneva Crummell, perché tale risoluzione non può non comprendere la protezione della moralità delle madri, e con essa quella di tutta la razza, ma anche e soprattutto perché è precisamente a partire dal suo stato di massima «vulnerabilità» che la Donna Nera è in grado di formulare la critica più completa di quel nesso indistruttibile tra dominio razzista e dominio

---

[277] A. J. Cooper, «Womanhood». p. 17.
[278] *Ivi,* p. 22.
[279] *Ivi,* pp. 17-18. Il concetto di vulnerabilità ha assunto una certa importanza nell'etica contemporanea e in particolar modo è stato ripreso, per esempio, dalla prospettiva femminista di Judith Butler come concetto che non si riferisce a una categoria particolare, ma che definisce la condizione strutturale di tutti gli individui. Questa interpretazione del concetto di vulnerabilità è stata alla base di un ripensamento del ruolo del diritto e delle politiche pubbliche in un contesto in cui la vulnerabilità sia riconosciuta come elemento fondamentale dell'esistenza umana, di cui tenere conto per promuovere il benessere e la giustizia sociale. Alcuni testi fondamentali: J. Butler et al. (a cura di), *Vulnerability in Resistance*. Durham, Duke University Press, 2016; J. Butler, *Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*. Milano, Meltemi, 2018; O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità: analisi multidisciplinare di un concetto*. Roma, Carocci, 2018. Per una ricostruzione completa del dibattito all'interno della teoria femminista contemporanea, cfr. J. Hickey (a cura di), *The Foundations of Vulnerability Theory: Feminism, Family, and Fineman*. Londra, Taylor & Francis, 2023.
[280] *Ivi,* p. 19.

patriarcale che indica come obiettivo ultimo della battaglia per la «libertà universale» del movimento delle donne.

Il colmo di questa «vulnerabilità» si traduce nella negazione, nell'oblio e nella rimozione della stessa esistenza delle donne nere, che si manifesta fin nelle più consuete pieghe del vivere quotidiano, come Cooper constata quando, dovendo usare un bagno pubblico durante un viaggio in treno, si trova davanti a due cartelli: «"PER LE SIGNORE" – "PER LA GENTE DI COLORE"» e si domanda in quale delle due porte dovrebbe entrare[281]. Questo bivio impossibile è la rappresentazione plastica della rimozione del suo essere nella società americana. Ed è anche la metafora del suo essere una «non-entità politica» sia nella «questione femminile» che nel «problema razziale»[282]. Allo stesso tempo, è questa negazione, questa messa al margine della società e della politica, che la consegna al colmo della «debolezza» e dell'esposizione alla violenza da cui nessun appello alla legge o alla morale può salvarla, e che costituisce la condizione materiale a partire dalla quale la «Donna Nera del Sud» è in grado di pronunciare una parola politica fino a questo momento inaudita e «unica»:

> La donna di colore di oggi occupa, si potrebbe dire, una posizione unica in questo paese. In un periodo di per sé transitorio e instabile, il suo status sembra essere uno dei meno determinabili e definitivi tra tutte le forze che contribuiscono alla nostra civiltà. Ella si trova all'incrocio della questione femminile e del problema razziale, ed è ancora un fattore sconosciuto o non riconosciuto in entrambi[283].

Cooper sviluppa a quest'altezza il discorso accennato in prefazione quando afferma di occupare, in qualità di «Donna Nera», una posizione che la rende capace di funzionare come «termometro» della società. Il privilegio tutto femminile dell'esclusione dal potere, che pone le donne, attraverso l'isolamento, nella condizione di apprendere una visione privilegiata della società – allo stesso modo in cui Gesù Cristo solo passando per la solitudine del «deserto» ha potuto udire «la voce di Dio» – è incarnato in misura ancora maggiore dalle donne nere[284]. Dal margine della società dove le direzioni multiple dell'azione del potere la sospingono, possiede una chiarezza di visione politica sulla società che la marginalizza che non è comune a nessun altro[285]. Tale visione la dota degli strumenti più efficaci e comprensivi per mettere in discussione quel potere che il movimento di liberazione delle donne e il movimento per

---

281 A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 53. Su questo passaggio, cfr. P. Rudan. *Donna*, p. 103: «Di fronte alle insegne della sala d'attesa di una stazione del Sud – "PER LE SIGNORE" e "PER LA GENTE DI COLORE" – Cooper ha fatto esperienza del proprio non avere luogo e si è chiesta: "a che cosa faccio capo, io"? La domanda non segnala una "doppia coscienza", come W.E.B. Du Bois avrebbe definito la condizione che porta il nero a guardarsi con gli occhi degli altri e a sdoppiare il suo sguardo sulla realtà. La Donna Nera non incarna nemmeno due posizioni distinguibili che si intrecciano in modo contingente, perché l'aggettivo risignifica il nome, perché la linea del colore ridetermina radicalmente l'esperienza sessuata. Poiché è senza luogo, la sua posizione è unica: non solo uno fra i molti testimoni da ascoltare nel grande processo alla nazione americana, ma colei che – pur silenziosa – "ha tenuto gli occhi aperti" e ha visto, diventando il "termometro" accurato di ogni "condizione atmosferica sociale"».

282 A. J. Cooper, «Status», p 74.

283 *Ivi*, p. 77.

284 *Ibid*. Il concetto di «margine» come concetto politico, nel senso in cui lo intende Cooper, è discusso dalla femminista e teorica politica afroamericana bell hooks in bell hooks, *Elogio del margine – Scrivere al buio*, M. Naidotti (a cura di), Napoli, Tamu, 2020.

285 A. J. Cooper, «Woman Versus», pp. 51-52.

l'uguaglianza razziale, in questa fase, stanno contestando separatamente. L'applicazione del discorso sull'influenza femminile alle donne nere americane, nel suo totale rovesciamento, raggiunge la sua più chiara espressione, quando Cooper afferma che «se essere vivi in quest'epoca è un privilegio, essere una donna è sublime», e ancora di più lo è essere una donna nera, poiché «essere una donna della razza negra in America, e essere nelle condizioni di afferrare il significato profondo delle possibilità che la crisi attuale le offre, costituisce un patrimonio inestimabile e unico nella storia»[286].

Proprio a partire dal suo rovesciamento del discorso corrente sull'influenza femminile si definisce il contenuto polemico dei termini in cui deve darsi l'«elevazione» delle donne nere che Cooper elabora rivolgendosi agli uomini. Poiché il primo impedimento al progresso e alla rigenerazione è individuato nel loro confinamento ai margini della società, dove sono sfruttate economicamente e sessualmente da parte del potere maschile bianco, il primo senso dell'«elevazione» delle donne nere coincide con la loro liberazione da quel potere. Al centro di questo ragionamento c'è sempre la risignificazione dell'influenza femminile come strumento necessario del contrasto al predominio, patriarcale e razzista, del «lato maschile della verità» attraverso la contestazione della «subordinazione» come principio che struttura i rapporti tra sessi e tra razze. Questo concetto acquisisce una forza ancora maggiore nella polemica di Cooper contro la tendenza della maggior parte degli uomini afroamericani a non dare nessun sostegno alle donne che aspirano a sconfinare dalla «sfera» che le «definizioni ortodosse» prescrivono loro. Quelli come Crummell (e, con lui, la «maggior parte degli "americani di colore"») concepiscono l'«elevazione» femminile nel perimetro di una riproduzione del modello patriarcale dei rapporti tra i sessi – dalla casa, alla scuola, al mercato del lavoro, all'arena politica[287]. Promuovendo questa convinzione, essi si allontanano anni luce dal progresso e dall'evoluzione della razza, e anzi applicano «una logica da sedicesimo secolo», reiterando «l'idea», ormai anacronistica, «che le donne debbano stare su piedistalli o vivere in case di bambola (se capita che le abbiano), senza che un pensiero o il tentativo di aiutare gli uomini a risolvere le grandi questioni del mondo ne aggrotti la fronte»[288]. Il fatto che tra i neri non esista «alcuno stimolo particolare allo sviluppo femminile» è ricondotto da Cooper al riconoscimento che è proprio perché fa eco a quella logica retrograda, che «la maggioranza degli uomini di colore non ritiene ancora utile che le donne aspirino all'istruzione superiore»[289]. Viceversa, la lettura che Cooper dà dell'influenza femminile come forza antagonista al potere maschile esige che il suo campo possa determinarsi solo attraverso la netta rottura dei confini determinati da quel modello, e individua nell'istruzione lo strumento primario nell'affermazione del «fattore femminile» contro il dominio maschile che per secoli l'ha soffocato e assoggettato, bloccando il progresso del mondo a cominciare dall'appropriazione del monopolio del «mondo del sapere». Perciò afferma che l'influenza femminile «può avere il suo giusto effetto solo attraverso lo sviluppo e l'educazione della donna, in modo che possa imprimere la sua forza in modo appropriato e intelligente sulle forze del suo tempo»[290]. Se il «progresso della razza» passa necessariamente attraverso il «progresso delle donne» allora i progressi nell'educazione, nelle carriere professionali,

---

286 A. J. Cooper, «Status», p. 77.
287 A. J. Cooper, «Status», p. 73.
288 A. J. Cooper, «Higher Education», p. 42.
289 *Ibid.*
290 *Ivi,* p. 34; 36; 39-40.

nell'arte e nella cultura che alcuni neri hanno maturato nel breve tempo trascorso dall'emancipazione, pur avendo provato che «non c'è niente di irrimediabilmente deviato nella forma del cranio dell'uomo nero», necessariamente si rivelano «infruttuosi, se non vengono organizzati in modo da fare leva sul contributo indispensabile di una collettività di donne elevate e istruite»[291].

Attraverso il discorso elaborato sull'educazione delle donne, Cooper estende infinitamente il campo dell'influenza, che in questo momento di transizione cruciale per la «sopravvivenza della razza» deve giocarsi in tutte le sfere dell'esistenza: non solo nell'educazione dei figli e nel mantenimento dell'ordine morale all'interno della famiglia, ma nell'intervento su «problemi di importanza nazionale», dalle «grandi questioni sociali» – la riforma dei «sistemi scolastici», delle «prigioni», delle strutture per il «trattamento di idioti e malati di mente» – alle «questioni controverse di economia politica» quali le «relazioni tra lavoro e capitale» e la «moralizzazione del commercio»[292].
Del resto, storicamente le donne nere hanno già iniziato a minare le fondamenta del pregiudizio patriarcale dell'incompatibilità tra sesso femminile e sapere, e hanno dato prova di aver fatto uso della propria crescita intellettuale per volgere la loro influenza in favore del benessere generale della razza. Come la «storia non scritta» delle donne nere durante la schiavitù, evocata da Cooper nel suo discorso di fronte alla platea del World's Congress of Representative Women, non scritta e invisibile è anche la trama di influssi che esse hanno ordito all'ombra del potere maschile anche dopo l'emancipazione, scavando parallelamente a quel potere una falda sotterranea ma altrettanto vitale. Cooper si rivolge agli uomini neri per ricordare i momenti in cui le donne hanno influenzato in modo determinante la vita della popolazione nera prima e dopo la schiavitù, evocando il lavoro di intellettuali, poetesse, militanti, leader di organizzazioni di temperanza, benefattrici ed educatrici afroamericane come Frances E. W. Harper, Sojourner Truth, Amanda Smith, Sarah Woodson Early, Martha Briggs, Charlotte Forten Grimkè, Hallie Quinn Brown, Fannie Jackson Coppin e molte altre, che si sono distinte e continuano a farlo attraverso «la loro vicinanza alla razza oppressa in America, e la consacrazione dei loro numerosi talenti in ogni ambito al lavoro della sua liberazione e del suo sviluppo»[293].

> La donna nera, quindi, non dovrebbe essere ignorata perché la sua barca giace nelle acque silenziose di una baia nascosta agli occhi del mondo. La sua posizione le permette infatti di osservare i movimenti della storia da un'angolazione tale che, forse, la rende tanto più qualificata a soppesare, giudicare e consigliare, proprio in quanto non è coinvolta nell'eccitazione del conflitto. La sua voce, inoltre, si è sempre fatta sentire con toni chiari e inalterabili, dando il tono alle trasformazioni in atto nell'ambito degli

---

[291] A. J. Cooper, «Womanhood», p. 16. Sul ruolo della craniologia e della craniometria nel rafforzamento e nell'istituzionalizzazione scientifica del pensiero razzista tra Stati Uniti e Gran Bretagna, cfr. A. Fabian, *The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead.* Chicago, University of Chicago Press, 2010; M. A. Little, R. W. Sussman, «Foundation and History of Biological Anthropology» in C. S. Larsen, *A Companion to Biological Anthropology.* Hoboken, John Wiley & Sons, 2010, pp 13-38; D. Lorimer, *Theoretical Racism in Late-Victorian Anthropology, 1870-1900* in «Victorian Studies», vol. 31, n. 3, 1988, pp. 405-430.
[292] A. J. Cooper, «Status», p. 73.
[293] *Ivi,* p. 75.

> interessi più profondi legati alla realizzazione del bene permanente, mostrandosi sempre solida e ortodossa sulle questioni che riguardano il benessere della sua razza[294].

«L'effetto del lavoro e dell'influenza delle donne nere d'America», afferma Cooper, «anche se non viene mai menzionato, è stato della massima importanza» per il progresso della razza, e occorre partire dal riconoscimento di questo fatto storico per ridefinire lo spazio di azione politica delle donne nere nella «nuova era» che avanza[295].

2. Sapere è potere

2.1 Un appello alla storia

Il tema dell'educazione superiore delle donne è al centro del discorso cooperiano di risignificazione dell'influenza femminile e ha una rilevanza fondamentale tanto per la questione femminile quanto per il problema della razza[296]. In *A Voice from the South* c'è un nesso evidente tra il modo in cui l'esclusione millenaria della massa delle donne dall'istruzione superiore è stata assicurata dalla naturalizzazione di una gerarchia sessuale – che, come emerso dalla definizione del rapporto simmetrico tra «lato maschile» e «lato femminile della verità», nella natura non ha nessun fondamento –, e il processo attraverso il quale la costruzione ideologica dell'inferiorità intellettuale del nero durante la schiavitù continua a giustificare il razzismo educativo e scolastico tanto al Sud quanto al Nord. Quando Maria Stewart affermava, citando Francis Bacon, che «sapere è potere», non intendeva solo che l'emancipazione intellettuale è uno strumento imprescindibile per l'emancipazione sociale e politica di un individuo o di una razza, ma alludeva anche alla logica schiavista che Cooper descrive quando chiarisce le ragioni per le quali i «proprietari schiavisti del Sud» hanno fatto di tutto perché «ogni forma di alfabetizzazione e crescita intellettuale» degli schiavi fosse «inibita alla radice»[297]. Cooper riconosce nella negazione dell'istruzione uno strumento centrale dell'operazione di mantenimento della subordinazione degli schiavizzati, nella misura in cui ha contribuito a consolidare nel «Negro» la convinzione che potesse «essere trattato senza revoche come una merce, del tutto priva di diritti e di raziocinio»[298]. È anche così che si è costituita la «morsa di ferro della coercizione mentale, morale e civile» che ha mantenuto salda e incontestabile la gerarchia tra il padrone e lo schiavo[299]. Tuttora, nel regime di segregazione razziale informale che soppianta il regime schiavista, la sfera dell'educazione è ancora segnata dalla «linea del colore». Cooper, come altri con lei, mette costantemente in

---

294 *Ivi,* p. 74.
295 *Ibid.*
296 Sull'impegno delle militanti nere per l'istruzione superiore degli afroamericani, e sulla posizione di Cooper in questa battaglia a cavallo tra la fine del Diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, cfr. non ha autore o curatore? B. J. Loewenberg, R. Bogin (a cura di), *Black Women in Nineteenth-Century American Life: Their Words, Their Thoughts, Their Feelings*. Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 2010, pp. 281-333.
297 A. J. Cooper, «Womanhood», p. 23. Le leggi contro l'alfabetizzazione degli schiavi vengono inasprite in diversi Stati del Sud a seguito della rivolta guidata da Nat Turner in Virginia nel 1831, quando la minaccia della sovversione dell'ordine schiavista inizia a farsi concreta. Cfr. su questo A. I. Willis, *Anti-Black Literacy Laws and Policies*. Londra, Taylor & Francis, 2023, capp. I-II.
298 A. J. Cooper, «Womanhood», p. 23.
299 *Ibid.*

evidenza il paradosso che si innesca all'interno della cultura razzista, quando si giustifica la segregazione educativa con l'affermazione che i discendenti degli schiavi non sono idonei a raggiungere gli standard di istruzione imposti dalla cultura bianca per essere considerati una «razza civilizzata», mentre, contemporaneamente, la stessa struttura razzialmente segregata dell'educazione pubblica impedisce alla radice ogni opportunità di progresso culturale e intellettuale per gli afroamericani[300].

Questi due significati racchiusi dal sintagma «sapere è potere» – l'istruzione come condizione per l'emancipazione e la restrizione dell'accesso al sapere come strumento di dominio – sono già emersi nell'illustrazione della necessità dell'educazione intellettuale delle donne in vista del compimento della piena efficacia evolutiva dell'influenza femminile, derivanti dalla postulazione della divisione sessuale della verità. La metafora della divisione della verità in metà femminile e metà maschile, lo si è visto, introduce il problema della contendibilità del sapere, e dunque della sua politicità. Come parte dell'analisi della relazione tra sapere e potere avviata a partire da questo problema, Cooper osserva e svela la parzialità di un sapere di cui l'uomo bianco e proprietario detiene l'esclusiva, e ne analizza le implicazioni materiali nei rapporti sociali. Osserva, cioè, le modalità attraverso le quali i contenuti di quel sapere veicolano una conoscenza funzionale alla legittimazione del potere che ne amministra l'accesso e che ne stabilisce i criteri di veridicità. L'individuazione delle linee lungo le quali, nella storia degli Stati Uniti, il diritto all'educazione è stato assicurato oppure negato permette a Cooper di riconoscere il carattere politico dell'istruzione e della sua accessibilità selettiva, ma anche di riflettere sulle forme in cui il mantenimento del sapere come prerogativa sessualmente e razzialmente circoscritta è stato e continua a essere un mezzo imprescindibile per il mantenimento del potere maschile e bianco, in particolare attraverso il confezionamento di presunte verità universali intorno ad alcune fondamentali categorie di interpretazione della struttura che organizza la società statunitense e della sua storia. È indicativo che Cooper, quando richiama il peso dell'influenza delle donne nello sviluppo delle civiltà umane, inizi il suo discorso di fronte al clero della A.M.E. Church nel 1886 con un «appello alla storia». L'idea stessa di un «appello alla storia» nel contesto in cui parla è densa di significato, non solo perché, attraverso una panoramica delle trasformazioni del ruolo e delle funzioni femminili nello spazio e nel tempo, la concezione di una natura femminile eternamente fissata nel cielo delle idee è infranta al vaglio della messa in mostra della sua

---

[300] A questo proposito, Cooper cita una nota battuta del politico suprematista bianco John C. Calhoun, spesso menzionata da intellettuali e militanti neri per indicare nell'acculturazione e nello sviluppo dei sistemi di educazione superiore per neri la strada maestra dell'emancipazione: «Punta nel vivo da imputazioni come quella di Calhoun, il quale sosteneva che solo quando un negro fosse stato in grado di dimostrare la sua capacità di padroneggiare il congiuntivo greco sarebbe stato titolato a rivendicare il suo titolo di uomo, la razza appena liberata si è lanciata lungo questa linea con un'energia e un successo che hanno sorpreso i suoi amici più ottimisti» (cit. *ibid.*). Sulla segregazione scolastica e sulla risposta afroamericana, con la creazione di numerosi istituti di istruzione superiore per neri fin dai primi anni seguiti all'emancipazione, cfr. F. Chambers, *Black Higher Education in the United States: a Selected Bibliography on Negro Higher Education and Historically Black Colleges and Universities*. Londra, Bloomsbury Academic, 1978. A. Fairclough. *Teaching Equality: Black Schools in the Age of Jim Crow*. Athens, University of Georgia Press, 2001; B. L. Lovett. *America's Historically Black Colleges & Universities: A Narrative History from the Nineteenth Century Into the Twenty-first Century*. Macon, Mercer University Press, 2015; J. B. Roebuck et al., *Historically Black Colleges and Universities: Their Place in American Higher Education*. New York, Praeger Publishers, 1993.

storicità. Ma anche, soprattutto, perché una storia delle donne non è ancora stata scritta, e questo «silenzio» rivela il carattere sessuato della narrazione storica, dove prevale, come in tutti gli ambiti del sapere, il predominio di quel «lato maschile della verità» che, rimuovendo le donne dai movimenti del progresso, ne rafforza tacitamente il confinamento alla casa come luogo esteriore alla storia[301]. L'appello alla storia di Cooper non si limita all'illuminazione delle zone d'ombra in cui il travestimento della storia maschile da storia universale ha confinato il ruolo dell'influenza delle donne nelle vicende dell'umanità, ma continua a riemergere costantemente ogniqualvolta individua l'origine e la genesi dei rapporti di dominio che strutturano la società in sezioni della storia censurate, mistificate o silenziate nelle narrazioni monopolizzate dall'uomo bianco e proprietario[302].

Cooper sottopone a una serrata analisi questo aspetto della relazione tra sapere e potere nell'ambito del tentacolare dibattito sul «problema Negro», di cui considera tre aspetti: la sua trattazione storica in un saggio intitolato «Has America a Race Problem?»; la sua rappresentazione letteraria in «One New Phase in American Literature»; il suo studio scientifico nell'ambito della sociologia e dell'economia politica in «What Are We Worth?». Anche in questo senso, il «margine» è un privilegio: nella seconda metà di *A Voice from the South*, la «voce della Donna Nera del Sud» sfrutta la sua esclusione dal sapere dominante per individuare i vari modi in cui esso occulta i suoi fini ideologici, quando presenta una visione dogmatica della natura e della storia della razza nera e del suo posto nella società statunitense, e quando tale visione ne riconferma la vocazione alla subalternità o, addirittura, all'estinzione.

Si è già sottolineato che la riflessione politica di Cooper sorge da un contesto culturale in cui lo studio della società mutua dalle scienze naturali i criteri dell'oggettività e della neutralità, e come questa trasformazione culturale abbia un impatto decisivo sulla forma e sulla genesi stessa del «problema Negro» negli Stati Uniti dopo la schiavitù. Questo va tenuto presente nel considerare che, negli Stati Uniti, il sapere storico ottocentesco è strettamente collegato allo studio evoluzionista della società, nella misura in cui in questo momento la narrazione della storia delle civiltà attinge ampiamente a categorie interne al dibattito evoluzionista quali civilizzazione e inciviltà (o barbarie), sopravvivenza ed estinzione, evoluzione e regresso.

L'antitesi civilizzazione-inciviltà è importante nel dibattito evoluzionista sul «problema Negro», dove il concetto di civilizzazione arriva a coincidere con quello di evoluzione. Questa coincidenza è suggerita dallo stesso Charles Darwin il quale, nel 1881, sostiene apertamente che la «selezione naturale», che consiste nella «conservazione delle razze avvantaggiate nella lotta per la vita», nel caso della specie umana è il meccanismo che regola e dà la misura del «progresso della Civilizzazione». All'interno di questo ragionamento, afferma che i «Turchi» sono stati incapaci di conquistare l'Europa perché «le razze cosiddette caucasiche, più avanzate nel processo della civilizzazione» li hanno sopraffatti nella «lotta per la sopravvivenza», per poi concludere che non si dovrà attendere a lungo prima di assistere al tempo in cui un «numero sconfinato di razze inferiori sarà eliminato dalle razze più civilizzate

---

[301] Sul carattere politico della rivendicazione, da parte delle donne, del loro ruolo nella storia in età moderna, cfr. almeno E. Cappuccilli e R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno*; J. W. Scott. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis* in «The American Historical Review», vol. 91, n. 5, 1986, pp. 1053-1075.

[302] Sulla funzione ideologica del «silenzio» nella narrazione storica, cfr. G. Lerner, *Why History Matters: Life and Thought*. New York, Oxford University Press, 1998; M. Trouillot. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press, 1995

in tutto il mondo»[303]. Con questa profezia, Darwin reitera un'idea già espressa in *L'origine della specie* un decennio prima, quando affermava che «in un futuro non lontano – misurabile in pochi secoli – le razze umane civilizzate stermineranno e sostituiranno le razze selvagge»[304].
Il concetto di civilizzazione che domina la cultura statunitense in questo periodo si costruisce, anche attraverso la mediazione dell'evoluzionismo, in stretto rapporto con le teorie della superiorità razziale bianca e del «destino manifesto» prescritto direttamente da Dio alla razza anglosassone negli Stati Uniti di sottomettere le razze «inferiori», ma anche con una visione nettamente patriarcale dell'evoluzione della civiltà, come già ampiamente argomentato in precedenza. Il cristianesimo è un elemento centrale dell'ideologia che ruota intorno al concetto di *civilization* in questa fase della storia statunitense. La considerazione della religione cristiana come veicolo e indice del progresso umano, come fattore primario della superiorità intellettuale, morale e politica dell'Occidente e particolarmente della razza anglosassone negli Stati Uniti, è parte integrante di una tradizione tutta nordamericana che affonda le radici nel sogno puritano del «sacro esperimento» dei primi coloni inglesi e che continua a plasmare in modo distintivo la cultura politica statunitense, dalla Rivoluzione del 1776 alla fase dell'espansione e della conquista dei territori dell'Ovest e alle guerre imperialiste[305].
L'idea della civiltà cristiana come punta più avanzata del progresso morale e materiale umano è condivisa da Cooper ed è altrettanto importante nella sua operazione di recupero delle categorie evoluzioniste in funzione antievoluzionistica, pur sottoposta a una critica radicale; dunque, è necessario chiarire per prima cosa la definizione polemica di ciò che intende Cooper quando parla di «civiltà» e «civilizzazione».
In *A Voice from the South* sono messi a fuoco due aspetti fondamentali dell'ideale cristiano di civilizzazione. Il primo, come è emerso nel paragrafo precedente, è l'influenza delle donne istruite ed elevate. Questo elemento si desume dalla trattazione dell'influenza femminile come agente di civilizzazione all'interno del discorso tenuto di fronte all'African American Episcopal Church. In quella trattazione, è rilevante la contrapposizione tra Oriente e Occidente che Cooper convoca in qualità di significanti di regresso e progresso, e che torna a giocare un ruolo di primo piano nella trattazione critica del «problema della razza» in «Has America a Race Problem?». Cooper ricorre al confronto tra Oriente e Occidente per argomentare che il grado di civilizzazione di un popolo è determinato dall'ampiezza dello spazio di pensiero, di azione e di espressione riservato alle donne, e, dunque, dalla solidità delle condizioni che permettono loro di esercitare la loro influenza sulla società che abitano. Le civiltà orientali, sostiene, sono l'esempio di come il fiorire dell'arte, della cultura e della scienza di un popolo non valgono a nulla se un «verme» ne corrompe le «viscere»: in questa metafora le viscere (*core*), centro vitale di una civiltà, corrispondono alla sua parte femminile, mentre il verme è il sistema di potere che le inchioda a una posizione subalterna rispetto agli

---

303 Cfr. G. Friedrickson, *The Black Image*, pp. 231-232.
304 Cfr. *ibid.*
305 Cfr. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* New York, Verso Books, 2006; T Bonazzi, *Il Sacro Esperimento: teologia e politica nell'America puritana*. Bologna, Il Mulino, 1970; F. Fitzgerald, *The Evangelicals: The Struggle to Shape America.* New York, Simon & Schuster, 2017; E. S. Gaustad et al., *The Religious History of America: The Heart of the American Story from Colonial Times to Today.* San Francisco, Harper One, 2004; N. O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* in «Journal of American History», vol. 67, 1980, pp. 739-756; G. M. Marsden, *Religion and American Culture.*Belmont, Wadsworth Publishing, 2000; M. A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln.* New York, Oxford University Press, 2002.

uomini nel modello orientale di civiltà: qui, alla donna non è riservata alcuna considerazione «in quanto dotata di una personalità distinta, di una sua individualità, capace di crescita indefinita e di sviluppo illimitato, e destinata a determinare e plasmare il futuro della civiltà»[306]. Il discrimine tra ciò che è statico e ciò che è progressivo sta nel movimento della funzione femminile: la descrizione del ruolo delle donne nelle società orientali, dove sono confinate a un'esistenza di assenza di stimoli, schiavitù sessuale e mortificazione di ogni anelito di progresso intellettuale, funziona, in quel discorso, come un monito, una rappresentazione plastica del destino che attende anche le società occidentali se l'avanzamento delle loro donne continua a essere regolato dalla definizione maschile della sua estensione. Cooper attribuisce l'originalità di questa idea direttamente all'insegnamento di Gesù Cristo come primo promotore del «radicale miglioramento del genere femminile», che ha posto con questa idea i presupposti per pensare l'influenza delle donne come forza reale di trasformazione sociale e storica. Con il riconoscimento della primogenitura cristiana dell'uguaglianza dei sessi, Cooper si pone in diretta polemica con la mistificazione, a opera delle Chiese cristiane dal medioevo in poi, del ruolo attribuito da Cristo alle donne, identificandone l'eredità tuttora attiva nella cultura patriarcale statunitense.

Il secondo aspetto consiste nella definizione di Gesù Cristo come primo fautore della messa in discussione della «tirannide e dell'esclusivismo razziale», nella misura in cui è stato il primo a «predicare la fratellanza di tutti gli uomini in virtù della comune filiazione dal Dio Padre, e a insegnare che le linee intorno alle quali si credeva che il mondo ruotasse sono, in realtà, linee immaginarie; che, insomma, al di là delle differenze di sangue (nero, blu, rosso) – *un uomo è un uomo, nonostante tutto*»[307]. Contro l'ipotesi darwiniana del destino di estinzione delle «razze inferiori», Cooper afferma che

> quale che sia la teoria che si sceglie di sostenere in riferimento all'origine delle specie e al carattere unitario del genere umano […] ogni razza ha la sua missione, la sua prerogativa, il suo messaggio da dare al mondo, che lo stesso grande Maestro ha inciso sul suo capo e che costituisce una nota peculiare che è sua e solo sua, così come solo suo è il contributo che può dare all'armonia delle nazioni[308].

Percorrendo la strada aperta dalla conciliazione tra cristianesimo ed evoluzionismo inaugurata da Henry Ward Beecher a metà del secolo, alla derivazione cristiana della classificazione delle differenze razziali come «immaginarie» in rapporto al «carattere unitario del genere umano», Cooper salda anche una spiegazione di ordine «scientifico», attingendo alla teoria alla base delle scienze sociobiologiche evoluzionistiche secondo la quale è la «natura» a dettare le leggi di sviluppo delle società umane. La rivelazione cristiana del carattere «immaginario» delle linee che determinano un rapporto gerarchico tra razze più o meno civilizzate trova la sua conferma, per Cooper, nel mondo naturale. Qui, il principio del «dispotismo», argomenta attraverso alcuni esempi di processi evolutivi tratti dal mondo fisico, è estraneo all'ordine che detta lo sviluppo degli organismi e il funzionamento dei fenomeni, che si sviluppano piuttosto seguendo la legge dell'«armonia» o dell'«equilibrio»[309].

---

306 A. J. Cooper, «Womanhood», p. 8.
307 A. J. Cooper, «Has America a Race Problem?» da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner (a cura di), *The Portable Anna Julia Cooper*, pp.79-92, p. 82.
308 *Ivi,* p. 81. Cfr. anche W. E. B. Du Bois. *The Conservation of Races*.
309 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 80.

La «legge» che «è valida tanto in sociologia quanto nel mondo della materia» ovvero che «è l'equilibrio, e non la repressione tra forze conflittuali a porre la condizione per l'armonia naturale, per il progresso permanente e per la libertà universale», deve necessariamente applicarsi anche alla relazione tra razze umane, dove il «bullo solitario che preme il suo piede sul petto dell'estremo nemico», scrive Cooper, «non ha nessun tipo di legittimazione nell'ordine stabilito da Dio»[310].

Ogni sorta di rapporto dispotico tra uomini o tra razze è perciò da ritenersi un ostacolo rispetto ai processi che regolano l'avanzare della civilizzazione nei termini in cui Cooper la concepisce, e la storia conferma l'indicazione di Cristo intorno alla verità di questa legge biologica[311]. Per dimostrarlo, Cooper si rifà a François Guizot, autore, nel 1828, di una storia della civiltà europea dalla caduta dell'Impero Romano alla Rivoluzione francese[312]. Studiando la storia dei «tipi asiatici di civiltà», Guizot ritiene di dimostrare che il dispotismo di una sola razza sulle razze sottomesse sia stato il fattore sostanziale tanto della rapida ascesa quanto del repentino declino di queste civiltà. Citando Guizot, Cooper osserva che in queste civiltà, a causa dell'omogeneizzazione razziale forzata, «dalla semplicità è risultata la monotonia», e che «la società ha continuato a esistere, ma senza progredire», rimanendo «torpida e inattiva»[313]. «La casta e il pregiudizio» sono gli strumenti fondamentali del «predominio di una razza sull'altra» il quale, afferma Cooper, «porta alla morte [della civiltà]». Le «civiltà orientali» (compresa l'Antica Grecia) rappresentano dunque un esempio illuminante dell'incompatibilità tra evoluzione e instaurazione del dominio di una razza sola sulle altre[314]. La vita effimera di queste civiltà, la lentezza o lo stallo del loro progredire politicamente, moralmente e culturalmente, sono prove del fatto che l'inglobamento di una razza sottomessa da parte di una razza dominante è il freno più potente dell'espressione della funzione specifica che Dio stesso attribuisce ai «tipi razziali» nella costruzione dell'«armonia delle nazioni», e dunque, nell'interpretazione cristiano-evoluzionista di Cooper, è il primo fattore di paralisi dell'evoluzione di una civiltà.

Al caso «orientale» si oppone il caso europeo, dove il «problema della razza» si è imposto in modo particolarmente determinante all'epoca delle invasioni barbariche nei territori occidentali dell'Impero Romano. Qui, il problema rappresentato dalla collisione tra le istanze culturali e politiche dei popoli che abitavano le terre prima dell'invasione con quelle dei popoli appena insediati non si è potuto affrontare con la repressione del conflitto o con

---

310 *Ivi,* p. 85. Sui rapporti tra teorie evoluzioniste, guerra e teorie della supremazia razziale, cfr. B. A. Thayer. *Darwin and International Relations: On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict*. Lexington, University Press of Kentucky, 2021.

311 Il tema del rapporto tra «dispotismo» e «natura» è oggetto di ragionamenti anche all'interno del dibattito abolizionista a metà del Diciannovesimo secolo, nello specifico intorno alla contraddizione tra schiavitù e democrazia, come in T. S. Goodwin, *The Natural History of Secession, Or, Despotism and Democracy at Necessary, Eternal, Exterminating War*. Auburn, Derby & Miller, 1865; H. R. Helper, *The impending crisis of the South: how to meet it*. New York, A. B. Burdick, 1860; R. Hildreth, *Despotism in America: An Inquiry Into the Nature, Results, and Legal Basis of the Slave-holding System in the United States*. Boston, J.P. Jewett, 1854.

312 F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de lÉmpire romain jusqu'á la Révolution francaise.* Parigi, Hachette Livre, 2016. La versione consultata da Cooper è probabilmente F. Guizot, *General History of Civilization in Europe: From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*. New York, D. Appleton & Co., 1865.

313 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 82.

314 *Ivi,* p. 83.

l'eliminazione dell'uno o dell'altro elemento razziale, come è successo in Oriente, dove il dominio assoluto di una razza ha sempre sancito il livellamento di ogni differenza razziale a discapito delle razze sottomesse. Viceversa, in Europa, la conservazione degli elementi razziali distinti si è dovuta necessariamente produrre senza che una componente etnica prevalesse sulle altre: anche se «l'idea dell'assimilazione era terribile anche solo a immaginarsi», era impossibile concepire soluzioni quali la «deportazione» o la «migrazione» dei conquistati, troppo numerosi per essere fisicamente rimossi dal territorio[315]. Per questo la coesistenza tra questi popoli ha necessariamente dovuto darsi non in termini di dominio, ma di «assimilazione». Nonostante la preoccupazione dei conquistatori su come la convivenza con il popolo invaso avrebbe mutato i loro connotati come civiltà, il contatto tra «barbari» e autoctoni ha dato inizio a una fase della storia della cultura europea che Guizot definisce «di una ricchezza e di una varietà senza paragoni in confronto alle civiltà antiche»[316]. Al contrario delle civiltà precedentemente esaminate, argomenta Cooper continuando a citare Guizot, dove «il dominio esclusivo di un unico principio (*o razza*) ha portato alla tirannia, in Europa la coesistenza di un'ampia varietà di elementi sociali (*risultato del contatto tra razze diverse*), parallelamente all'incapacità di ciascuno di essi di escludere gli altri, è stato ciò che ha permesso la genesi della LIBERTA', che ora vige come principio sovrano»[317]. Sulla natura del rapporto tra il «contatto tra razze diverse» e l'emergere della «libertà» torneremo in seguito. Si vedrà in seguito anche come gli Stati Uniti rappresentino per Cooper (almeno idealmente) il più alto esempio della verità che è allo stesso tempo storica, biologica e teologica del rapporto di reciproca implicazione tra differenza razziale e libertà, e cosa questo implichi nella polemica con le posizioni dominanti nel dibattito sul «problema Negro».

Intanto, è opportuno rilevare come la lente evoluzionista, che legge la storia delle razze come l'avverarsi della legge necessaria del dominio delle razze adatte e della sopraffazione delle razze inadatte, è qui rovesciata da Cooper, dal momento che, con l'appoggio delle fonti selezionate da Guizot, dimostra come il successo evolutivo di una civiltà sia, viceversa, il risultato della negazione della «tirannide» di una razza presunta superiore sulle altre. Sul piano della critica dell'ingerenza delle teorie evoluzionistiche all'interno della narrazione storica, merita una particolare attenzione anche la funzione che svolge al suo interno il confronto tra Oriente e Occidente. Sia nel discorso tenuto all'assemblea dell'A.M.E. Church a Washington, sia nella trattazione del «problema della razza», Cooper contrappone Oriente e Occidente quali significanti, rispettivamente, di estinzione e successo evolutivo, ricalcando una percezione estremamente radicata nelle scienze storiche, biologiche e sociali occidentali ottocentesche[318]. Questa percezione, di nuovo, è però rovesciata nel momento in cui diventa

---

315 *Ivi*, p. 84. Di fatto, le questioni poste dall'invasione dei barbari in Occidente intorno ad assimilazione, mescolanza razziale, deportazione ed emigrazione sono un riferimento diretto al «problema Negro» americano, il cui relativo dibattito si articola intorno nodi analoghi. Cfr. P. A. Cimbala, R. M. Miller (a cura di), *The Freedmen's Bureau and Reconstruction: Reconsiderations*, New York, Fordham University Press, 1999; E. Foner, *Reconstruction*; J. H. Pease, W. H. Pease, *They Who Would Be Free: Blacks' Search for Freedom, 1830-1861*. Champagne, University of Illinois Press, 1974.

316 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 85.

317 *Ibid.*

318 Alcuni noti esempi di questa concezione della superiorità razziale occidentale rispetto al cosiddetto Oriente, che nella seconda metà del Diciannovesimo secolo hanno un successo clamoroso negli Stati Uniti sono A. Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Parigi, Librerie de Firmin Didot Frères,

funzionale alla critica della teoria delle gerarchie razziali come parte integrante dell'auto-narrazione evoluzionistica della storia che le civiltà occidentali fanno propria per legittimare il proprio dominio sulle razze reputate inferiori: la ragione del regresso o estinzione delle civiltà orientali è identificata da Cooper, a partire da una premessa che è sia teologica sia sociobiologica, non con un'inferiorità intrinseca, ma precisamente con il predominio di un unico principio razziale, mentre il superiore grado di evoluzione delle civiltà occidentali è attribuito alla convivenza di elementi razziali differenti. Non ci sono allora razze superiori e razze inferiori che incarnano rispettivamente il progresso e il regresso, l'evoluzione e l'estinzione; di rovescio, regresso ed estinzione sono precisamente il risultato dell'instaurazione di un rapporto che consolida le «linee immaginarie» che dispongono le razze in ordine gerarchico. La contrapposizione tra Oriente e Occidente, quindi, da una parte, oppone un modello di regresso a un modello di progresso, un esempio di inciviltà a uno di civiltà.

Dall'altra, a ben guardare, Cooper rompe la linearità netta di questa contrapposizione, facendo emergere come l'evoluzione, anche nell'Occidente civilizzato, non si traduce in un processo lineare e privo di scarti, ma produce al suo interno anacronismi e contraddizioni, come la segregazione razziale, la sottomissione, la svalutazione e lo sfruttamento delle donne afroamericane negli Stati Uniti, la negazione dell'accesso all'istruzione alle donne, e così via. Questo aspetto si chiarisce in modo illuminante in una digressione sul tipo razziale «barbarico» che Cooper inserisce nella ricostruzione delle invasioni europee. Nel dibattito statunitense sul «problema Negro», i termini «barbaro e barbarie» sono spesso convocati per fare riferimento all'inferiorità evolutiva dei neri in opposizione alla più civilizzata razza anglosassone[319]. Cooper recupera un tropo assai comune nella critica che i neri articolano in risposta all'argomento razzista della loro discendenza africana basato sull'antitesi tra selvaggio e civilizzato, mostrando i tratti di inciviltà e disumanità esibiti dal popolo da cui gli anglosassoni discendono[320]. In particolare, cita la descrizione di Tacito e Hyppolite Taine dei costumi dei vandali, rappresentati come una stirpe di ubriachi, promiscui, mercanti di uomini e donne, cannibali assetati di sangue umano, pirati, ladri il cui habitat sociale è assimilato a una «viscida palude popolata da vipere assetate di sangue»[321]. La ritorsione dell'argomento della superiorità del ceppo anglosassone contro l'ideologia del suprematismo bianco tramite la messa allo scoperto della discendenza dei bianchi americani dai «barbari», va sempre tenuta a mente quando Cooper utilizza proprio la categoria di «barbarie» per descrivere le atrocità del potere maschile bianco negli Stati Uniti: l'uso di questa categoria non è casuale, ma si pone in diretta comunicazione con la delegittimazione dell'idea stessa di una superiorità razziale intrinseca, chiamando criticamente in causa concetti quali l'antitesi tra «civilizzazione» e «barbarie» che sono alla base degli argomenti delle teorie sulle gerarchie tra

---

1855; J. E. Renan, *La vie de Jesus*. Parigi, Michel Lévy Frères, 1863 (citato, peraltro, dalla stessa Cooper quando definisce Cristo il «primo dei democratici»). Sulla ricostruzione del dibattito occidentale sulla presunta inferiorità orientale, cfr. il fondamentale E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano, Feltrinelli, 2012.

[319] Cfr. G. Friedrickson, *The Black Image*, pp. 13-14; 54; 83; 143-145; 190; 252; 308.

[320] A. J. Cooper, «Race Problem», pp. 83-84. Cfr. su questo P. Gilroy, *The Black Atlantic: L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Milano, Meltemi, 2019, pp. 61-123.

[321] A. J. Cooper, «Race Problem», p. 84.

popoli o razze. Per Cooper, il termine «barbarie» è in *A Voice from the South* il significante della violenza patriarcale, razzista e dispotica, ovvero di tutto ciò che entra in contraddizione con l'ideale cristiano di civilizzazione così come l'ha definito. Il discorso su influenza femminile e «governo delle maniere» americane, quando è riferito alle condizioni di esistenza delle donne afroamericane, parla di una «barbarie» che produce e riproduce i propri echi in tutti gli ambiti della società: chi, come Cooper stessa ha fatto personalmente, viaggia nelle «aree meno civilizzate» della nazione, assiste con i suoi occhi alle sue derive più estreme. Parla infatti della permanenza di «giungle remote di barbarie» riferendosi a certe aree del Sud degli Stati Uniti dove, viaggiando nelle carrozze segregate dei treni nella società di Jim Crow, ha assistito ai peggiori «esempi di violenza personale inflitta alle donne nere […]: donne che vengono spinte giù dai vagoni a pedate, strappate dai loro sedili con la forza, donne le cui vesti vengono stracciate, le cui persone subiscono le più terribili e crudeli offese fisiche e verbali»[322]. Altrove, menziona la «barbarie» e la «crudeltà dei russi contro gli ebrei», che a Occidente è denunciata a gran voce come una prova di inciviltà dei popoli orientali, per far notare che gli Stati Uniti non sono esenti da simili e peggiori forme di inciviltà: come, per esempio, il fatto nei penitenziari di Stato si possano ancora vedere «*non nel 1850, ma nel 1890, nel '91, nel '92* – gruppi di ragazzini dai quattrodici ai diciotto anni, tutti in fila con le caviglie ancorate a terra da pesi legati con le catene »[323]. Ancora, parla di «arroganza tipica dei barbari» quando denuncia la tendenza dei popoli occidentali a pronunciare sentenze di estinzione immediata quando parlano dei popoli dell'«Estremo Oriente», basandosi sulla presunta superiorità della propria razza ed entrando in manifesta contraddizione con la rivelazione cristiana da cui sostengono di essere guidati[324]. Ma soprattutto, come si ricorderà, è all'invasione barbarica dell'Europa che Cooper riconduce l'affermazione del predominio del «lato maschile della verità» in Occidente, ed è con un tono spiccatamente polemico che rintraccia i residui della cultura «barbara» proprio nella permanenza del principio dell'equivalenza, tanto nei rapporti tra le razze quanto nei rapporti tra i sessi, tra «dominante» e «legittimo», tra «ordine» e «subordinazione».

In questo senso, la sentenza di inciviltà pronunciata sull'Oriente in relazione al ruolo occupatovi dalle donne, è fondata nella denuncia del potere patriarcale che, a ben vedere, si esercita variamente sulle donne di tutto il mondo, da Est a Ovest: ogni punto dell'«appello alla storia» di Cooper, con la sua rievocazione di mondi lontani nel tempo e nello spazio, altro non è che un contrappunto a cui aggancia una critica serrata e sistematica dell'evoluta e cristianamente illuminata democrazia statunitense. Anche qui, infatti, l'anacronismo di un ideale di donna ancora legato all'amor cortese e alla cavalleria di origine feudale, in base al quale «[…] le povere di Dio, le deboli, le non amabili, insomma, le donne comuni continuavano comunque a gelare e morire di fame e di solitudine, private persino del sollievo della compassione» continua a valere «tuttora, anche per gli uomini dei nostri giorni»[325].
La narrazione storica che oppone la civilizzazione dell'Occidente all'inciviltà dell'Oriente, così come la civiltà del bianco alla barbarie del nero, e che si vale di una visione gerarchica delle razze per giustificare la sopraffazione delle razze «inferiori» da parte delle «razze

---

322 A. J. Cooper, «Woman Versus», p. 55; 51.
323 *Ivi,* p. 53.
324 A. J. Cooper, «Higher Education», pp. 29 e sgg.
325 A. J. Cooper, «Womanhood», p. 10.

superiori», rivela, sotto l'esame critico di Cooper, tutte le sue contraddizioni interne, che riflettono le contraddizioni di una società che si reputa la più evoluta del mondo e che tuttavia contiene ancora, al suo interno, significative sacche di regresso, lì dove il «dispotismo» anticristiano e contronatura si esercita sulle parti più «deboli» della società. Sono di quest'ordine le ragioni per le quali le «istituzioni americane», pur avendo in sé gli elementi per essere una civiltà «progressiva, elevatrice e ispiratrice», conservano tali elementi ancora in uno stato di «embrione», rendendo il progresso non un fatto attuale, ma una «promessa»[326].

2.2 La letteratura è polemica

Nel 1849, il filosofo e ministro abolizionista Theodore Parker definiva le narrazioni degli schiavi l'unico genere letterario autenticamente americano, quando affermava che «tutto il *romance* dell'America […] sta lì, non nei romanzi dell'uomo bianco»[327]. Nel 1892, Cooper non si allontana da questa affermazione quando, ragionando sulle «pulsazioni più proprie» della letteratura statunitense, identifica in *La capanna dello zio Tom*, il mitico romanzo di Harriet Beecher Stowe, il primo vero prodotto letterario originale della cultura statunitense, in quanto primo testo a essere considerato un classico americano che tratta la schiavitù come la questione politica e morale nevralgica degli Stati Uniti[328]. La tesi di Cooper è subito chiara: se è vero che «per le nazioni e per gli individui, un prodotto artistico, per essere degno del nome di letteratura, deve contenere qualcosa di caratteristico, di *sui generis*», l'opera di Beecher, che ha «rivoluzionato» il pensiero del mondo sulla schiavitù dando un impulso decisivo al dibattito abolizionista prebellico, merita il titolo di primo testo autenticamente «indigeno» nella storia della letteratura nazionale. Con il suo romanzo, Beecher colma un secolare «silenzio»: quello intorno al ruolo fondamentale di coloro che, per due secoli e mezzo, dopo essere «stati importati esclusivamente perché si potesse fare di loro quelli che tagliano la legna e raccolgono l"acqua […] hanno versato il miglior sangue dei loro cuori nell'arricchimento e nello sviluppo di questo paese senza ricevere nessun compenso», e che, ciononostante, «per molte generazioni nessun artista ha considerato degni di un attento studio come modello»[329]. Nell'indagare la genesi del radicamento del pregiudizio razziale a partire dalla specifica angolazione della letteratura e della sua funzione politica, Cooper parte proprio dalla memoria rimossa della schiavitù, ovvero da ciò che chiama «il grande fatto americano, il nocciolo della sua realtà oggettiva»[330]. La storia della schiavitù e della sua eredità nella società americana post-schiavista non solo non può essere cancellata, ma determina esattamente l'essenza dell'«individualità distintiva» della nazione americana e della sua cultura politica e, argomenta Cooper in «One New Phase in American Literature», artistica[331]. La rimozione della rappresentazione dello schiavo dalla letteratura americana è spiegata da Cooper, allo stesso tempo, come effetto e come causa della costruzione dell'impenetrabile barriera di silenzio edificata in anni di storia americana intorno al fatto che, mentre la grande «terra delle

---

[326] *Ivi,* p. 9.
[327] Cit. in A. Portelli. *La linea del colore,* p. 78.
[328] A. J. Cooper, «One New Phase of American Literature», da *A Voice from the South* in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 92-121.
[329] *Ivi* p. 95, corsivo mio. Sulla tradizione dell'espressione «tagliatori di legna e attingitori d'acqua» (*hewers of wood and drawers of water*) cfr. M. Rediker, P. Linebaugh, *I ribelli dell'Atlantico: La storia perduta di un'Utopia libertaria.* Milano, Feltrinelli Editore, 2018, cap. 2.
[330] A. J. Cooper, «One New Phase», p. 95.
[331] *Ivi,* p. 93.

libertà» progrediva e si espandeva, le condizioni materiali della sua prosperità gravavano sulle spalle di centinaia di migliaia di uomini e donne schiavizzate[332].
Dopo l'abolizione della schiavitù, l'estensione del dibattito sul cosiddetto «problema Negro» raggiunge anche la sfera letteraria, dando impulso alla pubblicazione di un gran numero di storie con personaggi e protagonisti neri. Commentando questo fenomeno, Cooper applica alla letteratura statunitense una classica distinzione funzionale che divide l'arte che non ha altro scopo al di fuori di quello puramente estetico, senza «niente da dimostrare», dall'arte che, esprimendo un'«idea da propagare», utilizza il mezzo estetico in funzione della difesa di una posizione politica[333]. La prima disambiguazione che Cooper mette in chiaro è che, quando si parla di letteratura sui neri negli Stati Uniti, dato il carattere politico della categoria della razza, essa non si può annoverare tra gli esempi di letteratura che ritrae la realtà senz'altro scopo che quello di riprodurla e senz'altro interesse che quello del piacere estetico. Non si può infatti negare che «la maggior parte degli scrittori che finora si sono avventurati nella descrizione della vita e dei costumi della razza nera avevano qualcosa da dimostrare o una missione da compiere, e in questo senso la loro arte è stata uniformemente piegata ai loro scopi», e che, perciò, ogni rappresentazione letteraria corrente del nero negli Stati Uniti rientri nella seconda categoria, che Cooper definisce quella della letteratura «polemica»[334].
Cooper svela dunque la distorsione ideologica che si cela al di sotto della pretesa di ritrarre letterariamente la realtà della «vita e i costumi della razza nera», identificando nei detentori del monopolio di questo esercizio autori bianchi che non solo «non sono stati in grado di immedesimarsi nell'uomo nero», producendone una rappresentazione caricaturale e «priva di vita»; ma che, soprattutto, poiché sono «accecati dal pregiudizio», non fanno che riprodurre un'immagine del nero che è esattamente quella in cui il sistema razzista americano cerca di confinarlo per poterlo sfruttare economicamente, togliergli impunemente la vita e, in breve, escluderlo dal circuito dorato della «reciprocità universale» di un colore solo[335]. Tanto sul piano narrativo quanto sul piano sociale, la cultura dominante statunitense esprime il suo razzismo anche nell'«abbassare sullo stesso livello tutti gli individui più o meno imparentati con gli africani»: al di là della linea che segna il confine tra bianco e nero, il pregiudizio (che ragiona per «induzione») mostra al bianco nient'altro che un gruppo di unità prodotte in serie, senza differenze. Il quadro presentato da Cooper è quello di un panorama letterario che si nutre della riproduzione infinita dei neri come «lustrascarpe e camerieri d'hotel, con la faccia perennemente distorta in un ghigno che va da un orecchio all'altro, mentre si umiliano in inchini e riverenze per una mancia extra», e che, mettendo ossessivamente in scena questi personaggi, sembra voler suggerire una sentenza insindacabile sul posto che spetta agli ex schiavi nella società libera[336]. Questa «gratuita valutazione del Negro», che spesso si riscontra anche «tra i suoi amici più ardenti e i suoi difensori più coraggiosi», è identificata da Cooper come una «caratteristica anglosassone», che consiste nell'«avere una fiducia talmente smisurata nel proprio potere di induzione che non c'è equazione, per quanto piena di

---

[332] Sugli Stati Uniti come «terra delle libertà», cfr. E. Clarke, *Land of the Free and Home of the Brave*. Pittsburgh, Dorrance Publishing Company, Incorporated, 2003.
[333] A. J. Cooper, «One New Phase», p. 98.
[334] *Ivi,* p. 98.
[335] *Ivi,* pp. 105; 98.
[336] *Ivi,* p. 109.

incognite, di cui ammetterebbe l'indeterminatezza»[337]. Un esempio per tutti è tratto da un testo di un tale Dr. Mayo, il quale, parlando delle donne nere americane, le descrive come esseri «di poco superiori ai bruti» il cui senso morale è irrimediabilmente sprofondato in una «melma di lussuria», nel quale, «come razza, annaspano», costituendo questa condizione la «doppia eredità dell'Africa e della schiavitù»[338]. La sentenza irrevocabile e universale dell'autore, che si indirizza a tutte le donne nere in quanto nere, è esibita da Cooper come la rappresentazione di una tendenza tutta «anglosassone» a pronunciare «questa sorta di assolute generalizzazioni basandosi su informazioni insufficienti e superficiali»[339].

Cooper scorge tuttavia delle eccezioni che brillano ai margini di questa distesa di desolazione, esempi virtuosi della «letteratura polemica a favore dell'uomo di colore» che usano il potere della letteratura per far emergere le distorsioni della rappresentazione comune del nero, che domina tanto la mentalità comune quanto la letteratura che la riconferma e la alimenta[340]. In questo senso, Albion W. Tourgee e GeorgeW. Cable sono, tra i bianchi, gli unici scrittori degni di rispetto secondo Cooper, perché con le loro opere si sono fatti avanti per denunciare l'ingiustizia e l'assurdità di quell'«anomalia americana» che è il razzismo che si fa istituzione – Stato, Chiesa, tribunale – nella sedicente nazione più democratica dell'Occidente cristiano[341]. Entrambi riescono nell'obiettivo di dare voce al «Sud finora silenzioso» attraverso un'operazione di riscrittura della storia, o di recupero di una memoria storica – quella della schiavitù, soffocata ad arte dall'ideologia razzista. A Tourgee, in particolare, Cooper riconosce il «coraggio» di aver imputato apertamente agli Stati Uniti «l'enorme debito monetario dovuto all'uomo di colore per i duecentoquarantasette anni di lavoro non pagato dei suoi antenati»: lì dove la maggior parte delle narrazioni letterarie sui neri si concentra sul ritratto del nero analfabeta, senza mezzi, povero e sessualmente minaccioso, un autore come Tourgee ha il merito di spostare l'attenzione sulla storia che si cela dietro questa narrazione – che, certo, pur solo parzialmente, riproduce una certa misura di realtà –, e di condannare l'«indegna incongruenza» che fa sì che coloro i cui padri hanno «arricchito le casse» della nazione con la loro «fatica mai ricompensata» siano trattati come «intrusi» e «mendicanti» costantemente messi al «margine» della società, figli di un regime che, dopo averli sfruttati per costruire la propria prosperità, li ha lasciati «eredi di madri e padri storpi, deformi, raggrinziti, con le mani insanguinate e vuote»[342]. L'obiettivo polemico di Cooper e degli scrittori che loda non è dunque solo la letteratura che alimenta il pregiudizio razziale ritraendo il nero come un selvaggio, come un non-americano e un non-umano, come un corpo grottesco estraneo alla storia, un corpo da espellere e da tenere fuori dai privilegi della società che egli stesso ha materialmente costruito, ma è soprattutto il paradosso che l'«anomalia» razzista introduce nell'autorappresentazione degli Stati Uniti come civiltà più avanzata del mondo. Le critiche avanzate da Tourgee e Cable all'ipocrisia dell'identificazione statunitense con i principi morali cristiani prosegue la critica al concetto di civilizzazione esibito nel discorso politico dominante che costituisce un tema costantemente presente nel testo

---

337 *Ivi,* p. 107.
338 *Ivi*, p. 108.
339 *Ivi*, p. 107.
340 *Ivi,* p. 105.
341 *Ivi,* p. 101.
342 *Ivi,* p. 102.

cooperiano. Di Tourgee, scrive che egli solleva «il calice del vero cristianesimo di fronte a questi adoratori del Cristo bianco, a questi predicatori che spacciano per parola di Dio la massima "lasciate che i piccoli bambini *bianchi* vengano a me"», dando voce al «sentimento degli americani neri nei riguardi dello scarto che c'è tra professione di cristianesimo e pratiche pagane a cui si assiste nelle forze dominanti del governo americano»[343]. In linea con la critica di Cooper alla discrepanza tra professione degli ideali cristiani come ispirazione della democrazia statunitense e loro messa in pratica, egli muove alla costituzione razzista del potere americano una critica tanto radicale da arrivare a porre in discussione lo stesso nome di democrazia che gli Stati Uniti portano scritto nella loro Costituzione, mettendo in chiaro che la struttura razzista della società non fa che materializzare, sotto quel nome illusorio, un'«aristocrazia» che, invece che sul ceto, si basa sul «colore della pelle»[344].

Se il ricordo della schiavitù si sospende nella memoria collettiva dell'America bianca rispetto al «debito» che la nazione deve ai suoi costruttori non riconosciuti, essa si riattiva quando tale memoria funziona da pretesto per perpetrare la violenza schiavista nella società libera. Cooper introduce questo tema quando loda Cable per aver contribuito a sfatare, con i suoi libri, le «due idee» principali che «incendiano il suo [dell'uomo bianco del Sud] animo contro la razza nera», cioè «la paura del dominio politico del Negro» e «l'orrore che la razza bianca si estingua per mano della vigorosa e virile razza nera»[345]. La profezia dell'instaurazione del «dominio negro» inizia a diffondersi rapidamente al Sud a partire dalla ratifica del Quindicesimo emendamento nel 1870, quando la paura dei bianchi che i neri, assetati di vendetta per i soprusi ricevuti, si sarebbero mobilitati per cancellare la razza bianca dalla faccia dell'America, e instaurare così un regime di dominio sui bianchi, funziona come pretesto per l'intensificazione della pratica del linciaggio dei neri come strumento di subordinazione razziale[346]. Il nesso tra terrore della sostituzione razziale e del «dominio negro» e i linciaggi al Sud non è reso esplicito da Cooper in questo passaggio, ma è un tema largamente dibattuto, nel periodo in cui scrive, soprattutto a seguito della campagna di informazione condotta all'inizio degli anni Novanta dalla già citata giornalista e militante afroamericana Ida Wells-Barnett[347]. A ogni modo, la riflessione sul ruolo della letteratura nella propagazione di preconcetti negativi sul conto dei neri porta Cooper sul terreno del funzionamento della saldatura tra processi psicologici e modalità di espressione del potere:

---

343 *Ivi,* p. 102; 105.
344 *Ivi,* p. 111.
345 *Ivi,* p. 117.
346 Cfr. C. Pateman, C. Mills. *The Contract and Domination*. Cambridge, Polity Press, 2013, pp. 134-165; C. P. Silk, J. A. Silk, «Racism, Nationalism and the Creation of a Regional Myth: the Southern States After the American Civil War» in J. Burgess, J. R. Gold (a cura di), *Geography, the Media and Popular Culture*. Londra, Routledge, 2015, pp. 165-191; L. Wacquant, *Racial Domination*. Cambridge, Polity Press, 2024. Il Quindicesimo emendamento della Costituzione statunitense sancisce il diritto di voto per gli uomini neri, affermando che «il diritto di voto dei cittadini degli Stati Uniti non potrà essere negato o limitato dagli Stati Uniti o da qualsiasi Stato in ragione della razza, del colore o della precedente condizione di schiavitù». Sugli ostacoli posti alla sua applicazione immediatamente al termine della Ricostruzione, cfr. E. Foner, *Reconstruction*.
347 Cfr. K. DuRocher, *Ida B. Wells: Social Activist and Reformer*. Londra, Taylor & Francis, 2016; P. J. Giddings, *A Sword Among Lions: Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*. New York, HarperCollins, 2009; J. J. Royster, *Southern Horrors and Other Writings: The Anti-Lynching Campaign of Ida B. Wells, 1892-1900*. New York, Bedford/St. Martin's, 2019.

affermando che profezie come quella sul «dominio negro» non hanno «alcun interesse a ritrarre la realtà del nero, ma sono rivelatrici, piuttosto, di ciò che si cela nell'animo dell'uomo bianco», mette in luce il meccanismo psicologico dell'invenzione della minaccia come legittimazione della violenza contro il nero che sta alla base dell'ideologia del suprematismo bianco[348]. In questa lettura dell'animo del «bianco del Sud», Cooper coglie il vuoto della ragione creato dal panico della dissoluzione e della perdita del potere su cui si costruisce, innestandosi nel solco di percorsi e nessi dotati di una razionalità interna inattaccabile, il pregiudizio razziale americano. Ma soprattutto smaschera il carattere paradossale di tale razionalità, nella misura in cui coloro che giustificano la violenza razzista bianca come risposta necessaria alla minaccia del consumarsi di una fantomatica vendetta da parte della «vigorosa e virile razza nera», sono gli stessi a fare della totale assenza di impulsi vendicativi nei discendenti degli schiavi – di cui, con reiterata ambiguità, Cooper continua a suggerire la legittimità mentre li condanna moralmente – il principale oggetto dell'argomento della «debolezza» del nero che fonda a sua volta quello della sua «inferiorità»[349].

Questa considerazione costituisce un aggancio per ribadire la contraddizione insita nella legittimazione della violenza contro i neri in virtù della loro «debolezza» nei termini di una contrapposizione morale tra «nero» e «bianco». Cooper fa riferimento all'insegnamento cristiano della «reciprocità universale» per far risaltare il contrasto tra il carattere pacifico dell'afroamericano e il culto anglosassone di una virtù concepita come violenza, modellata su un «ideale dell'umanità» che attribuisce valore solo al «forte» e alla sua «determinazione adamantina a non piegarsi mai al servizio di qualcuno»[350]. Proprio in rapporto ai presunti «ideali» americani, «accusare la debolezza come causa della sua sottomissione pacifica e parlare dell'"inferiorità" di una razza sulla base del fatto che essa si sia lasciata ridurre in schiavitù senza pretendere vendetta» per giustificare la discriminazione razzista dei bianchi contro i neri, «non costituisce un argomento valido»: se essere «debole» significa rifiutare ogni forma di vendetta, violenza e guerra, allora non è forse vero che il nero rispecchia la migliore incarnazione della virtù cristiana[351]? E che l'anglosassone, che, pur affermando di eleggere «il Nazareno a sua guida e cavaliere», eleva a modello di virtù la passione «napoleonica» per la guerra, dovrebbe impallidire di vergogna di fronte alla «discrepanza tra tali nozioni e i suoi ideali»[352]? Quegli «ideali» sono, del resto, gli stessi che hanno dato corpo alla sua storia: la definizione della terra americana come l'«eternamente femminile» dell'umanità per il ruolo che ha avuto nel dare rifugio ai perseguitati di ogni religione, agli oppressi, ai perdenti della storia, ricorda l'identificazione della missione femminile per eccellenza con la mobilitazione di una battaglia per la liberazione di tutti i «deboli». È in virtù di questa storia, che, afferma Cooper, il «pregiudizio razziale americano» è in realtà la sintesi di tutto ciò che è «antiamericano»[353]. In questa simbolizzazione della nerezza e della femminilità come radici dell'autentico ideale americano, Cooper continua a fare leva sulla contrapposizione simbolica tra «lato maschile della verità» e tutto ciò che a esso si oppone, per reclamare l'ingiustizia che

---

348 Cfr. A. J. Cooper, «One New Phase», p. 111-117.
349 *Ivi*, p. 103.
350 *Ibid.*
351 *Ivi,* pp. 102-103.
352 *Ivi,* p. 103.
353 *Ivi,* p. 111.

il potere patriarcale e razzista mette all'opera nella società statunitense, e per indicare in coloro che ne sono oppressi – per sesso, per razza – la chiave per sovvertire quel potere e rimettere la nazione sui binari della civilizzazione indicati, come si è visto, dalle leggi della natura per come lo stesso Gesù Cristo le ha rivelate.

A titolo di spiegazione della mistificazione che alberga nell'equazione tra bianco e civilizzato e nel suo negativo, Cooper cita un romanzo pubblicato anonimamente con il titolo di *Harold*. Il romanzo racconta le vicende del protagonista, un nero che, affinata la sua coscienza politica con gli strumenti dell'istruzione, realizza tutta la mostruosità e l'ingiustizia degli orrori del razzismo. In seguito, decretando fatalisticamente l'inevitabilità del fallimento della sua «lotta contro le disuguaglianze in America», decide di abbandonare gli Stati Uniti per fuggire in Africa, e di annegare lì nell'oblio tutte le sue dolorose consapevolezze. Cooper critica il messaggio implicito in questo racconto, che suggerisce l'idea che, per il nero, rendersi cosciente della subordinazione a cui la «barbarie del bianco» lo sottopone, faccia dell'«istruzione» che gli ha permesso di acquisire questa coscienza una «maledizione». Mentre l'autore pone l'accento sulla preferibilità dell'ignoranza alla conoscenza delle ingiustizie, sigillando la narrazione delle battaglie di Harold con la fuga in Africa come unica soluzione dinanzi all'intollerabilità della «barbarie bianca», lei controbatte:

> Se, per l'uomo nero, l'istruzione porta inevitabilmente con sé la perdita della capacità di tollerare la barbarie dell'uomo bianco, mi sembra evidente che la soluzione debba essere istruire l'uomo bianco. *Civilizzate entrambi*, così che sappiano rispettivamente cosa un uomo deve a un uomo, poiché solo così possono cessare di combattersi a vicenda[354].

Educare alla civiltà l'uomo bianco è necessario perché la vera «barbarie», come Cooper scopre ripercorrendo la storia delle civiltà europee, la storia delle donne e la storia della schiavitù (o meglio, la loro rimozione dalla storia), si annida nella bianchezza del maschio e nella maschilità del bianco: cioè, proprio nelle menti e nelle azioni di chi pretende di dire che cosa sia «evoluzione», che cosa sia «civilizzazione». Con ciò si compie il rovesciamento totale del discorso politico corrente: è l'uomo bianco il soggetto da civilizzare per garantire l'autentico progresso della civiltà americana, la vera applicazione del principio cristiano della «reciprocità universale» e di quello illuminista della «libertà universale» che la battaglia delle donne per tutti i «deboli» deve assumere come obiettivo politico. Ma questo uomo bianco da civilizzare non è letteralmente l'uomo bianco o, meglio, non soltanto. Cooper intende bianchezza e maschilità come indicatori di un rapporto di potere, che sono tra di loro in stretta relazione. In questo senso tra i destinatari della missione civilizzatrice della Donna Nera indica anche gli uomini neri e le donne bianche, quando mettono in atto pratiche che sostengono l'organizzazione razzista e patriarcale del potere. Per questo le donne nere, che portano simultaneamente i segni dell'appartenenza al sesso oppresso e alla razza oppressa, non sono solo la testimonianza vivente dell'inestricabilità delle due linee di oppressione e della loro funzione come criteri organizzativi del sociale, ma devono essere il soggetto della lotta per la loro abolizione, la voce profetica da ascoltare, la guida a cui affidare la concertazione dell'insieme delle lotte di tutti i «deboli».

---

[354] *Ivi,* p. 111.

Se l'uomo bianco deve essere educato allo sradicamento da sé del pregiudizio che lo rende ancora «barbaro», per l'uomo nero l'istruzione è necessaria anche e soprattutto per farsi lui stesso leone che ridipinge il quadro in cui viene ammazzato. «C'è un vecchio proverbio» scrive Cooper, «che recita così: "Il diavolo è sempre dipinto di nero…quando il pittore è bianco". Forse l'unico modo per capovolgere l'immagine del signore che uccide il leone è che sia il leone stesso a farsi pittore»[355]. In questa frase, la densità dei significati politici della «voce» si sprigiona con una potenza simbolica eccezionale. Queste righe ricordano che la rappresentazione e l'immaginazione sono le armi più affilate del pregiudizio razziale. Sono le armi attraverso le quali esso esercita letteralmente il suo potere di «uccidere». Come è emerso nella prima sezione, il senso della presa di parola delle donne nere che la «voce del Sud» rappresenta è il «capovolgimento» della loro rappresentazione; il cuore della loro riflessione politica è il disvelamento del potere che la convergenza tra pregiudizio razziale e cultura patriarcale – attraverso le immagini di cui si essa si nutre –, esercitano di tenerle ancorate allo strato più «vulnerabile» e disprezzato della società, dove sono esposte a ogni forma di violenza e di sfruttamento; il suo scopo ultimo, infine, è disinnescare l'azione mortale del pregiudizio e l'azione mortale del potere a cui è asservito. Qui, la «Donna Nera del Sud», altri non è che il «leone» che esce dalla fissità del quadro altrui e prende vita per capovolgere l'immagine in cui è dipinto univocamente come la vittima della violenza del «signore». Ma questa è un'operazione di cui Cooper invoca l'urgenza per tutti gli afroamericani senza distinzioni di sesso. Al di là delle raffigurazioni distorte del carattere afroamericano offerte dai suoi detrattori, anche tra i ritratti che si suppongono benevoli non esiste ancora una rappresentazione letteraria fedele del nero americano che non sia «l'umile schiavo» della *Capanna dello Zio Tom,* ma l'«*uomo*». La critica del monopolio bianco della rappresentazione letteraria dei neri americani e delle conseguenze che esso produce nella materialità dei rapporti tra le razze si intreccia dunque con la discussione della necessità di costruire e preservare una cultura distintamente, puramente e originalmente «afroamericana» come contrappunto al tentativo della cultura bianca di cancellare il nero dalla faccia dell'America. In un contributo pubblicato sulla rivista afroamericana «The Southern Workman» due anni dopo l'uscita di *A Voice from the South*, Cooper ribadirà questa necessità, accogliendo positivamente il progetto dell'Hampton Institute in Virginia di fondare un centro di studi del folklore, della letteratura e dell'etnologia nere. Secondo le sue parole, la «vita interiore e gli usi e i costumi del Negro americano» devono essere valorizzati e preservati per contrastare il «pericolo» che lo «stampo originale» della razza si dissolva «all'ombra della civiltà Anglosassone che, detenendo tutto il potere, minaccia di prendere il sopravvento su di esso»[356]. Ora, il rischio della dissoluzione della differenza razziale, per Cooper, non ha a che fare con una mera questione di rivendicazione identitaria, ma costituisce un problema eminentemente politico: alla base della cancellazione della specifica identità nera attraverso la sua «bianchizzazione» individua il tentativo di cancellazione della storia che si situa all'origine delle gerarchie fondate sulla differenza del colore; cancellazione che si rivela

---

[355] *Ivi,* p. 120.

[356] A. J. Cooper, «More Letters Concerning the Folklore Movement at Hampton» (1894), in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 481-482, p. 481.

funzionale, da un lato, alla naturalizzazione di quelle gerarchie, dall'altro, alla neutralizzazione del conflitto necessario a contestarle[357].
Per questo la «letteratura nera», per ora, non può non essere «polemica», perché «le vessazioni subite dall'uomo nero e l'ambiente ostile in cui è stato costretto a vivere anche dopo che la sua emancipazione fisica gli ha dato la parola, hanno fatto sì che la sua lingua dovesse essere messa al servizio dell'eloquenza e del fuoco dell'oratoria piuttosto, che al genio cordiale, al luminoso riverbero della poesia o del romanzo»[358]. Il significato polemico della «voce» come presa di parola su di sé contro la parola altrui si riafferma in questo potente auspicio conclusivo:

> Gli altri hanno preso le nostre misure e hanno preteso, con la loro parola scritta, di fissare sulla carta la nostra più intima essenza. Ed è proprio ora che non dobbiamo cedere al pensiero che l'ultima parola sia stata detta, che l'oracolo si sia ormai pronunciato e che non ci sia più niente da dire[359].

2.3 Scienza, fede e linea del colore

Quando Cooper cita Harry W. Beecher, che dice di aver «sentito dire una volta» che «se domani l'Africa e gli africani scomparissero dalla faccia della terra […] il mondo non perderebbe niente: non una poesia, non un'invenzione, non una singola opera d'arte», il problema che pone ha a che fare con la logica evoluzionista dell'alternanza tra sopravvivenza ed estinzione nella lotta delle razze per l'esistenza[360]. Di implicito nella considerazione di Beecher c'è l'eco della stessa convinzione, espressa pochi anni prima da Darwin sulle cosiddette «razze inferiori» e fondata nel decreto di insufficienza del contributo che stanno offrendo all'evoluzione della specie umana, che ai popoli africani e ai loro discendenti non sia rimasto molto tempo da vivere sulla terra. Cooper continua a sviluppare, a partire dall'interrogazione sulla fondatezza di simili fantasie di estinzione, il suo confronto con l'evoluzionismo, questa volta dall'angolazione dell'influenza che esso produce sull'economia politica, sulle scienze sociali e in generale sulla visione dominante della storia e del progresso, e delle implicazioni di questa influenza nella costruzione del discorso razzista. Il riferimento, sebbene implicito, sembra essere lo stesso Hebert Spencer, quando Cooper, proponendosi di determinare lo stadio evolutivo del nero statunitense, ritiene fondamentale che egli rivolga a sé stesso queste domande: «Qual è il tuo valore reale nell'economia del mondo? Quanto hai prodotto e quanto hai consumato? […] Quale sarebbe la misura reale della ricchezza che andrebbe a fondo con te se domani l'oceano ti risucchiasse o ti seppellisse un terremoto?»[361].

---

[357] Cfr. M. Bay, *The White Image*, pp. 75-117. Su identità e rappresentazione, cfr. P. Rudan, *Speaking the Unspeakable. bell hooks' Living Political Discourse* in «USAbroad–Journal of American History and Politics», vol. 6, 2023, pp. 53-62; S. Moody-Turner, *Black Folklore and the Politics of Racial Representation*. Jackson, University Press of Mississippi, 2013, pp. 72-101.
[358] A. J. Cooper, «One New Phase», p. 119.
[359] *Ivi,* p. 120.
[360] A. J. Cooper, «Worth», p. 121.
[361] *Ibid.* Il richiamo a Spencer sembra inequivocabile. Cfr. H. Spencer, *The Study of Sociology*. New York, D. Appleton & Company, 1874, p. 347, dove sostiene che ciascun individuo è tenuto a «svolgere una funzione o una funzione almeno equivalente a cià che consuma». Cfr. sulle influenze dell'evoluzionismo nell'economia politica anglosassone ottocentesca G. Clayes, *The "Survival of the Fittest" and the Origins of Social Darwinism* in «Journal of the History of Ideas», vol. 61, n. 2, 2000, pp. 223-240, pp. 232-235.

Gli afroamericani non possono esimersi da una simile autoanalisi. Non solo perché la proporzione tra ciò che si consuma e ciò che si produce è «lo standard in base al quale la società [americana] giudica il valore degli individui», e il mondo quello «delle nazioni e delle razze», ma anche perché vivono in una società in cui sono ritratti univocamente come una razza di «poveri, criminali, idioti, ubriaconi, malati di mente e lunatici che infestano la nazione e ne succhiano le risorse», e perché sulla base di questa opinione se ne giustificano lo sfruttamento, la marginalizzazione economica, la ghettizzazione[362]. Poiché l'equazione tra razza nera, povertà e crimine ricorre perpetuamente nei risultati degli studi sociologici sugli afroamericani dopo l'emancipazione, Cooper si propone di adottare lo stesso metodo delle scienze sociali e di condurre una misurazione spassionata del valore economico del nero americano all'interno del dibattito evoluzionista sulla sua prossima estinzione[363]. Il metodo adottato è dunque quello, introdotto dall'evoluzionismo e dal positivismo, della sistematizzazione della conoscenza dei movimenti della società come una scienza, da cui dovrebbe derivare l'azzeramento di ogni ambiguità nella loro osservazione.

Cooper pone, su questa scia, la condizione fondamentale per la valutazione «puramente matematica» del valore economico del nero: se, per essere esatta e neutrale, essa deve essere libera da ogni «sentimento o pregiudizio», considerato l'oggetto dello studio il primo pregiudizio da lasciare fuori dall'analisi è il pregiudizio razziale[364]. Ogni preconcetto di ciò che il nero è in base ai luoghi comuni associati al colore della sua pelle deve essere lasciato fuori da questa analisi, che per essere il più possibile «scientifica» adopererà gli stessi criteri con cui si valuterebbe «qualsiasi merce presente sul mercato»[365]. Il paragone con la «merce», oltre a contenere una sfumatura ironica nell'accostamento a un popolo che, per due secoli e mezzo, ha avuto esattamente lo statuto giuridico né più né meno che di una merce, ha anche la funzione di mostrare il processo di produzione sociale degli individui, bianchi e neri, il cui valore, a prescindere dal colore della pelle, non è intrinseco, ma dipende dal processo della loro produzione. Come per ogni merce, bisogna iniziare con il considerare il valore della «materia prima», che nel caso di un essere umano è la nuda individualità con cui viene al mondo, quando le sue possibilità sono infinite e il loro dispiegamento privo di condizionamenti. In quel momento la vita dell'individuo è una *tabula rasa*. Non ha ancora preso scelte che hanno il potere condizionare la piega della sua esistenza. La «materia prima» individua la fase originaria dello sviluppo di un individuo in cui esso contiene in potenza la possibilità di fare ed essere qualsiasi cosa desideri, quando il suo essere è materiale amorfo e infinitamente plasmabile. Ma è davvero mai così? Qui, Cooper, si appoggia alle leggi dell'eredità e dell'atavismo per mettere in chiaro che non esiste qualcosa come un individuo la cui «personalità ha origine il giorno della sua nascita», perché il potenziale valore produttivo di ciascuno è anche il frutto della storia che lo precede e delle circostanze in cui la sua venuta al mondo lo situa[366]. Quanto all'eredità che condiziona il tipo razziale afroamericano,

---

362 A. J. Cooper, «Worth», pp. 122-123; 151.
363 *Ivi*, p. 122.
364 *Ivi,* p. 121.
365 *Ivi,* p. 124.
366 La menzione delle «nozioni relative alla teoria dell'evoluzione e alle leggi dell'atavismo o dell'eredità» che Cooper convoca come presupposti di questo ragionamento sono un riferimento alle teorie darwiniane dell'eredità e alle teorie post-darwiniane dell'atavismo prima della genetica mendeliana. Cfr. su questo Y. Pitts, *Family, Law, and Inheritance in America: A Social and Legal History of Nineteenth-century Kentucky.* Cambridge, Cambridge University Press, 2013; D. Seitler, *Atavistic*

l'identità nera negli Stati Uniti è il frutto di un'ibridazione di nero e bianco, dell'Africa da cui provengono i suoi antenati e del Nord America dove gli africani sono stati trapiantati per servire i bianchi. All'origine di questa ibridazione c'è un dato di violenza, che si è consolidato nei secoli anche per il tramite delle unioni forzate tra la classe dei padroni e le schiave; nel presentare le caratteristiche dei due «timbri» razziali, non è un caso che Cooper faccia risaltare il vistoso contrasto tra «l'onestà e la castità delle tribù africane» e la corruzione che in esso ha trasfuso la contaminazione con il sangue bianco, il quale «non è stato esattamente del miglior tipo che quella razza potesse offrire»[367]. È infatti nella contaminazione coatta con il sangue bianco imposta dai padroni sudisti che è individuata una delle origini delle «irregolarità» introdotte nel «ceppo originario, un tempo integro» della «materia prima» con cui l'individuo afroamericano fa il suo ingresso nella società; per non parlare dell'«influsso di quei duecentocinquanta anni» di schiavitù nella formazione dell'ambiente in cui il nero americano viene al mondo. La considerazione di questi «difetti che sono semplicemente incardinati» nell'«origine» della storia dei neri statunitensi, e che «esulano» dalla loro «diretta responsabilità» costituisce il primo elemento che, per ora implicitamente, svela l'insufficienza degli strumenti di un'indagine «puramente matematica» della materia in oggetto, per la cui analisi la considerazione dei fattori storici si rivela imprescindibile[368]. L'introduzione del dato di una «responsabilità» esterna nella quale rintracciare il danneggiamento della «materia prima» – la stessa possibilità che essa possa essere danneggiata mette a fuoco l'operazione di mistificazione dell'oggettività delle scienze sociali, che è inficiata sia da astrazioni fuorvianti, quale l'idea che tutti gli individui facciano il loro ingresso nella società e nel mercato disponendo di «pari opportunità», sia dal pregiudizio che il nero non sia in grado di avanzarvi a causa del suo carattere:

> Qualcuno si domanda mai le cause della loro [dei neri] persistente povertà? La risposta non è nella spiegazione con cui i padroni bianchi assicurano che il Negro è indolente, incauto e vizioso. Prendendoli uomo per uomo e dollaro per dollaro, sono sicura che riconoscerete che il Negro, in novantanove casi su cento, non è affatto inferiore a un qualsiasi anglosassone di pari opportunità. È un fatto che ogni uomo onesto che viaggia per le zone rurali del Sud ammetterà, che, quanto ad aspirazioni progressive e a industriosità, il Negro è anni luce avanti rispetto a un bianco con le stesse possibilità. A dirla tutta, non è difficile dimostrare che il bianco con le stesse possibilità semplicemente non esiste. I *Crackers* e i *poor whites* non sono mai stati schiavi, non sono mai stati oppressi o discriminati. Il loro tempo, i loro guadagni, le loro attività sono sempre stati a loro disposizione; e la povertà, nel loro caso, non può essere attribuita a nulla se non alla stagnazione, all'immobilità morale, mentale e fisica: mentre nel caso del Negro, la povertà può almeno essere parzialmente addebitata alle dure condizioni della sua vita e del suo lavoro, all'oppressione passata e alla continua repressione che formano l'aria vitale in cui il Negro vive, si muove ed esiste[369].

Tendencies: the Culture of Science in American Modernity. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008; H. Rheinberger, S. Müller-Wille, *Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*. Cambridge, MIT Press, 2007.

[367] A. J. Cooper, «Worth», p. 126.

[368] *Ivi,* pp. 126-127.

[369] *Ivi,* pp. 133-134. Sui *poor whites* americani negli Stati del Sud e sulla razzializzazione a scopo di sfruttamento economico degli immigrati bianchi europei negli Stati Uniti tra la fine della Ricostruzione e l'inizio del ventesimo secolo, cfr. J. Mellette, *Peculiar Whiteness: Racial Anxiety and Poor*

Non esiste la nuda «materia prima» e non esistono individui di «pari opportunità» in una società segnata dalla «linea del colore». Questa riflessione si lega direttamente all'applicazione di un altro criterio necessario a misurare valore della «razza» come «merce», ovvero l'ammontare di «materiale che va perduto nel corso della produzione»: come un commerciante deve mettere in conto un certo margine di merce difettosa, quella che non vende perché non serve all'uso, così, quando si valuta il valore economico di un gruppo di individui bisogna calcolare anche la media delle unità che si perdono nel corso della «lavorazione», perché muoiono o perché non riescono ad acquisire la capacità produttiva sufficiente per fruttare ricchezza al paese. Le statistiche indicano che lo «spreco di materiale nel produrre gli uomini e le donne nere» è immenso, poiché la ristretta percentuale di coloro che riescono a vivere oltre i ventuno anni sono per la maggior parte «da annoverare tra gli invalidi e i poveri del mondo», e quindi abitano la società senza contribuire materialmente al suo sviluppo[370].

Ma queste statistiche, osserva Cooper, che sono sempre presentate dai sociologi e dagli economisti politici come puri dati di fatto, non si pongono mai la domanda sulle cause storiche e sociali delle condizioni materiali deprecabili in cui vive la maggior parte dei neri americani, tanto nelle città industriali del Nord quanto nei distretti rurali del Sud. La risposta a questa domanda non è in un difetto intrinseco alla «materia prima» della razza, non è nella carenza di spirito di iniziativa, nella presunta «indolenza» innata del carattere afroamericano di cui amano parlare i «padroni bianchi», né in una naturale predisposizione alla depravazione morale, come costoro sosterrebbero, ma nella compromissione inscritta in quella «materia» originaria del nero dal lascito della schiavitù. A un trentennio dall'abolizione, è a causa dell'eredità storica della schiavitù (la «passata oppressione») e degli effetti del razzismo (la «presente repressione») che la maggior parte dei neri è povera e affetta da uno scandaloso tasso di mortalità, perché il pregiudizio razziale continua a perpetuare la logica schiavista anche dopo l'emancipazione, giustificando i salari più bassi per i lavoratori neri, segregando gli uomini e le donne nere nei lavori meno pagati; ma anche, nel Nord industriale, motivandone l'esclusione dai sindacati sulla base della loro razza.

Per questo Cooper confessa di «non aver provato molto entusiasmo per l'epidemia delle rivolte operaie al Nord»[371]. Il duro attacco di Cooper alle battaglie sindacali che incendiano i poli industriali del Nord come il sanguinoso sciopero dei lavoratori della Homestead Steel Work nella zona di Pittsburgh, Pennsylvania nel 1892, solleva il velo sulle contraddizioni implicate dalla separazione della lotta operaia dalla lotta per l'uguaglianza razziale[372]. Se una

---

Whites in Southern Literature, 1900-1965. Jackson, University Press of Mississippi, 2021; D. R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*. New York, Basic Books, 2006; M. T. Wray, *Not Quite White: Poor Rural Whites in the Southern United States, 1877–1927*. Berkeley, University of California, 2000.

370 A. J. Cooper, «Worth», p. 134.

371 *Ivi,* p. 133. Sullo sciopero operaio di Homestead nel 1892, cfr. P. Krause. *The Battle For Homestead, 1880-1892: Politics, Culture, and Steel.* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1992; D. P. Demarest. *The River Ran Red*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2014; P. Kahan. *The Homestead Strike: Labor, Violence, and American Industry*. Londra, Taylor & Francis, 2014.

372 Cfr. R. Laudani, «Introduzione» in R. Laudani (ed.). *La libertà a ogni costo. Scritti politici afroamericani.* Torino, La Rosa Editrice, 2007; D. R. Roediger. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. New York, Verso Books, 2020; D. R. Roediger et al. *The Production of Difference:*

parte dell'asprezza della polemica di Cooper fluisce senza dubbio dalla sua profonda avversione per il socialismo, l'anarchismo e le ideologie della sinistra operaia, la sostanza più essenziale della sua critica ha a che fare con il razzismo che permea le lotte operaie di fine secolo, con l'ipocrisia di una guerra allo sfruttamento che non solo esclude deliberatamente una delle classi più sfruttate in assoluto (la classe lavoratrice nera), ma anche si avvantaggia della sua esclusione. Quello che Cooper intende mettere in risalto in questa contraddizione è che, in realtà, quella che sembra una duplice battaglia articola due lati di un unico sforzo contro un aggregato di potere in cui la forza dello sfruttamento del capitale industriale e quella dell'oppressione razziale cooperano, si sostengono a vicenda, finiscono per essere, particolarmente nel caso di una nazione ex schiavista, indistinguibili. Nel mirino di Cooper ci sono anche le donne bianche che in questo periodo si battono per un accesso equo al lavoro fuori casa come passaggio indispensabile nella strada verso l'emancipazione. L'oggetto del discorso corrente sullo sfruttamento subito dalle «ragazze lavoratrici» sono sempre e immancabilmente le lavoratrici bianche:

> Si sente spesso nel Nord un'accorata richiesta da parte di qualche abile oratrice per «le nostre ragazze lavoratrici» (ovviamente intendono le ragazze lavoratrici bianche)... Ma quanti hanno mai pensato alle donne di colore sfruttate e oppresse, che si curvano sui lavatoi e sui ferri da stiro, con bambini da sfamare e affitti da pagare, legna da comprare, sapone e amido da procurarsi – trascinando a casa di settimana in settimana grandi ceste di vestiti per famiglie che le pagano per un mese di bucato appena abbastanza da comprare un paio di scarpe decenti?[373]

La prospettiva femminista delineata attraverso l'elaborazione della funzione politica e sociale delle donne nere nel movimento di liberazione universale di cui il momento presente esige con urgenza la mobilitazione, diventa a questo punto necessaria per rilevare l'incidenza del sesso nella modalità in cui opera lo sfruttamento industriale e agricolo delle lavoratrici e dei lavoratori neri. Essa è, di nuovo, necessaria anche per smascherare i discorsi moralistici delle scienze sociobiologiche che combinano categorie del darwinismo sociale, del *laissez-faire* e della moralità vittoriana per addossare le cause della povertà, della malattia e dell'immoralità a un dato di «carattere», cancellandone la natura politica e sociale. In questo panorama, il triplo svantaggio di essere nere, donne e povere, che rende le lavoratrici afroamericane la categoria più «oppressa» del sistema economico statunitense, è del tutto rimosso da un discorso scientifico che, affermando di presentare il risultato di un'osservazione fondata sulla

---

Race and the Management of Labor in U.S. History. New York, Oxford University Press, 2012; N. Kirk, «Race and Whiteness», in N. Kirk. *Transnational Radicalism and the Connected Lives of Tom Mann and Robert Samuel Ross*. Liverpool, Liverpool University Press, 2017, pp. 200-226. Un ragionamento su come il fatto che, al contrario degli afroamericani, i lavoratori bianchi erano «parzialmente ricompensati [del loro sfruttamento] da una sorta di salario pubblico e psicologico» in forza della loro bianchezza abbia contribuito a determinare la scissione su base razziale delle lotte operaie nell'Ottocento, è articolato da Du Bois nel 1935 in W. E.B. 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*. New York, Oxford Univeristy Press, 2014. Sulle lotte operaie nere tra la fine del Diciannovesimo e l'origine del movimento per i Diritti Civili all'inizio del ventesimo secolo, cfr. E. Arnesen. *Brotherhoods of Color: Black Railroad Workers and the Struggle for Equality*. New Haven, Harvard University Press, 2009; R. R. Korstad. *Civil Rights Unionism: Tobacco Workers and the Struggle for Democracy in the Mid-Twentieth-Century South*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003; E. Obadele-Starks. *Black Unionism in the Industrial South*. College Station, Texas A & M University Press, 2000.

[373] A. J. Cooper, «Worth», p. 135.

neutralità dei dati numerici, trascura i dati sulle cause materiali di questa oppressione, preferendo piuttosto scagliarsi in accuse di «immoralità sociale» e riportare così quelle cause a un origine tutta interna ai «tratti razziali» del nero. Cooper smaschera il tentativo degli economisti, dei criminologi e dei sociologi di cancellare, sotto questa pretesa neutralità, il potere del condizionamento delle differenze di razza, di sesso, e di classe sociale nella capacità adattativa di un individuo al sistema economico e sociale in cui vive, e di naturalizzarle tramite l'appello all'«indole», come farà Frederick Hoffman identificando povertà, crimine, indolenza e vizio, appunto, come «tratti razziali» che determinano l'*unfitness* dei neri nella lotta per la sopravvivenza[374].

La critica dell'uso razzista e sessista delle scienze sociali, parallela a quella dello sfruttamento economico dei neri e dello sfruttamento economico e sessuale delle nere, colpisce esattamente questa patina di positivismo commisto a moralismo e apre lo squarcio dietro il quale rivela il dato del dominio che determina il contenuto dell'oggettività scientifica – così come la critica alla storia ha identificato il dato del dominio maschile presente nella pretesa di verità di una narrazione storica che rimuove del tutto la presenza delle donne, e la critica della rappresentazione bianca del nero in letteratura ha reso palese la stretta connessione con il consolidamento del dominio razzista. Quindi, Cooper indirizza un attacco frontale proprio agli studiosi sociali del «problema Negro», puntando il dito contro l'utilizzo tendenzioso delle statistiche da parte di chi, protetto dalla veste rarefatta dei dati matematici, costruisce un'immagine faziosa della realtà, spostando a proprio piacimento la «linea del colore» in modo da enfatizzare i punti di debolezza della razza oppressa e di ometterne i progressi:

> Vorrei essere in grado di fornire statistiche affidabili sui prodotti agricoli e meccanici dei lavoratori di colore, ma finora non sono riuscita a trovarne [...]. I nostri efficienti e capaci rilevatori del censimento non fanno mai distinzioni di colore nei prodotti del lavoro. Non si ha difficoltà a trovare le pagine che mostrano con esattezza quale percentuale di persone di colore è analfabeta, o quanti sono stati condannati dai tribunali – nessuno si prende la briga di specificare se è stato per il furto di una torta allo zenzero o per aver rapinato una banca di un bel mezzo milione di dollari ed essere fuggiti in Canada: è tutta criminalità, naturalmente, e le statistiche sulla criminalità e l'analfabetismo devono essere accuratamente dettagliate – e di colore […]. Al contrario, ammettere che qualsiasi invenzione o meccanismo, opera d'arte o prodotto agricolo siano accreditate a un uomo nero significherebbe tracciare una linea di colore! E il nostro immacolato americano non potrebbe mai essere colpevole di qualcosa di così vile come tracciare una linea di colore!!![375]

Quelle statistiche nascondono il valore economico reale del lavoratore nero che, come ai tempi della schiavitù, continua a essere il vero nervo produttivo della nazione e, come ai tempi della schiavitù, offre alla sua nazione la porzione più ampia del profitto che le consente di progredire economicamente senza che egli riceva nulla in cambio: «i miliardi di ricchezza», ribadisce Cooper, «con i quali essi [i neri] hanno arricchito un'altra razza prima del passaggio del Tredicesimo Emendamento» sono solo una frazione minima del debito materiale che la nazione americana deve al popolo nero, e basterebbero già di per sé a concludere in positivo

---

[374] Cfr. supra.
[375] *Ivi,* p. 142.

il bilancio tra quanto consuma e quanto ha prodotto, visto che è la messa a valore – presente e passata – del suo sfruttamento la prima fonte del progresso economico che sta investendo gli Stati Uniti a quest'altezza del secolo.

La critica articolata da Cooper alle scienze sociali evoluzioniste e alla finzione positivista ha finora avuto come oggetti temporali le dimensioni del passato e del presente, nella misura in cui essa ha reso palese come la rimozione della storia e il disconoscimento dei fattori sociali alla base delle disuguaglianze socioeconomiche funzionino da strumenti di legittimazione dei rapporti di dominio – di sesso, di razza, di ricchezza – che le generano. Ma per legittimare la struttura del presente occorre anche una certa interpretazione delle leggi del divenire, e dunque una certa disposizione verso l'avvenire: con il saggio finale di *A Voice*, intitolato «The Gain from a Belief», Cooper conclude la sua critica dell'evoluzionismo e delle scienze positiviste con la critica della visione del futuro articolata dal «*monstrum horrendum*» dell'agnosticismo e dello scetticismo, che sono la naturale continuazione della visione positivistica del sapere[376]. Dice il positivista – il riferimento esplicito è ad Auguste Comte, che Cooper definisce «un maestro di scuola mezzo pazzo» – che: le leggi della materia determinano le leggi dell'intelletto; che l'uomo e tutto ciò di cui fa esperienza sono riducibili a nient'altro che a una «danza di molecole»; che, pertanto, egli è da ritenersi tanto responsabile delle sue azioni quanto lo è di una febbre o quanto la natura lo è di un terremoto»[377]. Questo è l'universo dei positivisti: un «automa»; il «futuro dell'uomo», una «bara»; e questo è il loro paradosso: la filosofia del futuro, l'ideologia positivista del progresso chiudono in realtà il futuro dell'umanità nella tomba del determinismo[378]. Alla verità delle statistiche e del positivismo Cooper contrappone la verità della «fede» (*belief*). In tal senso, trova qui un punto di sintesi tutta la densità politica del discorso teologico che, come si è visto, ha un peso tanto cruciale nell'analisi dello status delle donne nere negli Stati Uniti, nell'articolazione della loro posizione nella critica e nella sovversione della struttura razzista e patriarcale della società e nella ridefinizione del significato stesso di «civilizzazione» e «civiltà». Qui, il vero nodo non è tanto la verità, quanto la *funzione* della «fede», e nello specifico la sua funzione politica. «Per me», scrive Cooper, «fede significa trattare la verità *come se fosse vera*»[379]. Cooper dà conto della scelta del fronte della «fede non speculativa» contro quello dell'«incredulità speculativa» non come un regredire «ingenuo» alla superstizione, ma come l'indispensabile approdo di un calcolato rifiuto delle teorie che prevedono l'annichilimento di ogni desiderio umano di trasformazione del corso della storia: la visione deterministica del reale che lo chiude in sé stesso e indica nell'ordine presente l'unico ordine possibile e necessario è uno strumento di conservazione del potere, perché, come diceva Frederick Douglass nel 1857, «il potere non concede nulla senza una richiesta, mai l'ha fatto e mai lo farà. [...] Non c'è progresso senza la lotta»[380]. Il progresso, come Cooper e le altre militanti nere presenti a Chicago nel 1893 dimostrano di fronte alle donne radunate al World's Congress of Representative Women, non segue una traiettoria predeterminata, ma è un concetto la cui stessa definizione è un

---

376 A. J. Cooper, «The Gain from a Belief», in *A Voice from the South,* pp. 151-160*,* p. 154.
377 Cfr. *ivi*, p. 152.
378 *Ivi,* p. 153.
379 *Ivi,* p. 157, corsivo mio.
380 *Ivi,* p. 151; F. Douglass et al. *Frederick Douglass: Selected Speeches and Writings*. Chicago, Chicago Review Press, 2000, pp. 366-367.

campo di battaglia, nella misura in cui può essere rivoltato, contro chi, in nome di esso, le schiaccia e le tiene ai margini della visibilità, per reclamare la propria posizione cruciale al suo interno. E per mettere in moto il progresso occorre avere una «religione», come quella della libertà che ha ispirato i rivoluzionari francesi e haitiani: la Francia ha avuto bisogno di una «religione», di un'ideale che la sospingesse oltre se stessa, che rompesse il perimetro della sua configurazione presente per entrare in una forma nuova; la rivoluzione degli schiavi di Saint-Domingue ha avuto bisogno di uomini e di eroi – parafrasando il romanzo di Harriet Martineau su Toussaint Louverture, l'eroe rivoluzionario della colonia francese, Cooper domanda: «l'*Attimo* è adesso – dov'è l'*uomo*?»[381]. L'«eroismo» la «devozione» e il «sacrificio» di cui «ogni nazione, ogni razza hanno un bisogno vitale» per non soccombere alle leggi dell'«evoluzione», sono creature che non possono fecondarsi in «uno spirito fondamentalmente scettico». «Rivoluzione», «crisi», «conflitto» ed «evoluzione» si allineano nella filosofia politica di Cooper che, facendo eco alle parole di Douglass, riconosce che non può esserci progresso senza lotta. «In tempi come questi» – tempi di battaglie e rivendicazione contro l'oppressione sessuale, razziale ed economica, – «più che mai, l'umanità ha bisogno di essere ancorata a ciò che *sente* come verità eterne», e in questo momento, afferma in riferimento alla battaglia per la liberazione razziale, per i neri è vitale fare propria la religione rivoluzionaria ispirata dall'«idea ampia, liberale e cosmopolita della fratellanza e dell'uguaglianza universali», unita alla fede nel fatto che «che il Dio della storia tende a scegliere i deboli della terra per rovesciare i potenti, e che davvero la razza Negra in America abbia questo destino all'interno dei Suoi eterni disegni»[382]. Per questo c'è un «guadagno» nella «fede» di cui chi combatte per sovvertire l'ordine delle cose non può fare a meno. Per Cooper, l'«essenza del veleno» del positivismo è dunque l'agnosticismo che, negando la componente di imponderabilità e indeterminabilità dell'avvenire, soffoca nel «sospetto illuminato» l'orizzonte di un'altra esistenza possibile, che paradossalmente è più accessibile alla «fede non speculativa» dello schiavo, che non era illuminato dalle verità della ragione, ma dall'intuizione viscerale che la libertà gli spettasse quanto al suo padrone. Cooper si rivolge quindi direttamente allo scettico, all'agnostico, al positivista:

> Tu, quando hai saputo che la stella polare è a dodici gradi dal polo, hai cessato di servirtene come punto di riferimento per dirigere il tuo cammino, e hai preferito a essa l'ago della tua bussola: un ago terrestre, affidabile, modellato con precisione da un ingegno umano. Il fratello schiavo, da parte sua, dalla terra dell'oppressione in cui si trovava, un bel giorno ha scorto anche lui il faro celeste, e mai si sarebbe sognato di pensare che il vero Nord e quell'astro non fossero tutt'uno. Egli ha creduto che, da qualche parte, sotto la promessa di quella luce, vi fosse un paese lontano dove ciascun uomo è considerato nient'altro che per la sua umanità[383].

---

[381] A. J. Cooper, «Gain», pp. 156-157, or. «The *Hour* is now – where is the *man*?». Cfr. H. Martineau. *The Hour and the Man: A Historical Romance*. New York, Routledge, 1855. Sulla rivolta degli schiavi a Saint-Domingue, che sarà anche l'oggetto della tesi di dottorato di Cooper alla Sorbona di Parigi nel 1925, cfr. S. Buck-Morss. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009; C. L. James. *I giacobini neri*. Roma, DeriveApprodi, 2015; T. Louverture, et al. *La libertà del popolo nero*. Scritti politici. Italia, La Rosa Editrice, 1997; L. Ravano (a cura di). *La Rivoluzione haitiana. Scritti politici e giuridici (1789-1805)*. Verona, Ombre Corte, 2020.
[382] A. J. Cooper, «Gain», pp. 157-158.
[383] *Ivi,* p. 159.

Lo schiavo, nella sua «fede ignorante», custodiva una coscienza più preziosa della conoscenza scientifica dei punti cardinali, che ha saputo orientarlo con più esattezza della scienza della bussola, e che lo pone a un livello morale e paradossalmente anche conoscitivo superiore al «sospetto illuminato» dello scienziato agnostico: la coscienza che un nuovo mondo fosse possibile, un mondo dove la considerazione dell'umanità non conoscesse dominio. Da allora, è stata questa fede, apparentemente priva di fondamento nelle evidenze che la materialità dell'ordine schiavista gli forniva, a guidarlo verso la sua libertà. La fede dello schiavo continua a nutrire la lotta presente, si fonde con la fede di tutti i «deboli» oppressi dal «tacco d'acciaio del potere anglosassone» in «un'altra esistenza possibile» rispetto a quella attuale, che non si dà nella dimensione ultraterrena di un aldilà inconoscibile, né come una fantasia che abita i sogni di qualche utopista, ma come una possibilità che investe e organizza già il presente – «in questo mondo stesso», poiché, scrive Cooper citando dei versi di Wordsworth sulla Rivoluzione francese, «la nostra felicità dev'essere in questo mondo, o non sarà!»[384]. Gli oggetti della «fede» di cui Cooper parla – libertà universale, democrazia, ispirazione cristiana delle istituzioni politiche – sono il frutto di una rielaborazione critica delle categorie politiche che fanno parte in modo decisivo della costruzione dell'identità americana dalla Rivoluzione in poi, indicando l'elemento del dominio contenuto nel risvolto della loro concezione dominante. Cooper risignifica dunque quei concetti compiendo un duplice movimento di critica, reiterando l'argomento dello scarto tra l'«ideale» della civiltà democratica cristianamente illuminata e la sua messa in pratica, e di volontà di partecipazione, invocando l'inclusione nella libertà di tutti gli individui, senza distinzioni di sesso e di colore.

3. Categorie della politica

3.1 Libertà e universalità

Nella paternità del decreto di infondatezza di qualsivoglia forma di «esclusivismo razziale» nelle leggi della natura Cooper individua espressamente la ragione per la quale Gesù Cristo può a tutti gli effetti essere definito il «primo dei democratici»[385]. La comprensione di questo nesso è cruciale nella critica cooperiana alla democrazia statunitense e nell'elaborazione della sua definizione dei «principi di vera democrazia» che, in quanto riconducibili a Cristo in persona, risultano ultimamente «fondati nella reciprocità universale»[386].

Il significato attribuito alla regola cristiana della «reciprocità universale» dell'«amare il prossimo come se stessi» assume un senso polemico perché svela il colore – il «*bianco*» – del «prossimo» contemplato nell'assunzione americana dell'insegnamento di Gesù: assunzione che si pone direttamente al centro del «problema della razza», e che fa di esso un tutt'uno con il problema della democrazia. In questo senso, nella sua disquisizione sulla genesi storica del «problema Negro», Cooper sostiene che la causa della «posizione problematica che i discendenti degli africani occupano nella struttura sociale americana oggi» si riduce infine alla «persistente indecisione che alberga nell'animo dei più potenti discendenti dei Sassoni a proposito della messa in pratica delle massime che fondano la loro religione nelle loro

---

384 *Ivi,* pp. 159-60. I versi sono una citazione di W. Wordsworth, *The Prelude. An Autobiographical Poem.* Alcester, Read Books Limited, 2020.
385 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 89.
386 *Ibid.*

relazioni civili e politiche»[387]. In sostanza, il «problema Negro» è il problema per eccellenza della democrazia statunitense per questa ragione: perché la parzialità razzista di una libertà che si dice essere universale è la massima contraddizione dell'ideale politico a cui la nazione statunitense millanta di ispirarsi, e che del resto connota la sua origine.
Il fulcro del discorso di Cooper è che democrazia, in quanto «forma di governo» che coincide con l'«esecuzione di un ordine ricevuto direttamente da Dio», così come è rappresentata nel «sogno» di tutti gli americani, «non vale nulla in sé e per sé», se non è in grado di «favorire lo sviluppo di una libertà degna di questo nome»[388]. Lo spettro della «vera» libertà si misura, di nuovo, a partire dall'interpretazione della storia degli Stati Uniti come l'«eternamente femminile dell'umanità», come terra la cui origine caratteristica è segnata dall'accoglienza dei «deboli» e dei perseguitati scacciati dalle altre nazioni: è per coerenza con la sua origine che la terra americana non può non essere l'arena della coesistenza delle forze razziali diverse che la compongono, e che il potere esclusivo di una razza sulle altre deve necessariamente risultare in un tradimento della sua natura sancita dalla Dichiarazione d'Indipendenza.
In una nazione che è nata eleggendo «ogni cittadino» a «re, sacerdote e papa di se stesso», non può esserci una «libertà degna di questo nome» se di questo titolo non sono investiti tutti gli abitanti del suolo americano. In virtù del fatto che «da quando l'America è diventata una nazione non c'è mai stato un momento in cui non ci fossero più di una razza, più di un partito o più un credo religioso o politico a contendersi la supremazia», essa si è configurata fin dall'inizio come «una repubblica nella forma e una democrazia nell'amministrazione, non per scelta, ma per necessità»:

> La supremazia di una razza, il dispotismo di una classe o la tirannia di un individuo non possono alla fine prevalere su un continente mantenuto in equilibrio da tali forze contrastanti e da tante e così forti razze in lotta su questo suolo [...]. In questa arena, dunque, si darà l'ultima lotta mortale contro tirannia politica, il bigottismo religioso e l'intolleranza intellettuale, contro l'illiberalità di casta e l'esclusivismo di classe. Il pregiudizio razziale è, secondo il mio punto di vista, il mostro estremo da strangolare e sconfiggere[389].

Il «punto di vista» è quello della «Donna Nera del Sud», che dalla sua posizione sperimenta e comprende le contraddizioni intrinseche non solo alla determinazione razzista della libertà americana, ma anche alla sua determinazione patriarcale, ed è in questo senso che la sua prospettiva è il primo luogo in cui possono essere concepiti i presupposti della realizzazione della «vera democrazia» basata sulla «reciprocità universale», dove le linee che Cristo ha decretato «immaginarie» (quelle del sesso e del colore) non costituiscono nessun limite alla sua estensione. La ridefinizione critica del concetto di universalità consiste dunque nella messa in evidenza dei caratteri specifici di sesso, di colore e di classe del presunto soggetto universale dei diritti. In questo modo, ne mostra tutta la parzialità. È in questo senso che va interpretato il richiamo all'«universalità» della battaglia del movimento di liberazione delle donne, quando Cooper chiama le femministe a unirsi nella battaglia per la liberazione di tutti

---

387 A. J. Cooper, «One New Phase», p. 98.
388 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 82.
389 *Ivi.*

i «deboli», di tutti coloro che sono «schiacciati da un potere ingiusto» che disegna linee «dove Egli non ne ha riconosciuta nessuna»[390].
Allo stesso tempo, però, benché non giustifichino il dominio e la subordinazione, quelle linee esistono, e rendono l'ipotetico soggetto «universale» dei diritti semplicemente irrappresentabile. Perciò la «voce» che parla in rappresentanza di tutti coloro che sono ridotti al «silenzio» conferisce alla rappresentanza un significato più che mai che mai lontano dal senso in cui questo concetto è inteso nel lessico politico sette e ottocentesco, e serve piuttosto lo scopo di esprimere la tensione che manifesta la voce cancellata quando pretende di parlare.
È per questo motivo che Cooper critica i militanti neri che riducono la battaglia per l'uguaglianza razziale alla battaglia per il diritto di voto. Non solo perché, come Friedrick Douglass, relegano le donne a uno statuto di «non-entità politica» in tale battaglia, e in forza di questo stabiliscono che il loro contributo alla causa della razza non può darsi politicamente – dove il politico, per Cooper, coincide esattamente con l'aperta contestazione del ruolo assegnato loro dalla società dominata dalla «metà maschile della verità»[391].
La linea demarcatrice che gli uomini tendono tra competenze maschili e competenze femminili in fatto di «politica» si sgretola sotto il peso dell'identificazione della sua matrice come una matrice patriarcale, che, facendo coincidere l'azione politica con una dimensione istituzionale della rappresentanza che non prevede partecipazione femminile, spoliticizza automaticamente l'azione delle donne e la risospinge nel privato della casa.
Oltre a questo, però, quando attacca la polarizzazione della battaglia per la liberazione razziale intorno alla conquista del «mero privilegio politico», Cooper sottopone a critica lo stesso concetto di rappresentanza che l'aspirazione al suffragio presuppone, nella misura in cui, basandosi sull'astrazione dell'universalità dei diritti, cancella le differenze che pur esistono in coloro che il voto pretende di rappresentare. La tensione che si esprime nel rapporto tra universalità e differenza all'interno del «problema della razza» richiede, per Cooper, un ragionamento sulla definizione del posto del nero nella democrazia statunitense – e della sua fruizione della libertà che essa teoricamente gli offre –, che sia più complesso di quello che sfocia nella mera rivendicazione della rappresentanza.
Le linee razziste che dividono l'umanità, infatti, sono definite, sì, come «immaginarie», e destinate a soccombere davanti all'auspicato trionfo della «vera» democrazia, ovvero quella ispirata sia dalla storia della nazione americana sia dalla «regola aurea» dell'uguaglianza cristiana (che, nella ricostruzione di Cooper, sono parte di un'unica storia di civilizzazione e di progresso); questa posizione, al contempo, trova la sua conciliazione solo apparentemente impossibile con una lettura essenzialistica della «razza», secondo cui l'esistenza delle linee *razziali* è innegabile. Ciascuna razza possiede un'identità definita e non negoziabile, nella misura in cui riceve da Dio una missione, – come si è visto, un «messaggio» –, un ruolo definito nel gioco delle forze che muovono la storia e che regolano il movimento evolutivo delle società umane. Ma ciascuna razza possiede anche una storia, che nel caso dei neri statunitensi è una storia di soggezione ai bianchi, dai quali sono stati ridotti a merce e proprietà per due secoli e mezzo. Per questo l'esposizione della tesi sulla migliore configurazione del rapporto tra razze sul medesimo territorio in termini sia evolutivi, sia

---

[390] A. J. Cooper, «The Ethics of the Negro Question» (1902) in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 172-190, p. 184.
[391] A. J. Cooper, «Woman Versus», pp. 73-74.

teologico-politici, contenuta in «Has America a Race Problem» e sviluppata attraverso il confronto con l'antitesi Oriente-Occidente proposta da François Guizot, culmina nella presentazione del caso americano come il più elevato modello democrazia, in quanto portatore, nel suo stampo originario, di una differenza razziale inesauribile, a cui Cooper attribuisce un valore evolutivo incommensurabile, vera ricchezza della civiltà statunitense e solo fattore che, se preservato, è in grado di rendere attuale la «promessa» del «progresso» che per ora è solo «in embrione»[392].

3.2 Libertà e differenza

Per quanto la «civiltà europea» sia «incomparabilmente ricca rispetto ai tipi asiatici», infatti, essa non costituisce ancora l'«inveramento del sommo ideale delle umane possibilità». In Europa, se è vero che l'equilibrio tra forze razziali si è consolidato in una forma tale per cui nessuna potesse stabilire un potere dispotico sulle altre, esse si sono «cristallizzate in nodi isolati», in modo tale che a ogni nazione si è trovato a corrispondere un «principio» razziale «dominante»[393]. Bisogna spostarsi «un grado più a Nord» per imbattersi nel luogo – l'«America» – dove la coesistenza tra razze ha raggiunto la sua forma più alta e più evoluta, ovvero quella in cui «l'interazione delle forze si è concentrata in una singola piattaforma»[394]. La qualità del movimento storico che attraversa trasversalmente il mondo da Oriente a Occidente è letta ancora una volta in chiave pienamente cristiano-evoluzionistica: è «Dio», in qualità di guardiano dell'«evoluzione delle civiltà», a essere chiamato come garante della ferma convinzione che, «così come la civiltà europea ha saputo elevarsi a livelli di grandiosità ignoti a quella asiatica, così la civiltà americana è destinata ad approssimarsi ai disegni dell'Eterno più di qualunque altra civiltà che il mondo abbia mai conosciuto»[395].
Questa specialità americana, che pone gli Stati Uniti su un piano evolutivo finora ineguagliato nella storia delle civiltà, è precisamente la natura bilanciata e non esclusiva dei rapporti tra le razze che ha contraddistinto la sua nascita, e che ha dato vita a una nozione della nazionalità incommensurabilmente più evoluta di quella conosciuta dagli europei. In questo passaggio, la tensione tra universalità della libertà democratica e differenza razziale è affrontata precisamente dall'angolazione della ridefinizione dei confini dei concetti di nazione e nazionalità nel confronto con la nozione europea. Se nello Stato-nazione europeo razza e nazione sono in un rapporto di coincidenza quasi immediata, la complessità razziale che connota gli Stati Uniti fin dalla loro origine rende la razza uno strumento parziale per definire l'«essenza» dell'americano[396]:

> L'America agli americani! Questo è il paese dell'uomo bianco! I cinesi devono andarsene – urla l'esclusivista. Escludi gli italiani! Colonizza i neri in Messico, deportali in Africa. Lincia, sopprimi, scaccia, stermina! L'America agli americani! "Chi sono gli americani?" [...] Chi sono i locali, chi gli stranieri? [...] I pellerossa erano i proprietari del suolo, ma ora rischiano di essere spinti nell'Oceano Pacifico. Loro, forse, hanno più diritto di tutti a chiamarsi "americani", se quella che vogliamo prendere in considerazione è la legge della primogenitura. Se, invece, [con americani] intendiamo i primi coloni stranieri, e il

392 A. J. Cooper, «Womanhood», p. 9.
393 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 86.
394 *Ibid.*
395 *Ivi*, p. 88.
396 Sul concetto di nazione, cfr. il fondamentale A. Campi, *Nazione*. Bologna, Il Mulino, 2004.

> criterio che assumiamo quello del diritto di occupazione, la Mayflower […] è sbarcata nell'anno di grazia 1620, mentre la prima delegazione dall'Africa già un anno prima – nel 1619. [...] non sembra dunque affatto facile decidere a chi ci riferiamo esattamente quando gridiamo "L'America agli americani"[397].

Non solo la considerazione dello sviluppo storico della costruzione della nazione statunitense rende la definizione dell'americanità attraverso la categoria della «razza» un terreno impervio e sfuggente, mostrando l'insufficienza di quella categoria per rispondere alla domanda su «chi sono gli americani», e minando così alle fondamenta la supposta coincidenza tra bianchezza e americanità che giustifica l'organizzazione gerarchica della società americana su base razziale. La composizione razziale che ha da sempre caratterizzato gli Stati Uniti è qui anche la preziosa condizione di esistenza della versione più «avanzata» e più vicina ai «disegni dell'Eterno» della forma democratica del governo. Questa posizione rappresenta la logica conclusione del ragionamento che, allo studio del «problema della razza» nelle civiltà asiatiche e nelle civiltà europee, ha premesso la legge divina e naturale dell'infondatezza della «tirannide» e dell'«esclusivismo razziale».

Nel caso statunitense, la ridefinizione del concetto di nazione conduce anche a una ridefinizione dello stesso «problema della razza». È come condizione necessaria dell'esistenza degli Stati Uniti che i termini secondo cui il «problema Negro» è attualmente inteso nella sua accezione dominante devono essere invertiti. Il «problema della razza» negli Stati Uniti è attualmente inteso come il problema del mantenimento del dominio della razza anglosassone su tutte le altre razze – e specialmente su quella dei neri appena emancipati. Cooper, viceversa, presenta il «problema della razza» come l'esatto opposto di un problema di mantenimento del dominio; ovvero come la questione della regolazione della convivenza tra elementi razziali – anche in forma di «conflitto», quando questo non può essere evitato, purché le forze in campo siano lasciate libere di esprimersi, perché la pace derivata dalla «repressione» è una pace illusoria, che porta «morte e passività»[398].

Perciò, quanto alla «soluzione» al «problema della razza» così inteso, Cooper squalifica tutte le proposte che suggeriscono l'abdicazione dalla specificità dell'identità afroamericana in favore della sua «bianchizzazione». Ripudia, cioè, tutti quei progetti politici, guardati non di rado con interesse anche all'interno del movimento per la liberazione della razza, che hanno come parole d'ordine «amalgamazione», «deportazione», «colonizzazione»: tutti progetti che riposano sul presupposto che negli Stati Uniti la strada per la convivenza tra razze sia nell'assimilazione alla razza bianca, e che per i neri «diventare bianchi sia la sola panacea possibile per tutti i mali che irritano la carne del corpo americano»[399]. Cedere alla suggestione della necessità di «diventare bianchi» per accedere a pieno titolo alla cittadinanza riprodurrebbe l'idea di una primazia intrinseca del sangue anglosassone; perciò, ogni rinuncia

---

[397] *Ivi,* p. 87.

[398] *Ivi*, p. 79.

[399] I bersagli polemici sono soprattutto l'assimilazionismo di Booker T. Washington e il nazionalismo nero di Alexander Crummell e Martin Delany. Cfr. su questo T. Falola, *Nationalism and African Intellectuals*. Rochester, University of Rochester Press, 2004; J. S. Hirsch, *Riot and Remembrance: The Tulsa Race War and Its Legacy*. Boston, Houghton Mifflin, 2002; V. Ullman, *Martin R. Delany: the Beginnings of Black Nationalism*. Boston, Beacon Press, 1971. Sul tema della «bianchizzazione» come aspirazione di una certa parte dei teorici neri dell'integrazione razziale tra *racial uplift* e movimento per i Diritti Civili, cfr. C. Clark, J. O'Donnell, *Becoming and Unbecoming White: Owning and Disowning a Racial Identity*. Londra, Bloomsbury Academic, 1999.

alla specificità razziale afroamericana è rifiutata prima di tutto come conseguenza del rifiuto di ogni teoria della supremazia e del dispotismo di una razza su un'altra. Ma il riconoscimento e la rivendicazione di tale specificità sono anche, significativamente, il punto di partenza per rivendicare la piena appartenenza dei neri statunitensi alla stessa società che li segrega e li esclude. La storia della deportazione e della schiavitù dei neri negli Stati Uniti li pone infatti nella posizione contraddittoria di essere liberi sul suolo che hanno coltivato e sulla terra che hanno arricchito mentre li asserviva, e questa storia chiede di riconoscere il valore di «dieci milioni di cittadini, i cui antenati sono stati trascinati qui per coltivare la nazione»:

> Il Negro è stato trascinato in questo paese con la forza, ed è stato costretto con la frusta a mettere a disposizione la sua forza e i suoi robusti muscoli per contribuire alla sua crescita materiale e alla sua prosperità; tuttavia, ciò non gli ha impedito di conservare il suo temperamento mite e la capacità di adattamento insita nella sua struttura mentale, grazie alla quale ha saputo, placidamente e senza alcuna esitazione, accettare gli standard e allinearsi alle convinzioni [di quello stesso paese][400].

Il contributo al progresso materiale della nazione apportato dal lavoro schiavo, benché prodotto di un rapporto di subordinazione e sfruttamento, deve essere rivendicato, secondo Cooper, dalle generazioni successive all'emancipazione, come fondamento del loro diritto a essere considerati pienamente americani e come un'eredità in grado di connotare positivamente la loro partecipazione alla società dei liberi. In altre parole, nel discorso di Cooper, la critica della contraddizione che la schiavitù incarna nella storia della libertà americana diventa, paradossalmente, anche il presupposto per fondare il ruolo del nero nella società libera come una continuazione imprescindibile e irrinunciabile del ruolo che già ha avuto nel suo progresso quando era schiavo. Da libero, egli può esercitare con piena efficacia la qualità distintiva del contributo che ha dato alla nazione in qualità di lavoratore «entusiasta» e rispettoso dell'«autorità», così che la funzione sociale che la storia gli consegna è di continuare a funzionare da «zavorra» (*ballast*) nel mantenimento dell'ordine costituito, indispensabile per l'evoluzione della società:

> L'America ha bisogno del nero, se non altro come zavorra. […] il suo istinto per la legge e l'ordine, il suo innato rispetto per l'autorità, la sua innata contrarietà ai tumulti e all'anarchia; la sua gentilezza, il suo entusiasmo come lavoratore e la sua profonda fede in Dio si riveleranno elementi indispensabili e inestimabili in una nazione minacciata, come l'America, dall'anarchismo, dal socialismo, dal comunismo e dallo scetticismo, riversati insieme a tutti i criminali che sbarcano dai continenti d'Europa e d'Asia[401].

Questo accento insistentemente posto sulla naturale inclinazione alla mitezza dei neri, sulla loro repulsione verso la violenza e la vendetta, da una parte, trova senz'altro una sua prima ragione nella necessità di smentire quel tratto del pregiudizio razziale che coincide con la narrazione dei neri come fattore di disordine sociale: dell'uomo nero criminale e pericoloso e della donna nera promiscua e immorale – pregiudizi che, peraltro, sono gli stessi che giustificano gli stupri e i linciaggi come forma di disciplinamento sociale. Le disquisizioni sulla docilità innata come marchio caratteristico, come tratto spiccatamente afroamericano, l'apprezzamento della funzione stabilizzatrice e ordinatrice che la componente afroamericana

---

[400] A. J. Cooper, «One New Phase», p. 103.
[401] A. J. Cooper, «Race Problem», p. 92.

saprebbe esercitare sulla società americana nella fase di diffusione virale di quelli che Cooper squalifica sprezzantemente come gli grandi «-ismi» del secolo (comunismo, socialismo, anarchismo): per avere una comprensione completa di tutto questo bisogna considerare che si tratta di un argomento usato tatticamente da Cooper contro i discorsi espressi all'interno dell'amplissimo catalogo che comprende i giornalisti, gli scienziati, gli opinionisti, i preti, i politici che agitano lo spettro incombente del «dominio nero» e della perdita della supremazia bianca.
D'altra parte, però, e in modo ancora più significativo, questi argomenti fanno emergere la tensione contenuta nell'operazione di critica a un sistema nel quale, tuttavia, Cooper continua a riporre la «fede» inestinguibile che esso contenga tutte le premesse per «realizzare gli scopi dell'Eterno», e di cui si augura che coloro che ne sono esclusi per via di distinzioni «accidentali» entrino a pieno titolo a fare parte.

3.3 Critica e partecipazione

Il paradosso della rivendicazione dell'accesso dei neri a una libertà, quella dell'uomo bianco e proprietario, che si fonda strutturalmente sulla subordinazione del sesso, della razza e delle classi oppresse, era già inavvertitamente presente nella critica alla democrazia statunitense formulata da Maria Stewart nel 1830.
Il tema della libertà ricorre costantemente nei discorsi e negli scritti di Stewart, e i suoi riferimenti a essa sono sostenuti da un'acuta coscienza storica: la Rivoluzione francese, la Rivoluzione degli schiavi a Saint-Domingue e la Guerra d'indipendenza americana sono evocate per ribadire la validità universale della libertà, come quando domanda provocatoriamente perché i neri negli Stati Uniti non dovrebbero seguire l'esempio dei «pellegrini» che si sono rifiutati di «restare schiavi per l'eternità» degli «inglesi» solo perché questi ultimi avevano «soldi e potere»[402]. Stewart, nel delineare la forma dell'emancipazione auspicata per i neri, individua nell'ostacolo che l'appartenenza alla razza oppressa pone all'avanzamento sociale ed economico dei neri liberi al Nord la contraddizione più inaccettabile della messa in pratica dell'ideale americano di libertà. «Pochi», si lamenta Stewart parlando dei neri liberi, «anzi, a dire il vero, quasi nessuno ha l'opportunità di arricchirsi e di conquistarsi l'indipendenza […]. Ci rispettano finché restiamo schiavi; ma quando osiamo a puntare un po' più in alto, i nostri datori di lavoro non ci degnano più di riguardo»[403]. L'anelito alla libertà e all'uguaglianza che sta iniziando a manifestarsi da parte dei neri americani con una forza ormai impossibile da ignorare, attraverso la nascita del movimento abolizionista al Nord e le fughe e le rivolte degli schiavi al Sud, è disprezzato e deriso dall'americano bianco medio, incarnato dall'autore di un articolo citato da Stewart, dove i neri abolizionisti sono definiti «"una mandria di straccioni che piagnucolano per la libertà"». All'autore di quell'articolo Stewart controbatte che, dopo che «i bianchi hanno invocato l'argomento della parità dei diritti e dei privilegi così a lungo e così a squarciagola», non c'è da stupirsi se «persino le […] anime da straccioni» delle donne e degli uomini neri «si sono infiammate» di un «desiderio comune» di elevarsi «al di sopra della condizione di schiavi e

---

402 *Ivi*,p. 49.
403 *Ivi*, p. 47.

servitori»[404]. È nell'ottica della pretesa dell'accesso alla libertà di emanciparsi dalla condizione di «schiavi e servitori», e dunque dell'accesso alla garanzia, accordata ai bianchi liberi, della facoltà di perseguire il progresso individuale e di avvantaggiarsi dei suoi frutti, che Stewart denuncia il ruolo fondativo che il lavoro schiavo ha nell'assicurare le basi materiali per il progresso economico, culturale e scientifico della nazione, senza che chi lo svolge possa però godere del suo profitto:

> Come re Salomone, che non ha mai preso in mano né chiodo né martello nella costruzione del suo tempio, e a cui, nonostante ciò, è andato tutto l'onore, analogamente i bianchi americani hanno dato al mondo uomini illustri solo grazie al fatto che noi abbiamo costruito le fondamenta su cui è cresciuta la loro grandezza. Mentre a noi non è rimasta nient'altro che l'ombra delle nostre fatiche, loro si sono presi tutta la sostanza; noi abbiamo fatto il lavoro, loro ne hanno intascato il profitto; noi abbiamo piantato i vigneti, loro ne hanno mangiato i frutti[405].

Quando, mezzo secolo dopo, Cooper dissotterra la radice razzista della marginalizzazione economica dei neri, il bersaglio della sua polemica non è il sistema economico in sé, né il concetto di libertà che lo sostiene. Il suo bersaglio è il pregiudizio razziale che sta all'origine della squalificazione di un'intera razza, all'interno della quale il bianco non riconosce differenze tra chi non ha effettivamente i mezzi spirituali e intellettuali per elevarsi al di sopra della propria condizione e chi, pur dimostrando di «sapersi adattare […] prontamente alle più elevate e rigide esigenze di libertà e cittadinanza», è comunque relegato allo strato più infimo della società[406].

Il lato più inammissibile dell'«anomalia» americana, ovvero della discrepanza che la costituzione razzista della società insinua tra l'ideale della libertà universale e la sua messa in pratica parziale, è infine quello che si manifesta nei rapporti economici tra le razze. Da una parte, l'analisi della messa in opera dei principi su cui l'ordine razzista penetra nel sistema economico statunitense e gli dà una struttura, consente a Cooper di completare il ragionamento contenuto nei saggi sull'antagonismo complementare tra «influenza femminile» e «influenza maschile»: attraverso l'analisi del nesso strutturale tra razzismo e organizzazione della «relazione tra capitale e lavoro», si riconferma la stretta interdipendenza tra dominio patriarcale e dominio razzista nello sfruttamento economico e nella messa al margine dei «deboli». La correlazione tra la messa al primo posto del profitto e la corrosione delle risorse vitali, che risulta nella diffusione della povertà e vizio negli strati più «deboli» della società, è già stata messa in evidenza da Cooper in «The Higher Education of Women». In «What are We Worth» è specificata la struttura razzista di quella correlazione, nella particolare conformazione che essa assume negli Stati Uniti, dove la storia della schiavitù (la «passata oppressione») permette di continuare a tenere i neri ancorati allo strato della società più sacrificato dalla «rapacità» del «capitale».

Contemporaneamente, attraverso l'analisi della materializzazione del pregiudizio razziale nella mediazione che la divisione economica delle classi opera sui rapporti di potere tra razze, Cooper identifica il passaggio dalla società schiavista alla società post-schiavista come un

---

[404] M. Stewart, «Franklin Hall», p. 47.
[405] M. Stewart, «African Masonic Hall», p. 59.
[406] A. J. Cooper, «One New Phase», p. 103.

cambio di rotta illusorio, in cui la mentalità schiavista si è mantenuta nella forma di una sostituzione della schiavitù delle catene con la «schiavitù dello stomaco»:

> La nazione ci giudica come lavoratori, e davvero poveri sono quell'uomo o quella razza di uomini che sono costretti a faticare tutti gli anni, stanchi, servendo con l'obiettivo o la possibilità di non soddisfare alcun altro bisogno che non sia quello del pane. Il nutrimento non è la funzione principale di questo corpo che è stato consegnato alla nostra cura con lo scopo di essere sviluppato e perfezionato. È un enorme spreco di valori imbrigliare la totalità dello spirito dell'uomo nello stretto in cui lo comprime la necessità di faticare per il solo pane. Ci sono altri tipi di fame, nell'uomo, al di là alla fame eterna e onnipotente del suo stomaco dispotico. Eppure, tale schiavitù è il destino ineluttabile di quattro quinti degli uomini lavoratori del Sud[407].

Criticando la «schiavitù dello stomaco», e con essa le condizioni che costringono i neri a provare il loro «valore» economico esclusivamente attraverso lavori il cui salario permette appena di soddisfare i bisogni elementari del corpo, Cooper arriva al punto vitale della critica alla determinazione razzista della «libertà di perseguire la felicità» che elabora a partire dalla valutazione del valore economico del nero secondo i criteri di valutazione della «merce».
Pesare il «valore» del popolo afroamericano nel sistema economico statunitense la conduce a criticare la struttura razzista di quel sistema, che impedisce ai neri di contribuire alla ricchezza della nazione mettendo a frutto i loro talenti, non solo come operai, braccianti, domestiche e lavandaie, ma anche come poeti, politici, scrittrici, inventori[408]. Che impedisce loro, insomma, di praticare «la libertà di essere tutto quello che possiamo essere, senza impedimenti artificiali», come avrebbe detto Fannie Barrier Williams al World's Congress of Representative Women, quella libertà che premia gli intraprendenti e condanna gli inetti, qualsiasi siano gli «accidenti» che definiscono la loro identità[409]. Questo discorso articola l'aspirazione a un tipo di uguaglianza che sottintende un'interpretazione strettamente individualista della libertà, nella misura in cui mostra di mirare esclusivamente alla rimozione degli ostacoli «accidentali» quali sesso e colore nella creazione delle condizioni dell'accesso a essa. Libertà che si definisce anzitutto come universalità del diritto di proprietà e come parità delle opportunità di arricchimento e di conquista dell'indipendenza economica, mentre accetta il carattere necessario di una linea della classe che distingua quelli che dimostrano di essere adatti da quelli che non si impegnano a sufficienza per risultare tali[410].
È in questo senso che, in un articolo pubblicato sulla rivista afroamericana «The Southern Workman» nel 1899 con il titolo *Colored Women As Wage-Earners*, Cooper invoca per le donne nere l'opportunità di partecipare ad armi pari alla «lotta per l'esistenza», senza impedimenti attribuiti al loro colore e al loro sesso. L'individualismo che connota la versione statunitense della libertà rimane quindi la cornice nella quale immaginare la sua conquista. Pur nella versione moralizzata dall'interpretazione cristianeggiante che fa coincidere il motto tipicamente americano del «ti lascerò godere di quello se non mi ostacoli nella ricerca di

---

[407] A. J. Cooper, «Worth», p. 136.
[408] *Ivi,* p. 144.
[409] F. B. Williams, *WCRW*, p. 709.
[410] Sull'influenza dell'individualismo nel discorso politico di emancipazione degli afroamericani dalla Ricostruzione alla contemporaneità, cfr. J. Turner, *Awakening to Race: Individualism and Social Consciousness in America*. Chicago, University of Chicago Press, 2012.

questo» con la regola della «reciprocità universale», è qui che Cooper individua il «sommo grado della piena autodeterminazione», ed è questo il punto che dovrebbe definire la realizzazione della libertà universale, al di là dei vincoli razziali e sessuali[411].
A essere criticata è infatti l'idea dell'individuo astratto, senza condizionamenti e senza storia, quella «nuda materia prima» che Cooper smaschera come un'invenzione concepita dall'ideologia liberale per dare ai neri la responsabilità della loro posizione economica, attribuendola alla volontà debole o alla mancanza di spirito d'iniziativa[412]. Poiché ogni individuo, venendo al mondo, reca con sé un'«eredità», una storia generazionale che condiziona la qualità della sua «materia prima» nel momento in cui se ne soppesa il potenziale valore economico, Cooper ribadisce che il «livello zero» a partire dal quale gli individui sono tenuti a «provare» la loro «capacità di adattamento nella lotta per la sopravvivenza» non è lo stesso per tutti in una società segnata dalla «linea del colore». È, viceversa, il vero azzeramento delle condizioni di partenza, che si ottiene per mezzo del livellamento delle opportunità disponibili a tutti gli individui a prescindere dall'«eredità» della loro «materia prima», che dovrebbe essere l'obiettivo della «civiltà che si spaccia per la più brillante della Terra»[413].

Questo è il tema dell'articolo del 1899 sulle donne nere salariate. L'introduzione del tema del rapporto tra donne nere e salario all'interno del discorso sulla costituzione razzista e sessista della libertà fa emergere al massimo grado le contraddizioni generate dall'elevazione del colore e del sesso a impedimenti per il progresso economico individuale, ma rende anche evidente un cortocircuito di cui Cooper stessa non sembra riuscire trovare il punto di disinnesco. Riaffermando la sua fede nell'individualismo insito nel concetto dominante della libertà americana, lei continua qui a sostenere che la sua autentica applicazione si può ottenere esclusivamente ripulendo la strada da quegli ostacoli che determinano per gli individui punti di partenza diversi a seconda della loro razza:

> Nel mezzo di una civiltà che si spaccia per la più brillante della Terra, nel pieno della sua ostentazione e del suo autocompiacimento, [noi neri] siamo «lasciati fare» a partire da zero, anzi, da un abisso infinitamente sotto lo zero, per costruire le nostre fortune. Di conseguenza, la ricchezza sociale dei negri è indietro di duecentocinquant'anni rispetto a quella degli americani bianchi. Capirete cosa intendo per ricchezza sociale se riflettete sulle molte cose possedute dagli individui che sono in realtà consumate dalla società in cui questi individui si muovono. Prendiamo ad esempio un bambino nato nel 1865 da genitori emancipati. Tralasciando gli svantaggi e le perdite ereditarie, quel bambino nasce in una società senza libri, senza quadri, senza comodità, senza case confortevoli. Se va a scuola, non ha dizionari o enciclopedie che lo aiutino a capire le lezioni. Dal suo ambiente non sarà in grado di ricavare nemmeno la lingua in cui sono scritti i suoi libri[414].

Per gli uomini e le donne nere, il concetto di *laissez-faire* ha dunque un significato diverso da quello della libertà d'iniziativa: coincide – letteralmente – con l'essere *lasciati* a stessi in un punto in cui l'eredità della schiavitù retrodata la «ricchezza sociale» di partenza di

---

411 A. J. Cooper, «Race Problem», p. 88.
412 Cfr. infra.
413 A. J. Cooper, «Colored Women as Wage-Earners» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 492-498, p. 495.
414 *Ivi,* pp. 495-496.

duecentocinquant'anni rispetto ai bianchi[415]. Ma questo punto di partenza è segnato ancora più in basso per le donne nere che, a causa del loro sesso, sono condannate da uno svantaggio che impedisce loro di accedere al «*fair play*» del mercato americano[416].
Come mostrano i dati di una statistica compilata sulla base di un censimento dell'Atlanta University che Cooper cita all'inizio dell'articolo, più della metà delle famiglie nere negli Stati Uniti è mantenuta, del tutto o in parte, dal lavoro di «capofamiglia donne»[417]. Questo dato segna una differenza significativa rispetto alle famiglie bianche, dove la percentuale di donne che contribuiscono con un salario alla sussistenza del nucleo familiare è spropositatamente inferiore[418]. Cooper menziona questa informazione senza svilupparla ulteriormente, ma implicitamente riafferma la critica dell'indifferenza delle lotte operaie della fine del secolo nei riguardi delle lavoratrici nere, e dello sfruttamento economico a cui le salariate afroamericane sono soggette come donne e come nere. Facendosi forza di una citazione di Herbert Spencer, il quale sostiene che «la giustizia impone che le donne, sebbene non debbano essere avvantaggiate artificialmente, non debbano nemmeno, in nessun modo, essere artificialmente svantaggiate», Cooper invoca per le donne nere «tutti i diritti che in generale spettano ai salariati», e rafforza la sua posizione rifacendosi ai «principi fondamentali della scienza economica», secondo i quali «[…] al lavoratore deve sempre essere corrisposto il salario che gli spetta per il suo lavoro» [419].
Secondo questi principi, «se il proprietario della terra e del capitale, per avidità, usa il suo potere per ignorare le rivendicazioni del lavoratore, intascando tutto il profitto, egli – prigione o no – va chiamato con il suo nome: ladro»[420]. L'enunciazione di questa regola ha evidentemente come bersaglio l'esclusione delle lavoratrici nere dal possesso dei diritti che spettano a tutti coloro che con il loro lavoro contribuiscono al profitto dei proprietari, ma è estesa da Cooper anche all'attività di riproduzione e governo della sfera domestica che le donne svolgono in casa.
Ricalcando provocatoriamente la logica della separazione delle sfere, Cooper traccia un parallelo tra la «casa» e l'«azienda», in forza del quale la moglie è equiparata al «socio interno» e l'uomo al «socio esterno». La presa in carico della gestione della casa da parte delle mogli, sollevando i mariti dall'adempimento degli affari casalinghi, permette a questi ultimi di usare il tempo a disposizione per il guadagno del salario[421]. «La donna che rimane a casa», quindi,

---

415 S. Fine, *Laissez Faire and the General Welfare State: A Study of Conflict in American Thought, 1865-1901*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964; R. C. Smith, *Adam Smith and the Origins of American Enterprise: How America's Industrial Success was Forged by the Timely Ideas of a Brilliant Scots Economist*. New York, St. Martin's Publishing Group, 2004; M. Thompson, *The Politics of Inequality: A Political History of the Idea of Economic Inequality in America*. New York, Columbia University Press, 2012.
416 A. J. Cooper, «Colored Women», p. 493.
417 Sulla posizione delle donne nere nel mercato statunitense come salariate all'indomani della Ricostruzione, cfr. J. Jones. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*. New York, Basic Books, 2009, cap. 2.
418 Cfr. A. J. Cooper, «Colored Women», p. 492.
419 *Ibid.* La citazione è da H. Spencer, *Justice: Being Part IV of The Principles of Ethics*. New York, D. Appleton, 1892, p. 160. Si tratta probabilmente dello stesso riferimento di Williams nel suo discorso al World's Congress a Chicago. Sulla discussione spenceriana dei diritti delle donne, cfr. H. Spencer, «The Rights of Women» in H. Spencer, *Collected Writings*. M. Talylor (a cura di), Londra, Taylor & Francis, 2021.
420 *Ivi,* p. 493.
421 *Ibid.*

«ha diritto a una parte stabilita della ricchezza che lei stessa, esentando l'uomo da certe mansioni che riguardano l'ordine domestico e mettendolo nelle condizioni di occuparsi dei commerci fuori casa, contribuisce a produrre»[422]. All'interno di questa logica, il matrimonio è interpretato come un «contratto» che comporta una serie di obbligazioni bilaterali[423]. Il destinatario di Cooper è l'uomo di casa che, di ritorno da una giornata di lavoro, si siede al tavolo apparecchiato da una donna e pretende di essere servito come un «pensionante». La «cura» che la donna investe nel lavoro domestico, la fatica «silenziosa» e «monotona» nella quale impiega tutte le facoltà fisiche e mentali della sua persona («il sorriso è parte del programma!»), è privata della sua aura impalpabile di sacralità ed è inquadrata nei termini di una prestazione alla quale, se si applicano gli stessi «principi fondamentali della scienza economica» che si applicano al salario, deve essere corrisposta una giusta parte di compenso[424]:

> Ma, direte voi, i servizi più elevati non possono essere misurati in dollari e centesimi. È squallido parlare di pagare le madri per essere madri, e dare un salario a una moglie per essere moglie! È vero, è una classe di servizi che trascende ogni ricompensa; ma solo perché la mogliettina del vostro cuore non vi prende per la gola dicendo: 'Pagami quello che mi devi!', allora dovrebbe sentirsi come una che vive della rendita del vostro stipendio ogni volta che ha bisogno di un paio di guanti?[425]

Questa rivendicazione del riconoscimento del valore economico del lavoro gratuito delle donne dentro casa presuppone un passaggio in «What are We Worth?», dove Cooper inquadra il «lavoro» riproduttivo delle donne come elemento essenziale della produzione della ricchezza nazionale.

Andando oltre il classico discorso sulla funzione moralizzatrice dell'educazione materna, Cooper la mette in relazione con il ruolo fondamentale della madre nella prima fase del processo che fa di un umano un «uomo» capace di essere inserito nel sistema produttivo della nazione. Prendendo in prestito il lessico della scienza economica, Cooper tende un parallelo tra la «lavorazione» attraverso la quale una «materia prima» diventa «merce» dotata di valore, e la totalità del processo che plasma quell'essere incapace, indifeso e indifferenziato che è il neonato umano fino a dargli la forma di un uomo, di cui la madre è la prima fautrice. Serve il lavoro dell'educazione per trasformare il «parassita, il ladro, il divoratore di valori» che è il neonato umano – un investimento che, date le condizioni di partenza, sembra prospettare una perdita sicura – in «uomo», e questo lavoro è il lavoro della madre:

> Che dispendio di fatica e attenzione, di energia del cuore e della mente, quanta pianificazione, quanto lavoro, quanto nutrimento, quale arricchimento, quale semina e investimento di valori prima che si possa dire se il raccolto valga lo sforzo. Eppure, con quanta gioia la madre riversa la sua forza vitale, la sua energia e la sua stessa esistenza affinché il piccolo, privo di tutto, possa accumulare capitale per il proprio futuro […]. Lavoro, sviluppo, formazione, cura attenta, paziente, dolorosa, diligente fatica sono gli

---

422 *Ibid.*
423 *Ivi*, p. 494.
424 *Ibid.*
425 *Ivi,* p. 493. In questo periodo, la questione del salario domestico iniziava già a circolare negli Stati Uniti, attraverso gli scritti e i discorsi, tra tutte, della femminista Melusina Fay Pierce. Cfr. su questo C. Cossutta, *Domesticità,* pp. 86-94.

> elementi che servono a colmare il divario tra questo germoglio di vita vegetativa (che ora non vale niente se non fatica, cura e problemi, e vive puramente a spese di un altro) – e quella futura realizzazione in cui gli elementi sono così mescolati che la Natura può alzarsi e dire a tutto il mondo: 'Questo è un uomo'[426].

Qui, Cooper, oltre a evocare l'immaginario legato all'influenza femminile – mostrando come esso diventi anche un fattore economico per legittimare il lavoro delle donne –, torna a servirsi di una lettura evoluzionistica delle società umane, nell'identificare l'«uomo» con lo specifico prodotto del processo di «adattamento» dell'amorfo materiale che compone un umano appena nato alle esigenze dei «mercati del mondo», e mettendo la madre all'origine vitale di questo processo evolutivo[427]. Il lavoro domestico è dunque *labor*, sia nel senso in cui Cooper lo intende in «What are We Worth» – come il lavoro dell'educazione dei figli, della loro trasformazione in «uomini», in cittadini «adatti alle esigenze dei mercati del mondo» – sia nel senso che con l'adempimento delle «attività materne e domestiche» la donna permette al «*bread-winner*» di lavorare fuori casa: fatto che fonda la legittimità della sua pretesa di essere riconosciuta parte attiva nella produzione della ricchezza nazionale, anche quando il suo contributo proviene dalle pareti sacre della casa[428].

Parlando di donne nere salariate e spostando il ragionamento sulle obbligazioni dovute al *labor* nell'«arena polverosa» del mercato, Cooper rileva che il «doppio svantaggio» di razza e di sesso rende alle donne nere più difficile che per chiunque altro pretendere dai proprietari il pagamento che è loro dovuto e le espone allo sfruttamento più di qualunque altra categoria della classe lavoratrice americana[429]. Con l'identificazione del nodo problematico della marginalizzazione economica delle lavoratrici nere con l'inaccessibilità dell'istruzione superiore, Cooper articola ulteriormente quel nesso tra istruzione e liberazione delle donne già sviluppato in *A Voice from the South*, mettendolo direttamente in relazione con la specificità che la condizione femminile introduce nel discorso sull'importanza dell'avanzamento economico nel progresso della razza.
Citando la recensione di Kelly Miller al testo di Frederick Hoffman sui «tratti razziali» del nero americano, il quale suggeriva che l'ostacolo principale all'evoluzione dei neri come razza consistesse nell'immoralità delle donne nere e nella loro incapacità di riprodurre il modello patriarcale di famiglia, Cooper ne critica l'analisi reiterando il tema centrale di *A Voice from the South*, ovvero facendo emergere quello che identifica come vero problema, cioè che per le donne la possibilità di esercitare il loro influsso morale all'interno delle loro famiglie è bloccata innanzitutto dalla negazione dell'opportunità di studiare e di progredire intellettualmente. Lo stallo intellettuale a cui sono costrette da una cultura patriarcale e razzista le costringe a lavori non specializzati in cui sono sfruttate e sottopagate, e a sperimentare condizioni di miseria assoluta che spesso sono la causa dello sprofondamento nel vizio e nell'immoralità delle loro famiglie. La naturalizzazione della presunta inattitudine sociale delle donne nere è ancora smascherata nel suo rovescio continuamente occultato, che ne mostra le condizioni sociali.

---

426 A. J. Cooper, «Worth», p. 129.
427 *Ivi,* pp. 129-130.
428 A. J. Cooper, «Colored Women», p. 494.
429 *Ivi,* p. 495.

La constatazione di un rapporto di diretta proporzionalità tra le «qualità morali e intellettuali» e la «produttività del lavoro» induce Cooper a vedere in un'adeguata istruzione il primo strumento per sovvertire l'ordine in cui le donne nere sono schiacciate al margine della società anche grazie alla loro costrizione nei lavori più sfruttati, e per rompere il circolo vizioso in cui ignoranza, povertà e vizio si alimentano a vicenda mettendo a rischio la stessa sopravvivenza della razza[430].

La conclusione di questo articolo sintetizza dunque alcuni dei nodi fondamentali della tensione che emerge tra la critica che Cooper formula alla democrazia statunitense in qualità di «Donna Nera del Sud», e la volontà che quella stessa critica esprime di entrare a pieno titolo a farne parte. Tale tensione trova, nell'interpretazione del funzionamento del dominio patriarcale e razzista come limite all'esercizio della libertà economica individuale, l'espressione più illuminante del paradosso secondo il quale è ritenuto accettabile che la rimozione degli ostacoli posti da quel dominio mantenga intatta la gerarchia delle classi sociali, purché essa non sia condizionata da accidenti che non dipendono dall'arbitrio individuale, quali il sesso e il colore.
Questa posizione, di cui una prima elaborazione inizia a prendere forma già in *A Voice from the South*, continua a svilupparsi e ad approfondirsi negli scritti cooperiani novecenteschi che, continuando a insistere sul «problema della razza» nel corso di tutta la prima metà del Ventesimo secolo, vanno a costituire una declinazione sempre più articolata di questo duplice movimento di critica e partecipazione, che si estende a connotare integralmente la comprensione di Cooper delle categorie politiche della democrazia.

Dopo la pubblicazione di *A Voice from the South*, Cooper partecipa attivamente al fermento politico della mobilitazione delle donne nere intorno al problema della razza e alla questione femminile. Particolarmente degna di nota è la sua partecipazione, nel 1895, la prima conferenza nazionale delle donne nere negli Stati Uniti, indetta da Josephine St. Pierre Ruffin. Questo evento, come si è detto, segna un momento epocale, poiché nel 1896 la National Federation of Afro-American Women si unisce alla Colored Women's League, dando vita alla National Association of Colored Women (NACW), la prima realtà che si pone l'obiettivo di coordinare gli sforzi e le attività di tutte le associazioni e i club di donne nere presenti negli Stati Uniti in un'assemblea nazionale, con un profilo e degli obiettivi politici unificati e ben definiti[431]. Cooper, in qualità di presidente del comitato incaricato di esaminare il sistema di lavoro forzato per i detenuti in Georgia e le leggi scolastiche razziste della Florida, assume un ruolo di rilievo all'interno dell'organizzazione[432].
Verso il volgere del secolo, tuttavia, il suo coinvolgimento nella causa delle donne nere si interrompe in favore di una concentrazione gradualmente esclusiva del suo impegno intellettuale e politico sulla questione razziale.

---

430 *Ibid.*
431 Per la storia delle origini della National Association of Colored Women, cfr. almeno lo storico resoconto dell'assemblea di fondazione pubblicato dalla militante afroamericana Elizabeth Lindsay Davis nel 1933, E. L. Davis, *Lifting as They Climb*. Washington DC, National Association of Colored Women, 1933. Per una storia completa dell'associazione, cfr. L. Leslie, *The History of the National Association of Colored Women's Clubs, Inc.: A Legacy of Service*. Bloomington, Xlibris, 2012.
432 Cfr. S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, p. xl.

Da un lato, questo sviluppo della biografia politica di Cooper si colloca in un generalizzato movimento di flessione della mobilitazione delle donne nere intorno alla questione femminile, e di messa in primo piano della difesa delle comunità afroamericane contro l'inasprimento del razzismo che segue, soprattutto al Sud, la formalizzazione della segregazione razziale sancita dalla sentenza *Plessy v. Ferguson* nel 1896[433]. Questa circostanza è sicuramente una delle ragioni primarie che spingono Cooper a fare dell'intervento costante sul rapporto tra democrazia e razzismo il centro della sua partecipazione al dibattito politico e scientifico della prima metà del Ventesimo secolo. Così, prosegue la riflessione su alcuni dei nuclei polemici centrali di *A Voice from the South*, come la critica dell'ideologia razzista occultata al di sotto del presunto rigore oggettivo delle scienze sociali che si occupano del «problema Negro»; la riaffermazione dell'importanza cruciale dell'istruzione nell'emancipazione dei neri, che nella seconda metà della sua vita diventa sempre di più il principio d'ispirazione trainante sia della sua militanza, sia della sua attività intellettuale – che in questa fase si declina principalmente nell'intervento a conferenze e nella pubblicazione di articoli di giornale, e che culmina, nel 1925, con la pubblicazione di una tesi di dottorato sulla rivoluzione degli schiavi di Saint-Domingue –, sia della sua vita professionale come insegnante ed educatrice.

Dall'altro lato, ciò che qui sembra meritevole di analisi e interrogazione, più che l'aspetto formale della scomparsa del tema della questione femminile dagli scritti cooperiani, riguarda piuttosto quello che succede, nel nuovo secolo, ai problemi che la prospettiva femminista poneva in *A Voice from the South* intorno costituzione razzista e patriarcale della democrazia statunitense e alla critica alla pretesa di rappresentabilità universale del corpo politico, sferrata a partire dalla parzialità che il punto di vista della Donna Nera del Sud incarnava. Nello specifico, nel prossimo paragrafo sono posti in evidenza una serie di eventi storici e di questioni politiche cruciali che diventano di interesse vitale per Cooper, e attorno a cui ruota la sua riflessione novecentesca sul rapporto tra razza e democrazia: oltre all'istituzionalizzazione del razzismo che segue la sentenza *Plessy vs. Ferguson* – che, come lei osserva, induce una riconfigurazione della categoria della razza nei rapporti politici e sociali, nella sua costruzione scientifica all'interno dei saperi dominanti e nelle pratiche quotidiane che segnano i rapporti interrazziali – alcune di queste questioni sono la nascita di un nuovo movimento artistico e intellettuale per la promozione dell'orgoglio afroamericano che prende

---

[433] Il caso riguarda Homer Plessy, un uomo nero arrestato per aver violato le leggi della Louisiana, essendosi seduto in un vagone ferroviario riservato ai bianchi. Plessy argomentava che la segregazione dei servizi pubblici costituiva una violazione del Quattordicesimo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, che garantiva l'uguaglianza davanti alla legge. La Corte Suprema respinge le argomentazioni di Plessy, e stabilisce la costituzionalità della segregazione razziale, a patto che le strutture per bianchi e neri siano «separate ma uguali». La sentenza legittima le leggi di segregazione che si diffondono in tutto il Sud degli Stati Uniti, giustificando a livello federale la separazione razziale in scuole, trasporti, ristoranti e altre strutture pubbliche (già esistenti in alcuni Stati) per oltre mezzo secolo. La sentenza viene annullata solo nel 1954 con la decisione *Brown v. Board of Education*, in cui la Corte Suprema stabilisce che la segregazione razziale nelle scuole pubbliche è incostituzionale, segnando il punto di avvio per lo smantellamento del regime di segregazione legale negli Stati Uniti. Sulla priorità della battaglia contro il razzismo per le afroamericane all'inizio del ventesimo secolo, cfr. D. C. Hine (a cura di), *Black Women in American History: The Twentieth Century. Vol. I.* New York, Carlson Publishing, 1990.

il nome di Harlem Reinassance; la diffusione delle teorie socialiste all'interno di certe aree della militanza antirazzista nera; lo scoppio delle due guerre mondiali.

Oggetto del prossimo paragrafo sono dunque le modalità di reazione della prospettiva femminista elaborata in *A Voice* con le sfide sollevate da queste circostanze, che, come si vedrà, mettono alla prova la tenuta di quella prospettiva, ponendosi in una tensione costante con essa fino alla dissoluzione completa dell'elemento polemico che essa chiamava in causa rispetto agli universali politici della cultura democratica statunitense. È soprattutto con l'ingresso degli Stati Uniti nella Seconda guerra mondiale che si compie il processo attraverso il quale, agli occhi di Cooper, la massima realizzazione del modello democratico si definisce nei termini un'adesione sempre più assoluta a un *american way* che diventa dogma, fede da difendere a dispetto delle sue contraddizioni interne, devozione che precede gli orrori e le storture delle sue applicazioni. Che si conferma, insomma, l'archetipo per eccellenza della civiltà.
Nel contrasto con esso si definisce la barbarie: la Germania di Hitler e l'Unione Sovietica di Stalin non sono altro che due facce della stessa mostruosa medaglia, di cui gli Stati Uniti rappresentano l'antitesi senza difetti – pur con alcune contraddizioni interne che sono però accidentali (non più strutturali, come aveva affermato e colto in certi passaggi di *A Voice*), sorvolabili, riassorbibili dall'andamento lineare di un tempo inesorabilmente progressivo.
Con la guerra, il punto fondamentale cessa dunque di essere l'affermazione della differenza invocata dalla «voce dal Sud», e diventa l'assorbimento di quella differenza nell'unità nazionale criticata in precedenza; unità nazionale che è gradualmente identificata come soluzione estrema del «problema della razza», in quanto sola ancora di salvezza per la razza discriminata e oppressa, nonché il passaggio necessario per il compattamento del fronte virtuoso della civiltà, incarnato dalla nazione statunitense, contro la minaccia rappresentata dal nazismo da un lato e dallo stalinismo dall'altro.

III. 1902-1950: «Social cleavage in America is along the color line only»

1. Il «problema della razza» nel XX secolo

1.1 Il «problema della razza» dopo Plessy v. Ferguson: «dominio negro», linciaggi e nuova barbarie della civiltà anglosassone

In un intervento pronunciato nel 1902 alla Friends General Conference dei quaccheri nordamericani ad Asbury, New Jersey, Cooper definisce la «questione negra» un problema che riguarda «direttamente l'uomo bianco, anzi, a essere precisi, l'umanità intera»[434]. Il discorso di Cooper ad Asbury è la prosecuzione della riflessione su alcuni dei problemi che, elaborati nella sua prima opera, a un decennio dalla pubblicazione di *A Voice* gli effetti della sentenza *Plessy v. Ferguson* rendono ancora drammaticamente attuali.
A differenza dei toni ottimisti di *A Voice from the South*, linguaggio evoluzionista e linguaggio cristiano sono qui annodati in un nesso che assume contorni man mano più minacciosi, nell'interpretazione dell'ascesa del suprematismo bianco al Sud, della legalizzazione della discriminazione razziale e della sistematizzazione della violenza razzista come un'ombra che fa presagire niente di meno che la prossima estinzione della civiltà statunitense; la drammaticità del punto della storia a cui Cooper si affaccia si addensa nel tono cupo dell'ammonimento rivolto al popolo americano, a ricordare che «Dio – colui che detiene il comando dell'universo – non è morto né addormentato», e che «ciò che la nazione ha seminato, la nazione raccoglierà»[435]. Cooper esordisce così mettendo in guardia la civiltà americana dal rischio che la discrepanza tra gli ideali che professa e la loro messa in pratica presenta per la sua sopravvivenza, ricordando che l'ora dell'estinzione delle grandi civiltà del passato è suonata quando esse hanno cessato di aderire alle «grandi verità che professavano», e quando queste ultime hanno «smesso di dare linfa e vigore alla loro vita nazionale»[436].

Il tema del discorso di Asbury, che non a caso ha come interlocutrice la comunità quacchera – la quale, come Cooper non manca di ricordare, ha speso un contributo prezioso in favore dell'abolizione della schiavitù fin da prima della Rivoluzione americana –, continua a essere la grande contraddizione politica e morale che il razzismo consegna al cuore dell'«ideale americano» al volgere del nuovo secolo[437]. Quell'ideale «perfetto» che, almeno «apparentemente» offrirebbe le migliori condizioni di progresso morale e materiale per una «razza debole o sottosviluppata», rivela le sue crepe interne all'altezza del «problema etico cardinale della sua politica»: all'altezza, cioè, del punto in cui le sue professioni di fede si

---

[434] A. J. Cooper, «The Ethics of the Negro Question» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 172-190, p. 184.
[435] *Ivi*, p. 179.
[436] *Ivi,* p. 174.
[437] *Ibid.* Cfr. C. Brycchan, G. Plank, *Quakers and Abolition*. Urbana, University of Illinois Press, 2014; M. Jackson, S. Kozel, *Quakers and Their Allies in the Abolitionist Cause, 1754-1808*. Londra, Taylor & Francis, 2016; R. P. Jordan, *Slavery and the Meetinghouse: The Quakers and the Abolitionist Dilemma, 1820-1865*. Bloomington, Indiana University Press, 2007.

discostano abissalmente dalle sue opere, generando una vertiginosa «frattura tra le parole e i fatti», che la vita del «Negro» negli Stati Uniti incarna[438].
Il problema «etico» rappresentato dal razzismo istituzionalizzato e quotidiano, in quanto affronto e violazione alla regola cristiana della reciprocità universale – poiché il nero costituisce il limite ultimo nella risposta che l'americano bianco dà alla domanda «chi è il mio prossimo?» – ha una rilevanza «politica» perché, come Cooper affermava già dieci anni prima, mette in questione l'ideale di libertà universale su cui la democrazia statunitense si è costruita a partire dalla Guerra di secessione; e ha una rilevanza anche evolutiva, perché contraddice la prima condizione di esistenza di una civiltà – l'assenza di dispotismo razziale – stabilita dalle leggi biologiche, sociali e divine[439].
Nel ringraziare la comunità quacchera per l'impegno devoluto alla causa dell'abolizione della schiavitù, Cooper istituisce una continuità significativa tra la tradizione abolizionista cristiana, con la sua denuncia dell'immoralità e dell'incostituzionalità della schiavitù, e la battaglia a cui i cristiani negli Stati Uniti sono chiamati nel presente, perché la storia della terra «concepita nella libertà e consacrata al principio che tutti gli uomini sono stati creati uguali» è e continua a essere accompagnata dal macabro filo parallelo della storia degli afroamericani, un tempo «trapiantati» in quella terra solo per essere «bestie da soma», e tuttora presenti come un elemento «inassorbibile» e impermeabile ai principi inscritti nella Dichiarazione d'Indipendenza[440].
Il discorso di Cooper prosegue giocando sul contrasto tra la luminosa storia della civiltà anglosassone americana e quella speculare dell'incubo sanguinoso degli afroamericani, deportati in terra straniera contro il loro volere e trattati da nemici e da paria dopo aver costruito la sua fortuna: coloro che si sono rivoltati contro la madrepatria britannica in nome della «fede politica negli inalienabili diritti dell'uomo» Cooper li definisce sprezzantemente dei «prestigiatori della ragione e della coscienza», che, mentre invocavano a squarciagola l'abolizione del dominio dell'uomo sull'uomo, continuavano in nome di quell'ideale a riempire le proprie navi di uomini e donne strappati dalle loro terre per farne degli oggetti di proprietà[441].

Riecheggiando la polemica espressa nell'articolo su «The Southern Workman» nel 1899, Cooper osserva che, con il suo ingresso nel lavoro salariato, il nero è schiacciato dalla «competizione spietata che vige nel mercato del lavoro libero», nel quale è costretto a partire un gradino al di sotto delle «pari opportunità dei bianchi», dovendo «rivendicare la sua capacità di sopravvivenza di fronte a un razzismo (*colorphobia*) che non conosce né ragione né religione, e a un pregiudizio che non dà scampo e non ammette attenuanti»[442]. La critica al limite razzista della libertà individuale di accesso alla proprietà continua quindi a essere un tema portante e un nodo cruciale della polemica contro il paradosso interno all'«ideale americano», che permea i rapporti sociali tracciando la linea del colore all'interno della sua presunta universalità. Cooper non manca tuttavia di ricordare i traguardi del popolo nero

---

438 A. J. Cooper, «Ethics», p. 174.
439 *Ibid.*
440 *Ivi,* p. 175.
441 *Ibid.*
442 *Ibid.*

successivi all'emancipazione, conseguiti nonostante l'«incertezza della proprietà» e lo «sdegno per i suoi diritti esibito dai potenti vicini bianchi»[443].

Nell'epoca della stretta repressiva del regime instaurato dalle leggi di Jim Crow, la questione della libertà economica dei neri è particolarmente pressante, in un contesto in cui gli sforzi per la conquista dell'indipendenza economica da parte dei discendenti degli schiavi iniziano sempre di più a essere percepiti come una minaccia dai commercianti e dai piccoli proprietari al Sud, e a diventare così una delle cause primarie dell'incremento inquietante della frequenza delle stragi impunite degli afroamericani negli ex Stati schiavisti, ovvero dei «saturnali di sangue e ferocia noti come linciaggi»[444]. Osservando come, a seguito dell'unione «nuziale» tra il «capitale del Nord» e l'«industria del Sud», la denuncia della violenza razzista al Sud sia diventata un tabù nel dibattito pubblico, al punto da dare luogo a vere e proprie persecuzioni contro gli avvocati dei diritti dei neri, Cooper constata gli effetti che questo silenziamento produce sulla cultura politica americana, nella misura in cui spalanca le porte all'istituzionalizzazione del razzismo di Stato nei discorsi ufficiali con toni che non sono mai stati così violenti. Un esempio di questa liberalizzazione dell'odio per i neri è nelle parole pronunciate, apparentemente senza suscitare alcuno scandalo, da un senatore del South Carolina del Sud, il quale avrebbe candidamente affermato che i cittadini dello Stato che rappresenta hanno «sterminato e terrorizzato i negri senza vergogna», e che chiunque avrebbe «fatto lo stesso»[445].
A sostenere e rendere legittime affermazioni di questo calibro sono il dilagare e il rafforzamento del discorso sul «dominio negro», che alimenta lo sdoganamento di quella che Cooper definisce la «cannibalistica sete di sangue» che connota quel «regime demoniaco privo di leggi» che struttura le relazioni razziali nell'autoproclamatasi nazione più civilizzata del mondo[446]. La degenerazione degli effetti violenti di questo discorso costituisce l'avveramento della profezia già pronunciata da Cooper dieci anni prima, laddove il persistere del «grido folle» all'imminenza del «dominio Negro» legittima lo scatenarsi delle «peggiori passioni degli uomini malvagi» e lo «stritolamento» degli «istinti più santi degli uomini buoni»[447].

In questo momento, dunque, è più che mai necessario mettere allo scoperto l'assurdità del fatto che l'«America anglosassone», che detiene il «controllo assoluto di ogni centro nevralgico civile e militare della nazione», tema di essere sopraffatta da una «razza che solo numericamente supera di cinque a uno»; ma soprattutto, è necessario ricordare che l'assurda «paura del dominio negro» manifestata dagli uomini bianchi fa correre loro il «rischio di dimenticare di comportarsi con giustizia, di amare la misericordia, di camminare umilmente seguendo le tracce del suo Dio»[448]. Cooper individua proprio nella libera circolazione del discorso di terrore sul «dominio negro» l'origine della pratica dei linciaggi come forma più diffusa e raccapricciante della violenza a cui la legalizzazione della segregazione razziale ha aperto la strada.

---

443 *Ivi*, p. 181.
444 *Ivi*, p. 179.
445 *Ibid.*
446 *Ivi*, p. 180.
447 *Ivi,* p. 187.
448 *Ibid.*

Tale discorso, osserva, è connotato dall'ossessione per la sessualità dei neri; gli uomini, in particolare, sono rappresentati come la «lebbra morale» delle comunità in cui vivono, in quanto «animali sessualmente pericolosi» la cui sola esistenza costituisce una minaccia per la purezza delle donne bianche. Il linciaggio, già diffuso prima del 1896, dopo l'emissione della sentenza che dichiara i neri «separati ma uguali», assume sempre di più una funzione di polizia che serve a tenere gli uomini neri al loro posto nella gerarchia razziale, falciando le loro vite in nome di una giustizia privata che si appella all'urgenza di governare la loro sessualità incivile e perversa:

> Si dice che quelle incredibili manifestazioni di furore violento, che stordiscono la mente e nauseano il cuore delle persone civilizzate, siano necessarie per reprimere le sue [del nero] passioni brutali e per proteggere il sacro Graal della civiltà sassone. Che la virtù delle case pure e l'inviolabilità delle donne indifese devono essere protette anche a costo della guerra e della distruzione. Che la bestia deve essere assoggettata a un regno di terrore perché apprenda qual è il suo posto e si mantenga alla giusta distanza [dagli uomini civilizzati][449].

Nell'analisi del fenomeno del linciaggio dei neri come punizione e prevenzione della loro presunta aggressività sessuale, e dei discorsi e del sapere che lo giustificano, Cooper compie ancora una volta una duplice operazione di rovesciamento e smascheramento.
A essere rovesciata è, ancora, la retorica della civilizzazione e della necessità della sua difesa dall'attacco dei barbari o dei «bruti», nel momento in cui diventa chiaro come essa si faccia strumento per perpetrare orrori che sono contro la stessa concezione di civiltà di cui i loro autori si fanno paladini. In questo rovescio, Cooper permette di osservare con chiarezza che la falsa profezia del «dominio negro» serve a mantenere saldo il dominio *sul* nero, contravvenendo alla fedeltà al principio cristiano che ispira la stessa civiltà che i suoi guardiani anglosassoni dicono di voler difendere.
A essere smascherata è la natura pretestuosa delle accuse di stupro (il «solito crimine») che motiva la maggior parte dei linciaggi. Cooper si basa su due fonti. La prima è una fonte statistica, che, anche se lei non la nomina esplicitamente, proviene con tutta probabilità dall'inchiesta giornalistica sui linciaggi condotta da Ida Wells-Barnett, la quale, già nel 1892, aveva dimostrato che, nella maggior parte dei casi (il «novanta per cento», come ribadisce anche Cooper), l'accusa di stupro, che costituiva la ragione più frequentemente addotta all'omicidio di un nero da parte di un bianco, era infondata. Wells-Barnett provava che l'invenzione del crimine fungeva normalmente da pretesto per uccidere impunemente gli uomini neri allo scopo di punirli per «aver mostrato impudenza a un uomo bianco», per esempio avendo aperto un esercizio commerciale nei pressi di quello di un bianco, avendo predicato la «parola di Cristo» a un condannato a morte, o addirittura anche solo avendo osato rivolgere la parola a un bianco direttamente[450]. La seconda fonte è un «esperto sociologo» di Harvard, tale Mr. Shaler, il quale scrive, riconfermando i dati commentati da Barnett-Wells, che la «base del giudizio» che legittima i linciaggi si rivela «imperfetta» alla luce

---

[449] *Ivi,* pp. 181.
[450] *Ivi*, p. 182. Cfr. I. B. Wells-Barnett, *Southern Horrors-Lynch Law in All Its Phases: With Introductory Chapters by Irvine Garland Penn and T. Thomas Fortune.* Alcester, Read Books Ltd, 2021; W. F. Pinar, *The Gender of Racial Politics & Violence in America. Lynching, Prison Rape & the Crisis of Masculinity*. Vienna, Peter Lang, 2001, pp. 147-237; D. M. Sommerville, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching* in «Journal of Southern History» 77.2 (2011): 457-459.

della constatazione del «fatto che, su cinque milioni di uomini negri al Sud, nemmeno uno su diecimila è effettivamente colpevole del crimine contro le donne»:

> "Vale anche la pena di ricordare", egli prosegue, "che questo crimine, quando è un negro a commetterlo, è di gran lunga più pubblicizzato dall'azione della folla, mentre quando è un bianco a commettere lo stesso crimine è molto improbabile che la notizia si diffonda con una risonanza comparabile. Ritengo pertanto che non ci sia nessuna prova che la violenza contro le donne sia un crimine comune tra i neri. Sono anzi propenso a credere che, nel complesso, essi rappresentino in questo senso un pericolo molto minore di quello rappresentato da un corpo uguale di bianchi di pari grado sociale"[451].

Nella ripresa delle parole di Shaler risuona, indirettamente, l'accusa rivolta da Cooper in *A Voice* agli uomini bianchi come «nemici» della purezza delle donne nere. Con il disvelamento della verità raccontata dai «dati» – la tesi della pericolosità del comportamento sessuale degli uomini neri è un'invenzione dei bianchi per titolarli a continuare a esercitare il proprio dominio su di loro e sulle donne nere –, Cooper torna, appoggiandosi all'autorità di un «esperto sociologo», a indicare implicitamente nell'uomo bianco il soggetto da civilizzare, a individuare in lui il fattore primario di minaccia all'evoluzione della civiltà sulle sue basi cristiane. Appellandosi a una fonte scientifica per negare fondamento alle voci che giustificano la violenza razzista sulla base della sessualità pericolosa dei neri, il suo discorso smaschera la determinazione razzista e patriarcale delle stesse scienze sociali che si presentano come avalutative, delle quali esibisce lo stretto collegamento con la legittimazione e la perpetuazione di una violenza «brutale» e contraria a ogni pratica cristiana della civiltà.

L'uso polemico che Cooper fa delle fonti provenienti dalle scienze sociali, oltre a essere, ancora, strumento del rovesciamento dei fondamenti del pensiero razzista, è anche una prova di come lei continui a rimanere aggiornata nel dettaglio sulle evoluzioni del dibattito scientifico e pseudoscientifico sul «problema Negro», di cui seguita a osservare le metamorfosi, trattando i nuovi problemi che esso, trasformandosi, pone in un'epoca in cui le forme del razzismo sono a loro volta in trasformazione. Anche nel nuovo secolo Cooper prosegue, dunque, la riflessione avviata in *A Voice* sulla natura del rapporto che si stabilisce tra sapere e potere laddove la «verità» è spaccata a «metà» - in questo caso, lungo la «linea del *colore*».

1.2 *Scienze sociali, evoluzionismo e nuovi razzismi*

Il lessico evoluzionista continua a sopravvivere nel linguaggio delle scienze sociali e a essere un termine di confronto polemico per Cooper anche nei primi decenni del ventesimo secolo[452]. Nel 1913 pubblica, con una casa editrice di Washington DC, un opuscolo che illustra la filosofia e gli obiettivi dell'appena inaugurato primo *social settlement* per neri nella capitale.

La ragion d'essere dei *social settlements*, afferma Cooper ripercorrendone la lunga tradizione negli Stati Uniti, è il «tentativo di portare nei bassifondi delle città l'incarnazione della Parola

---

[451] A. J. Cooper, «Ethics», p. 182.

[452] Sulla ricezione dell'evoluzionismo nel dibattito teorico-politico statunitense nei primi decenni del ventesimo secolo, cfr. R. Hofstadter, *Social Darwinism*, cap. VIII.

di Dio»[453]. L'interesse per l'esperimento del *social settlements* nei quartieri suburbani delle grandi metropoli si diffonde all'interno del contesto di un movimento di riforma sociale e morale ispirato a una tradizione che vede la luce in Gran Bretagna, e che nasce dalla convinzione, da parte dei suoi promotori, che, vivendo a stretto contatto con situazioni di disagio economico e spirituale, fosse loro possibile comprendere i problemi sociali che affliggevano i quartieri poveri, e, attraverso la loro aspra critica al funzionamento della società industriale, di essere in grado di influenzare le politiche pubbliche. Il fulcro del discorso alla base della costruzione di questi centri, dice Cooper, è la fede nel potere del «cristianesimo» di «salvare una società», realizzando il suo «impegno "verso tutto il mondo e verso tutte le creature"», compresi «l'ultimo vicolo e l'ultimo alcolizzato», che sono le stesse «leggi e consuetudini» statunitensi ad aver «mandato in rovina»[454].

Questa filosofia basata sul «divino insegnamento del buon samaritano» e sul «vangelo della socievolezza utile» come critica delle «leggi» e delle «consuetudini», nel confronto con il caso dei quartieri poveri dove i neri, nei centri urbani al Nord, vivono in un regime di segregazione de facto, assume una funzione di critica sociale ancor più radicale[455]. L'elemento che Cooper porta ancora in luce è l'estrema cogenza dei principi della carità cristiana, che, se sono universali, debbono applicarsi, a maggior ragione, a un popolo a cui il pregiudizio razziale nega integralmente quel «diritto a farsi la sua fortuna» di cui Dio in persona ha dotato «tutti gli uomini»[456]. La negazione ai neri, a prescindere dai loro meriti e dalle loro capacità, della possibilità di elevarsi socialmente ed economicamente, si manifesta anche nella loro

---

[453] A. J. Cooper, «Social Settlement: What It Is, and What It Does» in S. Moody Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 228-235. I *social settlements* si diffondono rapidamente negli Stati Uniti alla fine del Diciannovesimo e all'inizio del Ventesimo secolo, sull'iniziativa di gruppi di benefattori locali di classe medio-alta che, ispirandosi all'esempio proveniente dalla Gran Bretagna, si attivano per migliorare le condizioni di vita, cristianizzare e promuovere la riforma sociale tra gli abitanti delle classi più svantaggiate. I *settlements* sono centri comunitari situati nei quartieri poveri, dove i riformatori vivono e lavorano insieme agli abitanti locali, fornendo servizi educativi, assistenziali, sanitari e sociali. L'obiettivo è aiutare gli immigrati e i poveri a integrarsi nella società, attraverso l'erogazione di corsi di inglese, consulenza legale, asili, formazione professionale e attività ricreative. Come ricorda la stessa Cooper nel ripercorrere la storia dei *social settlements*, il primo a essere inaugurato negli Stati Uniti è la Neighborhood Guild, fondata nel 1886 a New York da Stanton Coit, e successivamente ribattezzata University Settlement of New York City. Tuttavia, il più celebre insediamento statunitense è la Hull House, fondata nel 1889 a Chicago da Jane Addams e da Ellen Gates Starr, che nasce per offrire servizi educativi, sanitari e sociali alla comunità povera e agli immigrati e che anche Cooper menziona come modello per eccellenza di tutti i *settlements* della nazione. Sulla storia della tradizione del *social settlment* dalla Gran Bretagna agli Stati Uniti, cfr. G. Jhon, S. Köngeter, *The Settlement House Movement Revisited: A Transnational History*. Bristol, Bristol University Press, 2021.

[454] A. J. Cooper, «Social Settlement», p. 229.

[455] La vocazione politica della pratica del *social settlement* negli Stati Uniti affonda parzialmente le sue radici in una tradizione di vivace fermento democratico e ostilità verso le gerarchie sociali negli svilupatisi, negli anni successivi alla Rivoluzione, nel contesto di quello che è stato chiamato il «Secondo Grande Risveglio» (cfr. H. L. Watson, *Liberty and Power: the Politics of Jacksonian America*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2006): «Questa seconda ondata poneva un'enfasi particolare sul potere sacro della volontà individuale, spingendo così gli individui all'attivismo, soprattutto nelle associazioni che si occupavano della diffusione del messaggio biblico e della promozione della temperanza. Gli individui potevano quindi farsi protagonisti della propria conversione dal peccato e realizzare una vita migliore per sé stessi, le loro famiglie e le loro comunità». Cit. R. Laudani, «Introduzione» in R. Laudani (a cura di). *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afroamericani*. Italia, La Rosa, 2007, cit. p. XII).

[456] *Ibid.*

esclusione dalle iniziative di beneficenza che sembrano destinate solo ai bianchi, tanto che, «paradossalmente, in un momento della storia in cui mondo assiste alla più grande diffusione di movimenti per l'elevazione sociale e alla più intensa devozione al servizio sociale in America, l'incrollabile muro del pregiudizio razziale contro i Negri è rimasto sbarrato e sprangato»[457].
Il linguaggio evoluzionista torna nel lessico adoperato da Cooper per criticare gli effetti di povertà ed emarginazione che i neri, più di tutti, subiscono come danno collaterale di una società industriale razzista, individuando l'origine del pregiudizio razziale, che segrega anche i «servizi sociali» che sorgono dalle iniziative private dei buoni cristiani, nel persistere della mistificazione della formula evoluzionista della «sopravvivenza del più adatto»:

> Lasciate che un uomo si convinca che la selezione naturale e la sopravvivenza del più adatto implichino in qualche modo per lui la responsabilità di provvedere all'evoluzione di tutta la comunità di cui fa parte. Allora, se già il suo animo è meschino, non sarà difficile per lui giungere alla conclusione che sta facendo un servizio a Dio quando esclude le comunità delle razze che odia da tutti i benefici e i privilegi di cui egli si avvantaggia[458].

La versione suprematista dell'evoluzionismo si insinua dunque anche nell'interpretazione religiosa della benevolenza e della riforma morale della società. Così, essa crea una crepa non solo nelle fondamenta cristiane della civiltà, ma anche nel suo stesso assetto politico. Il filo che collega cristianesimo, civiltà e governo democratico continua a essere inestricabile nella visione di Cooper che, in questo senso, definisce la pratica dei *social settlements* una funzione della «democrazia», in quanto espressione di un governo del popolo che si esercita direttamente e senza rappresentanti, manifestazione della coscienza democratica di ciascun individuo che gli impone di contribuire spontaneamente all'abbattimento degli «odiosi impedimenti che ostacolano intere fasce di una comunità a causa delle disuguaglianze dell'ambiente o dell'avidità dei potenti»[459]. Il pregiudizio razziale che segna anche queste pratiche di riforma e giustizia sociale dà la misura di quanto l'interpretazione razzista della formula della «sopravvivenza del più adatto» sia penetrata nel fondo delle coscienze dei bianchi americani, e costituisce per Cooper il sintomo di un'urgenza di agire contro «la più assurda delle umiliazioni delle maniere americane», che consiste nel decretare che il «gruppo di quelli che sono trattati da paria perché accusati di essere sporchi», non solo debba essere «scoraggiato dal lavarsi», ma che debba persino essere escluso dallo stesso accesso all'«acqua»[460].

L'eredità dell'evoluzionismo continua a influenzare anche il dibattito interno alle scienze sociali sulla gerarchia delle razze e i suoi critici almeno fino agli anni Trenta, quando Cooper pubblica due articoli che recensiscono un testo di successo nell'ambito degli studi antropologici, firmato da Alexander Harvey Shannon con il titolo di *The Negro in Washington: A Study in Race Amalgamation*[461]. Questi articoli sono rilevanti anche in quanto contengono

---

[457] *Ivi*, pp. 229; 231.
[458] *Ivi*, p. 231.
[459] *Ivi*, p. 229.
[460] *Ivi*, p. 234.
[461] Il testo è A. H. Shannon, *The Negro in Washington: A Study in Race Amalgamation*. New York, Walter Neale, 1930.

una riflessione di Cooper sulle trasformazioni del «taglio della letteratura scientifica sul problema della razza» negli ultimi anni rispetto alla fase originaria del razzismo scientifico[462]. Osserva, infatti, che nella sociologia contemporanea è possibile assistere a una progressiva scomparsa delle «assunzioni gratuite supportate da grafici e statistiche», e al subentrare, al loro posto, di un nuovo linguaggio, che esprime un «atteggiamento meno esplicitamente spregiativo, che tuttavia denota, ancora, la ben salda determinazione a indicare e creare uno spazio separato per il Negro americano, a metterlo lì e a farcelo rimanere»[463].
Per illuminare la qualità di questa tendenza, Cooper cita a titolo di esempio il celebre testo di Lothrop Stoddard del 1920 sull'«innalzamento della marea di colore contro la supremazia bianca»[464]. In quest'opera, considerata un punto di riferimento per l'ideologia suprematista bianca dentro e fuori dai circoli intellettuali dell'epoca (e non solo), Stoddard mostrava il completo assorbimento dell'applicazione razzista dei principi della teoria evoluzionista, quando affermava, a partire dall'«assioma scientifico» secondo il quale «ogni organismo in via di sviluppo, per evolversi, deve adattarsi all'ambiente circostante», che nel corso del diciannovesimo secolo in Occidente – e particolarmente negli Stati Uniti – l'«uomo bianco» si era dimostrato l'unico dotato di una propensione «istintiva» e «naturale» a evolvere di pari passo con le trasformazioni ambientali prodotte dall'industrializzazione[465]. Questa considerazione diventava il fulcro della difesa della tesi del suo libro, ovvero quella secondo la quale i progressi materiali e culturali conseguiti dalla razza bianca grazie alla sua superiore capacità di adattamento avessero iniziato a subire un «declino» a partire dalla fine del diciannovesimo secolo. La causa di tale declino era individuata nell'aumento demografico e nell'acquisizione di un crescente peso geopolitico delle «razze di colore» (un'attenzione particolare era dedicata, oltre al «problema Negro» negli Stati Uniti, all'ascesa economica del Giappone negli anni della guerra russo-giapponese) su scala mondiale[466]. Nella sua opera, Stoddard analizzava il caso statunitense inserendolo nella presunta crisi globale delle «razze primarie» (o «nordiche»), corrispondente all'intensificarsi dello stretto contatto con le «razze non-bianche»[467]. Invocava quindi l'irreggimentazione di una rigorosa segregazione politica, civile e sociale di queste ultime nei territori in cui convivevano con i bianchi, per prevenire il fatale soccombere del «mondo bianco» che la «mescolanza tra le razze» avrebbe certamente decretato[468].

Le origini del dibattito sulla «mescolanza tra le razze» sono strettamente legate al dibattito sull'abolizione della schiavitù, ed è a quell'altezza che preparano il terreno per lo stabilirsi dei termini della controversia post-emancipazione sul «problema Negro». Nella prima metà del Ventesimo secolo, la persistente attualità del tema delle implicazioni sociali e culturali della

---

462 A. J. Cooper, «Another Apostle of Race Integrity» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 284-286, p. 284. Questo scritto è di data incerta, ma è presumibilmente databile intorno al 1930, anno di pubblicazione dell'opera di Alexander Harvey Shannon che Cooper commenta. Si tratta probabilmente di un articolo pubblicato su una rivista, visto che Cooper si rivolge ai suoi «lettori».
463 *Ibid.*
464 L. Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White-World Supremacy*. Londra, Chapman & Hall, 1920. Sull'influenza di Stoddard nella cultura razzista statunitense negli anni Venti, cfr. T. F. Gossett, *Race: The History of an Idea in America*. New York, Oxford University Press, 1997, pp. 370-408.
465 L. Stoddard, *The Rising Tide,* pp. 190-192.
466 Cfr. *ivi*, pp. 145-225.
467 «Preface» in *ivi*, pp. v-vii.
468 *Ivi*, p. 154.

convivenza razziale e della fusione tra razze è riconducibile alla preoccupazione eugenetica per il mantenimento della «purezza razziale», che emerge sia in relazione alle discussioni legate all'espansione coloniale degli Stati Uniti a cavallo tra i due secoli, sia a quelle che riguardano le relazioni razziali, in particolare tra bianchi e neri, nella società segregata statunitense. Come eredità dell'evoluzionismo, la nozione di razza continua a essere influenzata da tassonomie e classificazioni che ordinano gerarchicamente le popolazioni, ponendo così il problema della convivenza tra razze evolutivamente «superiori» e razze evolutivamente «inferiori»[469]. La tesi di Stoddard, basata sulle leggi darwiniane dell'ereditarietà, era che nella «progenie mista» il carattere «più primitivo» tendesse a essere «dominante», e che dunque «gli incroci con il negro» fossero «uniformemente fatali» per i bianchi, proprio per la naturale «prepotenza» del «sangue negro, più arretrato e generalmente inferiore»[470].
Il fatto che egli abbia poi, in anni recenti, «negato l'intenzione di fondare la sua tesi sul vecchio argomento dell'"inferiorità naturale"», pur continuando di fatto a sostenere la sua tesi sulla «purezza razziale», è annotato da Cooper come un sintomo esemplare della permanenza, al di sotto della sentenza di anacronismo pronunciata su certi «vecchi argomenti», dell'assioma delle gerarchie tra razze che ha sempre connotato «l'inveterato mito della propaganda» sulle relazioni razziali[471].

L'influenza della nuova ondata nelle scienze sociali, che mette al centro il mantenimento della «purezza» e dell'«identità» nei discorsi sulla razza, pur ammettendo la fondamentale uguaglianza tra le razze al livello della comune appartenenza all'umanità, incide, in una certa misura, anche sull'istituzionalizzazione politica di quel discorso, come mostra un intervento

---

469 Alcuni testi illuminanti sui contenuti essenziali di questo dibattito, oltre a quello menzionato da Cooper, sono J. H. Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*. New York, Alfred A. Knopf, 1947; E. Huntington, *Mainsprings of Civilization*. New York, John Wiley & Sons, 1945; G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York, Harper & Brothers, 1944; R. E. Park, *Race and Culture*. Detroit, Free Press, 1950; G. W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, 1968; U. S. Immigration and Naturalization Service, *Report of the Immigration Commission: Dictionary of Races of Peoples*. Washington D. C., U.S. Government Printing Office, 1930; C. Vann Woodward, *The Strange Career of Jim Crow*. New York, Oxford University Press, 1955.
470 L. Stoddard, *The Rising Tide*, p. 334.
471 A. J. Cooper, «Another Apostle», p. 284. L'occasione, citata da Cooper, in cui Stoddard pronuncia la sua affermazione sull'abbandono dell'argomento dell'inferiorità naturale è un dibattito pubblico organizzato dalla rivista *The Forum* a Chicago nel 1929 tra lo stesso Lothorp Stoddard e l'autore e filosofo afroamericano Alain Locke, figura chiave del movimento culturale noto come Harlem Renaissance, ai quali viene richiesto di rispondere alla domanda «se sia giusto concedere l'uguaglianza culturale al Negro». Al dibattito partecipa anche W.E.B. Du Bois, che attacca le tesi di Stoddard screditando, con l'affermazione che i neri non avanzavano alcuna pretesa di «sposare le figlie» dei bianchi, i fondamenti del supposto pericolo di «mescolanza razziale», ed etichettando l'opera del suo interlocutore come il delirio di un suprematista bianco, destinato a essere presto soffocato nell'oblio dal peso della sua stessa inconsistenza. Benché non esistano trascrizioni integrali del dibattito, una sintesi dei termini principali dello scontro tra Stoddard e Du Bois è riportata, accompagnata dalla locandina che annunciava l'occasione come «uno dei più grandi dibattiti che abbia mai avuto luogo», all'interno della collezione digitalizzata delle opere e dei discorsi di Du Bois, consultabile nel sito della Amherst University al link https://heart.museuminabox.org/view_object/2061. Sul fiorire del movimento dell'Harlem Renaissance a cavallo degli anni Trenta, cfr. N. I. Huggins, *Voices from the Harlem Renaissance*. New York, Oxford University Press, 1995.

pubblico pronunciato nel 1921 dal presidente degli Stati Uniti Warren Harding. A Birmingham, Alabama, egli citava l'autore di *The Rising Tide of Color* a supporto dell'affermazione che per i neri era legittimo rivendicare i diritti civili e politici, a patto che essi rinunciassero al sogno dell'uguaglianza sociale; Harding si augurava quindi che si scongiurassero i minacciosi effetti della «mescolanza tra razze» preconizzati da Stoddard e ribadiva la necessità di una netta separazione tra neri e bianchi nella sfera pubblica, pur rassicurando gli afroamericani presenti nel pubblico sulla convinzione che il «problema della razza» fosse «solo una fase delle questioni razziali» che interessavano «tutto il mondo»[472].

Se, quindi, l'argomento dell'«inferiorità naturale» sembra essere stato accantonato, come osserva Cooper, rimangono tuttavia invariate le «parole chiave e i segnali cifrati, per quanto presentati al di sotto della superficie nettamente levigata dell'empatia – anche per mezzo, talvolta, di affermazioni lusinghiere volte a catturare l'attenzione e stuzzicare la fantasia del pubblico negro, che solo di recente, a quanto pare, i bianchi hanno scoperto essere capace di leggere, analizzare e rispondere»[473]. La risposta di adattamento delle scienze sociali allo spirito «empatico» del tempo, attraverso la modulazione del loro linguaggio su toni benevoli, è dunque inquadrata da Cooper anzitutto come l'effetto della mobilitazione intellettuale dei neri per intervenire nel dibattito sul «problema Negro», rivendicando a più riprese l'infondatezza dell'argomento dell'inferiorità. Tuttavia, deve anche constatare che il nuovo linguaggio non coincide con l'abbandono della convinzione dell'esistenza di una netta gerarchia qualitativa tra le razze. Il tema della «purezza razziale» è centrale nel dibattito che prolifera nelle scienze sociali a quest'altezza del secolo sul problema della «mescolanza delle razze», ed è anche l'oggetto del libro di Alexander Harvey Shannon che sta recensendo.
Il principale bersaglio di Cooper, nel commento allo studio di Shannon – che, sin dal titolo della recensione, definisce l'«ennesimo apostolo dell'integrità razziale» –, è precisamente il carattere subdolo della trasformazione attraverso cui il discorso su «integrità», «purezza» e «mescolanza razziale», da pietra angolare dell'odio razziale bianco contro gli afroamericani, ora finge di scaturire da un «puro desiderio di "filantropia"», a partire dal momento in cui la «purezza» inizia a essere rappresentata come un bene da tutelare tanto per i bianchi quanto per i neri[474]. La posizione di Shannon su questo punto si evince con chiarezza da due citazioni del presidente abolizionista Abraham Lincoln, riportate in un capitolo sulla «colonizzazione come soluzione al problema della razza americano»:

> A un gruppo di Negri liberi che gli avevano chiesto udienza nel 1862, Mr. Lincoln, pienamente cosciente di questo aspetto del contatto tra le razze, rispondeva: "La vostra razza risente, nel vivere a contatto con noi, di grandi sofferenze, e noi a nostra volta soffriamo molto della vostra presenza. In altre parole, da entrambi i lati c'è sofferenza. Se ammettiamo questo, tale circostanza ci fornirà almeno una buona ragione del motivo per il quale dovremmo vivere separatamente". Il 25 giugno del 1857, Lincoln aveva infatti affermato: "La colonizzazione è l'unica e perfetta soluzione alla mescolanza"[475].

---

472 Una trascrizione completa del discorso è consultabile al link https://voicesofdemocracy.umd.edu/warren-g-harding-address-at-birmingham-speech-text/
473 A. J. Cooper, «Another Apostle», p. 284.
474 *Ivi*, p. 285.
475 A. H. Shannon, *The Negro in Washington*, pp. 262-263: «Bisogna decretare il completo fallimento dei tribunali […] nella protezione della razza. La religione non è riuscita a controllare la situazione. Il

Shannon si dice d'accordo con le parole di Lincoln, proponendo a sua volta come unica soluzione per ottenere la conservazione dell'«integrità della razza Negra» e la sua salvezza dalla «crudeltà dei bianchi», e contemporaneamente per far sì che «"il flusso del protoplasma caucasico" continui a scorrere in tutta la sua purezza, libero dalla contaminazione della presenza nera», l'abbandono della terra statunitense da parte degli afroamericani, alla volta della «colonizzazione» di territori africani come il Congo e l'Abissinia[476]. Cooper nota polemicamente come la proposta di Shannon, che pretende di essere anche un rispecchiamento dell'«entusiasmo» unanime dei neri per progetti di questa sorta, faccia leva, in realtà, sui desideri espressi da un gruppo specifico che non è nemmeno remotamente rappresentativo dei desideri della maggioranza degli afroamericani. Questi sogni di colonizzazione o, come si dice in questi anni, di «rimpatrio», infatti, popolano l'immaginazione di una certa area militante afroamericana, che raccoglie l'eredità della tradizione del nazionalismo nero depositata da Martin Delany, e che in questi anni ha in Marcus Garvey il suo più illustre portavoce. L'idea fondante del *black nationalism* ruota attorno ai temi dell'autodeterminazione e dell'orgoglio razziale e, con essi, al progetto di costruire una nazione indipendente per gli africani e i loro discendenti, al di fuori del controllo delle potenze bianche[477]. Criticando l'assurgere del principio della «purezza razziale» a legge assoluta delle relazioni tra le razze, Cooper sferra una dura critica tanto al suprematismo bianco di Shannon, quanto al nazionalismo nero di Garvey, che nomina polemicamente come un esempio di pessima propaganda per la battaglia per l'uguaglianza razziale:

> Egli [Shannon] deduce, a partire dall'entusiasmo fomentato da Garvey, che gli stessi Negri, da parte loro, sarebbero al cento per cento felici della possibilità di scappare dalla persecuzione del pregiudizio razziale, se si garantisse loro l'opportunità di fondare uno Stato negro sotto circostanze più favorevoli[478].

Come si vedrà più avanti, l'attacco al *black nationalism*, che si basa sulla denuncia della sua specularità rispetto al suprematismo bianco, poggia su una posizione a proposito del rapporto degli afroamericani con la nazione statunitense che, già abbozzata in *A Voice from the South*, assume in questa metà del secolo toni sempre più marcatamente nazionalistici, così che l'ambigua oscillazione tra critica e inclusione nel rapporto con l'americanità si cristallizza sempre di più nei pressi del polo dell'inclusione, della partecipazione e dell'appartenenza, ponendosi naturalmente in contraddizione con l'indicazione dell'unica via di fuga possibile dalla segregazione razziale e dal razzismo nella colonizzazione, nel «rimpatrio» e nella deportazione in Africa. Non solo. L'omogeneità che contraddistingue l'idea di nazione proposta tanto da Shannon, quanto da Garvey, si pone in aperta contraddizione con la prospettiva femminista di Cooper. Infatti, fino al momento in cui, come si vedrà, non si

---

pregiudizio razziale, come forma di tutela [della separazione tra le razze], ha fallito e continuerà a fallire. Solo la completa separazione delle razze può dimostrare una protezione completa per entrambe».

476 A. J. Cooper, «Another Apostle», p. 285.

477 Sul nazionalismo nero, cfr. supra, n68, cap. I; n377, cap. II. Sulla biografia politica di Marcus Garvey, cfr. J. H. Clarke, *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. Baltimora, Black Classic Press, 2011; A. J. Garvey (a cura di), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. New York, Taylor & Francis, 1968; C. Grant, *Negro with a Hat: The Rise and Fall of Marcus Garvey*. New York, Oxford University Press, 2008.

478 A. J, Cooper, «Another Apostle», p. 285.

risolve ad abbracciare una posizione uniformemente integrazionista a proposito dell'inclusione degli afroamericani nella comunità nazionale statunitense, non smette di porre il problema fondamentale che la differenza razziale impone nel contesto americano. Si tratta del problema su cui richiama l'attenzione in «Has America A Race Problem», quando mette in discussione una nozione di nazionalità basata sull'equivalenza tra colore della pelle e rivendicabilità dell'appartenenza nazionale; ma, in definitiva, si tratta soprattutto del problema che costituisce il centro da cui irradiano le diverse ramificazioni della radicale messa in discussione a cui la «voce dal Sud» sottopone l'intero impianto politico-concettuale che regge il sistema democratico americano, basato sulla pretesa dell'universalità dei suoi principi di cui la Donna Nera svela l'impostura e la parzialità.

Nella critica di Cooper a Shannon, comunque, emerge la natura prima di tutto economica della preoccupazione che verte intorno alla preservazione della «purezza razziale» e, con essa, la qualità fantastica e propagandistica di tale preoccupazione. La sezione più problematica del libro di Shannon, infatti, al di là dei «soliti discorsi» a cui «sono già state date risposte su risposte», quella che contiene «l'unico vero aspetto di propaganda significativa», che Cooper considera di «vitale e urgente importanza» discutere, è quella che include le sue considerazioni sui presunti effetti del «dominio negro» nella «situazione occupazionale del lavoratore bianco non specializzato»[479]. In un capitolo intitolato «The Poor White», Shannon argomenta che il dilagare della macchia della povertà e della disoccupazione nella classe lavoratrice bianca è imputabile alla maggiore appetibilità sul mercato dei lavoratori neri non specializzati, in quanto mostrano una maggiore predisposizione dei bianchi ad accettare salari bassi, mansioni massacranti e orari di lavoro estenuanti[480]:

> Nessuno sforzo è stato fatto, egli [Shannon] sostiene, per proteggere i bianchi poveri dalla competizione con il Negro. "Coloro che devono lavorare per vivere, devono misurarsi con la seguente situazione: al fine di assicurarsi un impiego, sono obbligati a sottostare a standard creati dai neri; devono accettare i loro salari, mostrare la loro docilità, fare il loro lavoro; in caso contrario, non c'è posto per loro in un ordine industriale ormai del tutto in preda al dominio del Negro"[481].

La retorica sul «dominio negro» continua dunque a ripresentarsi come l'anello di congiunzione del legame a doppio filo che persiste tra il sogno della conservazione di un'identità razziale bianca «pura» e l'ossessione crescente, che si sviluppa in reazione all'ingresso massiccio dei neri nella manodopera industriale nel Ventesimo secolo, per la conservazione di un ordine economico a cui ai neri deve essere impedita l'integrazione, percepita come prima porta d'accesso alla «mescolanza razziale» e, con essa, alla perdita delle fondamenta della «supremazia bianca» su cui gli Stati Uniti hanno costruito la potenza della loro civiltà[482].

Cooper smaschera l'infondatezza delle congetture di Shannon senza commentare direttamente il passaggio riportato, ma riferendo un episodio recente di cui ha appreso da un quotidiano locale. La notizia parla di un datore di lavoro che ha licenziato su due piedi e

---

[479] *Ibid.*

[480] A. H. Shannon, *The Negro in Washington*, pp. 152-179.

[481] *Ibid.*

[482] Cfr. R. H. Zieger, *For Jobs and Freedom: Race and Labor in America Since 1865*. Lexington, University Press of Kentucky, 2014, pp. 70-139.

ucciso con un colpo di pistola alla schiena un dipendente nero per dare impiego a un bianco che il giorno prima si era presentato per informarsi della disponibilità di posti di lavoro. L'episodio parla chiaro su quanto la situazione descritta da Shannon sia lontana dalla realtà delle condizioni di precarietà, terrore e mancanza di tutele che segnano la situazione economica dei lavoratori neri negli Stati Uniti, per i quali, afferma Cooper, essa è «ancora più grave di quella sociale e politica, ammesso che esse possano essere isolate e considerate separatamente»[483].
Ignorando deliberatamente le lotte che i sindacati neri stanno portando avanti da Nord a Sud per rivendicare il miglioramento delle condizioni lavorative, Cooper conclude suggerendo che l'unico possibile argine all'aggravamento della marginalizzazione «sociale e politica» della classe lavoratrice nera è quello che deve esprimersi nell'attivazione degli elementi borghesi della società afroamericana, ovvero nella costituzione di «un illuminato gruppo d'interesse» in grado di mettere in atto la «tattica difensiva del mutuo aiuto e del patronato razziale» tramite l'avvio di «un'impresa economica concertata»[484].

Cooper articola dunque la sua posizione critica rispetto ai «fatti economici» che l'autore espone nel suo libro con arroganza scientifica; fatti che, così come egli li dispone, non possono che «condurre inevitabilmente a fomentare i conflitti di gruppo e all'aggravarsi dell'ostilità razziale»[485]. La manifestazione economica del razzismo è la posta in gioco di un dibattito alimentato dalle «pie banalità» e dall'«anelito compassionevole a "salvare il Negro dalla perdita della preziosa integrità razziale attraverso il contatto con i bianchi viziosi"», nella misura in cui si rivelano in grado di «aggravare il disagio economico in modo persino più profondo e duraturo di quanto non avrebbero mai potuto fare i più brutali insulti e le diatribe su "anelli mancanti" e inferiorità»[486]. Cooper ribadisce così la stretta connessione tra la marginalizzazione economica dei neri e la reiterazione dell'argomento del mantenimento della «preziosa integrità razziale». Tale discorso, secondo la sua analisi, contribuisce a rafforzare ancora di più la separazione plastica interna ai quartieri cittadini, la cui suddivisione sulla base del colore accentua e ricalca le linee lungo le quali si rende evidente il parallelismo tra razzismo economico e incapacità della «civiltà occidentale» di padroneggiare la «tecnica della distribuzione», lasciando che l'«avidità dell'uomo» prenda il sopravvento e producendo «uno scarto nauseante tra ricchi e poveri, dove il ricco diventa automaticamente sempre più ricco, e il povero sempre più povero»[487]. La critica di questo discorso testimonia anche una continuità con la riflessione polemica iniziata negli anni Novanta con *A Voice from the South,* e proseguita nei discorsi e negli scritti novecenteschi, su come lo sfruttamento economico dei lavoratori neri e la creazione di condizioni che rendono loro impossibile uscire dalla povertà, senza distinzioni di merito o di capacità, segnino la massima contraddizione

---

483 A. J. Cooper, «Another Apostle», p. 286.
484 Sulle lotte sindacali dei lavoratori afroamericani dell'industria nella prima metà del ventesimo secolo, cfr. P. S. Foner, R. L. Lewis (a cura di), *The Black Worker: A Documentary History from Colonial Times to Present. Vol. IV*. Philadelphia, Temple University Press, 1978, pp. 250-367; M K. Honey, *Black Workers Remember: An Oral History of Segregation, Unionism, and the Freedom Struggle*. Berkeley, University of California Press, 2001, pp. 132-177; E. Obadele-Starks, *Black Unionism*.
485 A. J. Cooper, «Shannon's Book Continued» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 287-289, p. 287.
486 *Ibid.*
487 *Ivi*, p. 288.

nell'ideale americano di libertà. Permane dunque anche il paradosso interno a una critica che, pur riconoscendo il carattere strutturale e inevitabile dello scavarsi progressivo di una distanza sempre più abissale tra ricchi sempre più ricchi e poveri sempre più poveri, manca di cogliere il carattere altrettanto strutturale, e tutt'altro che accidentale, della sua configurazione razzista.

La critica rimane, dunque, non tanto al sistema economico che genera povertà e sfruttamento del quale – Cooper lo riconosce – «l'uomo nero non è affatto unica vittima», ma al funzionamento razzista di quel sistema, nella misura in cui decide che la povertà e lo sfruttamento sono l'unico destino disponibile per l'uomo nero, per il quale il «colore», poiché determina il suo radicamento nella posizione più subalterna e più sofferente di questo sistema, non fa che «accentuare le avversità che incontra nella lotta per il pane»[488]. La soluzione che Cooper propone a questo stato di cose, già abbozzata nel primo articolo sul libro di Shannon, è un'indicazione chiara della sua posizione, una posizione che rifiuta il conflitto sociale fomentato dalle «organizzazioni» politiche e sindacali, che potrebbero costituire il pericoloso catalizzatore dell'esplosione definitiva di una tensione interrazziale già pronta a detonare da un momento all'altro.

Qui, colmando la lacuna lasciata in precedenza dalla reticenza intorno ai sindacati e ai movimenti operai neri, Cooper, benché ammetta di condividere l'analisi politica alla base della loro organizzazione, esplicita una decisa avversione per la lotta collettiva – «"la forza del lupo è nel branco", dice Kelly Miller, "non se stanno annegando!", dico io» –, e ritiene invece che il miglior contributo che si possa dare alla liberazione della razza sia quello che si offre come individui che vogliono essere considerati parte integrante della nazione:

> Ciò detto, potreste decidere, come ho fatto io, di cominciare ad agire già da domani, facendo il lavoro dovuto, esattamente come avete fatto oggi: occupandovi della vostra casa, educando i vostri figli, supportando le istituzioni, pagando un salario equo a quei pochi che siete in grado di assumere, e così via[489].

L'analisi critica dei testi scientifici è funzionale a mostrare il carattere artefatto della realtà, o più precisamente della sua rappresentazione, che quei testi presentano come il frutto di uno studio imparziale, ma che di fatto si svela come una realtà parallela costruita ad arte per supportare una precisa ideologia del dominio razziale. A partire da questa consapevolezza, Cooper indica in un lavoro individuale e comunitario, costruttivo e non conflittuale, che abbia nell'acquisizione della conoscenza per la formazione di una classe intellettuale in grado di trainare l'«elevazione della razza» il primo dei suoi obiettivi, l'unico mezzo possibile per disinnescare la morsa dell'ingiustizia razzista.

La posizione politica di Cooper poggia tutta su un'interpretazione ben specifica del rapporto tra sapere e potere, dove il sapere è, sì, l'arma degli avvocati dello *status quo*, attraverso la quale questi giustificano e danno fondamento scientifico ai rapporti di potere che strutturano la società; ma è anche l'arma da conquistare da parte di coloro che occupano la posizione dei dominati in quei rapporti di potere, se vogliono essere in grado di invertire il segno della loro oppressione. Il tema dell'educazione come «architetta» della segregazione e, allo stesso

---

488 *Ibid.*
489 *Ivi*, p. 289.

tempo, come chiave per il suo rovesciamento, continua ad avere un peso sostanziale nelle riflessioni di Cooper sulla realtà del suo tempo.

1.3 *Educazione contro segregazione*

> Quando ero una bambina […] sentivo sempre (come credo molte altre ragazze abbiano sentito), un fremito dentro, che non trovava mai ascolto né risposta da fuori. […] Un ragazzo, per quanto scarsamente equipaggiato e di infime pretese, non aveva che da dichiarare la vaga intenzione di studiare teologia per ricevere tutto il supporto economico, l'incoraggiamento e gli stimoli di cui aveva bisogno […]. Una ragazza, al contrario, costretta a mantenersi da sola, oltre a doversi fare in quattro per dare lezioni d'estate e lavorare dopo la scuola per poter pagare le spese per la sua istruzione, doveva ingaggiare una vera e propria guerra per farsi strada contro coloro che benevolmente la scoraggiavano dall'istruzione superiore […]. Se, alla fine, quella stessa ragazza annunciava di voler andare al college, veniva accolta con la stessa incredulità e con lo stesso sconcerto che se un bottone d'ottone del cappotto di uno degli studenti si fosse messo a intavolare una discussione sui nuovi metodi per la quadratura del cerchio o la trisecazione dell'angolo[490].

Cooper riporta questo frammento della sua «esperienza personale» in *A Voice from the South*, nel saggio intitolato «The Higher Education of Women», per rendere conto degli ostacoli disseminati sul percorso delle ragazze nere al Sud verso l'istruzione superiore, in corrispondenza dei primi anni della sua formazione, subito dopo il Proclama di emancipazione. Il racconto si riferisce agli anni trascorsi, a partire dal 1868, alla Saint Augustine Normal School and Collegiate Institute – la prima scuola per i figli degli ex schiavi a Raleigh, North Carolina, sua città natale – dove, dopo una dura lotta con il preside dell'istituto, Cooper ottiene l'autorizzazione a frequentare un corso di greco per studenti maschi e a conseguire il diploma di scuola superiore nel 1877.
Questa memoria autobiografica testimonia e anticipa il peso che il tema dell'istruzione riveste, non solo, come già ampiamente dimostrato, nella sua visione politica delle relazioni razziali, ma anche nella sfera personale di un'esistenza tutta dedicata, prima, come studentessa, alla lotta per l'accesso all'istruzione da «ragazza nera del Sud»; poi, come insegnante, all'incessante lavoro di quella che negli anni Quaranta chiamerà l'«educazione degli esclusi»[491].

Questi dettagli biografici sono utili a comprendere una serie di riflessioni sull'importanza dell'istruzione nella battaglia contro l'oppressione razziale, che Cooper scrive tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta sotto forma di articoli o di note personali, come il frutto di un'elaborazione teorica che affonda le proprie radici nell'esperienza incarnata del loro oggetto, ovvero nelle sfide che in prima persona si trova ad affrontare da studentessa, studiosa e insegnante nera nel lungo arco temporale che va dalla sua iscrizione alla St. Augustine School al suo pensionamento dalla Frelinghuysen School – un'istituzione universitaria gratuita per adulti neri della classe lavoratrice – nel 1940, all'età di ottantadue anni.

---

[490] A. J. Cooper, «Higher Education», pp. 43-44.
[491] Cfr. C. Lemert, «Anna Julia Cooper: The Colored Woman's Office» in C. Lemert et al., *The Voice of Anna Julia Cooper*, pp. 1-43, p. 13.

La presa di servizio presso la Frelinghuysen nel 1930 segna, in particolare, un interesse sempre più specifico per l'idea secondo la quale gli «emarginati» della società devono essere riconosciuti come il «materiale più prezioso» verso il quale indirizzare gli sforzi educativi, «sia per ciò che minacciano di diventare» se vengono lasciati a sé stessi e se ne trascura l'educazione, sia per ciò da cui l'educazione li «salva».[492] Questa prospettiva è abbracciata sulla base del presupposto che il fine ultimo dell'educazione sia la compattezza del «corpo politico», all'interno del quale un'erogazione equa dei servizi educativi dev'essere intesa a scongiurare qualsivoglia genere di «scisma»[493]. In questo senso, l'«educazione degli esclusi» è «vitale per lo Stato come lo è il sangue per il cuore», nella misura in cui coopera al «coronamento del progresso evolutivo» di una società, che può darsi solo a condizione che le stesse opportunità di progredire siano accordate a tutti gli individui a prescindere dalla loro posizione sociale di partenza[494].
Tali considerazioni hanno un significato molto specifico all'interno di un sistema educativo razzialmente segregato, che fa sì che la definizione degli «esclusi» e degli «emarginati» sia marcata con buona approssimazione dalla linea della razza, specchio della spaccatura che percorre la società intera in corrispondenza della differenza del colore. In particolare, la legalizzazione della segregazione razziale al Sud e l'esacerbamento della segregazione de facto a Nord – a cui si assiste anche come effetto della massiccia migrazione dei neri e delle nere che lasciano il Sud per cercare impiego come operai o come domestiche nelle città settentrionali –, producono un aggravamento delle disparità educative, che risulta in un contesto in cui le scuole per neri, cronicamente sottofinanziate, presentano strutture fatiscenti, carenza di materiali didattici e insegnanti di gran lunga sottopagati rispetto a quelli bianchi.
In questo sistema, il compito degli insegnanti neri è investito da Cooper di una valenza missionaria, nella misura in cui li chiama a essere «ministri del Vangelo dell'intelligenza, del progresso materiale e morale verso un popolo» che, essendo «abitualmente considerato in massa come separato, distinto e peculiare», costituisce la manifestazione più eclatante dello «scisma» che divide il corpo politico statunitense[495].

Cooper svolge il suo lavoro di insegnante in anni in cui la discussione sull'educazione degli afroamericani raggiunge un nuovo livello di intensità rispetto alla sua fase tardo-ottocentesca. Il dibattito vede, da una parte, la partecipazione di filantropi, politici e intellettuali bianchi, i quali trattano il problema dell'educazione dei neri come una questione peculiare che, dovendo tenere conto di una costituzione fisica e mentale razzialmente definita, richiede un'azione mirata e differenziata. All'inizio degli anni Trenta, Cooper osserva le modalità attraverso le quali questo modo di impostare la discussione contribuisce alla cristallizzazione della differenza del nero, attribuendogli uno statuto costitutivamente eccezionale rispetto al modello universale dell'«uomo» – che corrisponde, naturalmente, all'uomo bianco:

> Oggi è pieno di professionisti erranti convinti di poterti dire cosa fare con il Negro: quale tipo di vestiti dovrebbe indossare, quale tipo di carne dovrebbe mangiare, quale

---

492 A. J. Cooper, «Educational Programs» (ca. 1930), in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 191-295, p. 192-193.
493 *Ibid.*
494 *Ibid.*
495 *Ivi*, p. 192.

> tipo di libri dovrebbe e non dovrebbe studiare: in breve, quale tipo di educazione è sana, sensata e "pratica" per una persona con la sua struttura di capelli e pelle. Di fronte a questa moltitudine di consiglieri, il pericolo è che […], ostinandosi a tal punto a ribadire che dell'educazione dei Negri che si sta parlando, ci si dimentichi che, prima di tutto, è l'educazione degli uomini il vero oggetto del discorso[496].

Parallelamente, sullo stesso tema si sviluppa anche una discussione tutta interna all'ambiente intellettuale afroamericano sulla definizione dei metodi più efficaci per promuovere l'emancipazione della comunità nera attraverso l'istruzione, che verte intorno al tema ottocentesco dell'alternativa tra educazione industriale ed educazione liberale, che a cavallo del secolo continua ad articolarsi attorno ai fronti contrapposti rappresentati, rispettivamente, da Booker T. Washington e da William E.B. Du Bois, e alla quale anche Cooper partecipa occupando una posizione intermedia, a sostegno di quello che chiama «industrialismo illuminato»[497]. Tale posizione prende le mosse dal principio che tanto la sola educazione industriale, quanto la sola educazione liberale, costituiscano un limite allo sviluppo dei «talenti» individuali, e che non tengano conto del fatto che «un unico schema ristretto non può soddisfare le esigenze di questo popolo, la cui vita è tanto varia e i cui bisogni sono tanto diversi quanto la vita e i bisogni del popolo americano»[498]. Mentre l'educazione liberale non dovrebbe essere incoraggiata e promossa indiscriminatamente, ma solo per coloro che dimostrano di avere un'inclinazione allo sviluppo intellettuale superiore, non per questo l'educazione industriale dovrebbe limitarsi a preparare al «lavoro manuale», ma dovrebbe essere integrata da una formazione intellettuale più completa, poiché

---

496 *Ibid.*

497 Alcuni testi chiave di questo dibattito sono D. P. Alridge, *The Educational Thought of W.E.B. DuBois: An Intellectual History*. New York. Teachers College Press, 2008; H. Bond, *The Education of the Negro in the American Social Order*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1934; B. T. Washington, *Up from Slavery*. New York, The Sun Dial Press, 1901; C. G. Woodson, *The Mis-Education of the Negro*. Washington DC, Associate Publishers, 1933. Cfr. su questo C. A. Grant et al., *Black Intellectual Thought in Education: The Missing Traditions of Anna Julia Cooper, Carter G. Woodson, and Alain LeRoy Locke*. Londra, Taylor & Francis, 2015. Cooper si tiene informata su questo dibattito anche come lettrice della rivista *Crisis*, fondata da Du Bois nel 1910 e legata al progetto della National Association of the Advancement of Colored People, nata nel 1909 come una delle prime associazioni per i diritti civili dei neri. Oltre a Du Bois, tra i fondatori, anche Mary Church Terrell e Ida Wells-Barnett. Cooper, in questi anni quasi interamente assorbita dal lavoro di insegnante alla Frelinghuysen School, ha rapporti solo sporadici con l'associazione, ma in questi anni, come dimostra l'intenso carteggio con Du Bois, è un'assidua lettrice di *Crisis*, e spesso anche attiva collaboratrice. Nel 1930 vi pubblica anche un articolo sull'insegnamento, dal titolo «The Humour of Teaching». Il trafiletto posto a premessa dell'articolo, presumibilmente scritto da Du Bois – è lui in persona a dare l'approvazione a Cooper per la pubblicazione sulla rivista in uno scambio di lettere privato – costituisce uno dei «pochi casi in cui [Du Bois] riconosce apertamente il lavoro di Cooper» (cfr. introduzione di Lemert e Bahn all'articolo di Cooper in A. J. Cooper, «The Humour of Teaching» (1930) in C. Lemert et al. (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper,* pp. 232-235). Cfr. M. H. Washington, «Introduction» in A. J. Cooper, *A Voice from the South*. New York, Oxford University Press, 1988, p. xlii su quando Du Bois cita un passaggio di *A Voice* senza menzionare direttamente l'autrice, a cui si limita a riservare la qualifica generica di «una delle nostre donne». Sul ruolo chiave della NAACP nella storia del Movimento per i Diritti civili cfr. P. Sullivan, *Lift Every Voice: The NAACP and the Making of the Civil Rights Movement*. New York, New Press, 2009; K. Verney, L. Sartain, *Long Is the Way and Hard: One Hundred Years of the NAACP*. Fayetteville, University of Arkansas Press, 2009.

498 A. J. Cooper, «Educational Programs», p. 195.

> la potenza del cervello garantisce la potenza della mano, e la formazione del pensiero produce efficienza industriale. […] L'industrialismo illuminato non significa che il ragazzo che ara il cotone debba studiare solo il cotone e che chi vuole guidare un mulo con successo debba avere contatti solo con muli[499].

Il bersaglio implicito di Cooper è Booker T. Washington. Egli, infatti, e con lui tutti i sostenitori dell'educazione industriale come unica strada per l'emancipazione, subisce, secondo Cooper, il condizionamento storico della schiavitù, durante la quale il «negro», che «per duecentocinquant'anni è stato praticamente l'unico lavoratore nel mercato americano», «ha avuto un'educazione solo manuale», così che «la vecchia educazione lo faceva diventare una "mano," solo e semplicemente», con lo scopo deliberato di «sopprimerne o ignorarne l'anima»[500]. L'indicazione della specializzazione dell'educazione afroamericana nel solo ambito della formazione alle professioni industriali (che comprendono tanto il lavoro di fabbrica quanto il lavoro domestico, insieme a qualsiasi tipo di occupazione «manuale» in senso lato) come unico mezzo possibile dell'integrazione razziale, equivale, per Cooper, alla resa al pregiudizio razzista secondo il quale i neri possono solo essere «mano», e così ne legittima lo sfruttamento e l'oppressione economica.

Di particolare interesse, nel suo contributo al dibattito sull'alternativa tra educazione industriale ed educazione liberale, è la riflessione dedicata a uno dei lavori più diffusi tra le donne nere, specialmente al Nord, ovvero quello di «personale domestico» nelle case dei bianchi.
Nel caso di questa professione, un'educazione che tenga conto anche della formazione intellettuale delle future lavoratrici costituisce un vero e proprio problema politico che riguarda la battaglia contro il razzismo, all'interno della quale Cooper si spinge ad attribuire alle lavoratrici domestiche un ruolo persino più cruciale di quello degli intellettuali che si limitano a discutere del «problema della razza». Infatti, nella relazione «intima» di «silenziosa, rispettabile e affidabile dipendenza» che definisce la posizione della domestica rispetto ai suoi datori di lavoro, lei, con un'educazione adeguata, avrebbe l'occasione di utilizzare «il suo tacito servizio, la sua efficienza e il suo stesso essere» per «confutare pregiudizi, placare l'opposizione e modellare un sentimento favorevole senza mai aprire bocca sul problema Negro», e così di offrire, semplicemente con l'esempio vivente della «sua stessa persona», la più efficace «soluzione a quel problema» ancor più dei «sermoni inoppugnabili davanti a platee che non è realistico pensare di raggiungere con le sole parole»[501].
La predominanza femminile nella composizione della classe delle domestiche conferisce alla loro educazione una funzione specifica di difesa dagli attacchi della violenza maschile, tenuto conto del fatto che le donne che fanno questo lavoro sono sistematicamente assediate «dai libertini e dai malvagi che attendono le ragazze innocenti in splendide dimore per attirarle nella loro trappola»[502]. Rispetto a questo, pur riconoscendo che un'azione in questo senso sia necessaria «da entrambe le parti» e che le giovani domestiche debbano «essere protette» dagli abusi sessuali dei loro datori di lavoro, Cooper ribadisce la sua cieca fiducia nell'educazione, che in questo caso è concepita come strumento di liberazione perché permette di coltivare la

---

499 *Ibid.*
500 *Ivi*, p. 198.
501 *Ivi*, p. 199.
502 *Ibid.*

speranza o l'illusione che, se la futura lavoratrice domestica è adeguatamente «addestrata» per il suo lavoro, il «trattamento» che le verrà riservato dai suoi padroni sarà commisurato e «degno della sua formazione»[503].

In un articolo pubblicato nel 1938 su «Crisis», la rivista della NAACP fondata da Du Bois, Cooper torna a ribadire la sua radicale avversione nei confronti di Booker T. Washington e del suo approccio educativo, definendolo polemicamente il «leader di colore del pensiero americano bianco», anche per via della sua posizione conservatrice a riguardo dell'educazione degli afroamericani[504]. L'attacco di Cooper non lascia spazio a dubbi quando, con un sarcasmo tagliente, lo raffigura in un'ipotetica scena grottesca che lo vede stringere calorosamente la mano a un Senatore che ha appena affermato che lui e lo Stato che rappresenta non hanno «nessuna intenzione di ammettere mai, in nessuna circostanza, l'uomo di colore come [loro] pari sociale», e che ogni bianco deve sentirsi obbligato a collaborare per tenere il nero «al suo posto, nella stazione sociale più bassa, cui egli appartiene»[505].
Nell'incontro che Cooper immagina tra i due, il leader della battaglia per i diritti degli afroamericani e il senatore suprematista bianco hanno in comune una cieca e incrollabile fede nella formula «separati ma uguali», e per questo si stringono la mano; se non fosse per il malinteso di cui non si avvedono, che nasce da una questione di accenti: «"siamo d'accordo"» dice il bianco, «"uguali […] ma *separati*"»; «"siamo d'accordo", risponde il fratello nero, «separati, ma *uguali*!»[506]. Questa scena rappresenta efficacemente il paradosso interno all'accostamento tra «uguaglianza» e «separatezza», dal momento che l'una evidentemente esclude l'altra; e in effetti il sintagma «separati ma uguali», prevedibilmente, anziché preparare la strada all'uguaglianza, sta producendo subdole forme di razzismo ammantate di benevolenza, come il fiorire di una sincera ammirazione, all'interno della cultura «bianca» per «gli spirituals negri, la letteratura negra, la storia negra, i "tentativi" di arte negra» che, lusingando i neri, fa in realtà di loro un oggetto di studio o intrattenimento esotico, più che segnare il riconoscimento della consanguineità della cultura afroamericana con la cultura statunitense e, con essa, l'attribuzione ai neri dello stesso livello di dignità e capacità intellettuale dei bianchi[507].
Questo atteggiamento, che cresce sul terreno di un sistema politico e sociale che nasconde la contraddizione interna alle sue affermazioni democratiche «concedendo virtualmente l'uguaglianza, ma pretendendo di fatto la separatezza», testimonia uno slittamento paradigmatico del razzismo che riflette lo stesso «spirito empatico» che ha cambiato il linguaggio delle scienze sociali[508]. Salvo rari esempi, la cultura generale sta infatti muovendo in una direzione che tende sempre meno a nominare la differenza dei neri nei termini dell'«inferiorità», e sempre di più nei termini di una «peculiarità», di una specifica «identità» che, lungi da appianare le differenze, non fa che renderli ancora più alieni a quello che si definisce il popolo americano.

---

503 *Ibid.*
504 A. J. Cooper, «Angry Saxons and Negro Education» (1938) in C. Lemert, E. Bahn (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper,* pp. 259-261, p. 259.
505 *Ibid.*
506 *Ibid.*
507 *Ivi*, p. 260.
508 *Ibid.*

Per questo, benché in passato Cooper abbia sostenuto con fermezza la necessità della formazione e della coltivazione di una cultura e di un sapere distintamente afroamericani, in questi anni si ritrae verso posizioni più caute, di fronte alla constatazione che, nonostante la crescente ammirazione dei bianchi per il jazz, gli spirituals e i poeti afroamericani, un simile cambiamento non ha alcuna ripercussione sulla struttura del sistema educativo, che rimane rigorosamente e saldamente segregato. A dispetto della relativa benevolenza per le espressioni artistiche e culturali dei neri, la segregazione dell'«educazione» continua, infatti, a essere «architetta» del sistema che tiene la «mente» del nero «al suo posto»[509]. È per questo che Cooper avversa decisamente gli eredi di Washington, nella misura in cui, insistendo sull'importanza dell'educazione industriale e tralasciando l'educazione più «elevata», assecondano l'assunto, centrale per il mantenimento del potere razzista, secondo il quale «l'educazione *deve* essere separata» perché «Jim Crow negli hotel e nei mezzi di trasporto non serve a niente se non si segregano le culture»[510].

Allora, finché l'educazione rimane separata, bisogna organizzarsi per abbattere i presupposti della separatezza. Sembra essere questo il principio che guida Cooper nel suo lavoro di insegnante nera in un sistema educativo segregato, all'interno del quale prosegue la sua incessante riflessione sul rapporto tra sapere razzista e potere razzista e sui mezzi per contrastare la loro alleanza fatale. Dal punto di vista soggettivo, il percorso educativo di Cooper è emblematico dell'importanza politica che attribuisce all'educazione. All'interno di uno scritto biografico del 1945 intitolato *The Third Step*, al culmine della ricapitolazione della sua vita intellettuale pone il conseguimento del titolo di dottorato tra la Columbia Univerisity di New York City e la Sorbona di Parigi. Nel 1925, all'età di sessantasei anni, Cooper conclude e difende una tesi intitolata *L'Attitude de la France à l'Égard del l'Esclavage Pendant la Révolution*, diventando la quarta donna afroamericana a ottenere un dottorato negli Stati Uniti e la prima donna nera a conseguire un dottorato alla Sorbona[511].
Il dottorato, dopo il diploma superiore alla Saint Augustine Normal School nel 1877 e la laurea in matematica all'Oberlin College nel 1884, rappresenta la fase culminante di una scansione tripartita basata sui passaggi della formazione intellettuale di Cooper. Il conseguimento del titolo intrattiene, come dimostra la stampa della tesi e della trascrizione della sua difesa a beneficio dei suoi studenti della Frelinghuysen, un rapporto stretto con il taglio del suo lavoro di insegnamento, che è fortemente indirizzato a stabilire una relazione critica con la storia e, in generale, con il sapere ufficiale.

Questo ultimo «gradino» fornisce una testimonianza dello stretto intreccio tra il percorso scientifico di Cooper e il suo impegno politico contro l'oppressione razziale; intreccio la cui permanenza permette di seguirne l'evoluzione da *A Voice from the South* (con il trattato sull'educazione femminile come strumento di emancipazione di tutta la società), fino a alla tesi sulla posizione della Francia nei riguardi della schiavitù durante la Rivoluzione, che mette al centro una lettura della «razza» come categoria storica, questa volta ampliando la prospettiva dagli Stati Uniti al contesto atlantico, analizzandola nel suo rapporto con le idee

---

509 *Ibid.*
510 *Ibid.*
511 Cfr. M. Chateauvert, «The Third Step: Anna Julia Cooper and Black Education in the District of Columbia, 1910–1960» in D. C. Hine (a cura di), *Black Women in United States History, The Twentieth Century. Vol. 5*. New York, Carlson, 1990, pp. 261–276.

continentali della filosofia illuminista della libertà e dell'eguaglianza che mettono in moto sia la Rivoluzione borghese in Francia, sia la rivoluzione antischiavista dei «giacobini neri» a Saint-Domingue.

2. Riscrivere la storia

2.1 La critica del razzismo si fa globale: la nascita del movimento panafricano

La tesi di dottorato di Cooper – frutto di un intenso lavoro archivistico svolto presso l'Archive National di Parigi tra il 1911 e il 1913 e redatta integralmente in lingua francese – è una meticolosa ricostruzione delle tensioni e delle ambiguità che vengono alla luce nel dibattito politico francese sulla schiavitù nelle colonie che, durante gli anni della Rivoluzione, spacca in due fronti l'Assemblea Costituente prima e la Convenzione Nazionale poi. Come si vedrà, la tesi di Cooper si inserisce nel solco di una riflessione critica sul lessico politico occidentale che, iniziata con *A Voice from the South,* dove ha come bersaglio specifico la democrazia statunitense, è qui estesa a indagare come la tenuta politica e morale del modello occidentale di democrazia sia stata storicamente messa alla prova dal funzionamento della razza come puntello del potere e operatore di una gerarchia costruita su scala transnazionale, e dalle forme di resistenza che esso ha prodotto e continua a produrre.

Questo ampliamento del raggio geografico dell'articolazione di tale critica, che il lavoro di Cooper opera attraverso la scelta di trattare un evento storico che la porta a muoversi, con la sua analisi, tra il contesto europeo della metropoli (la Francia) e il contesto caraibico delle colonie (Saint-Domingue), si colloca all'interno di un più ampio movimento di globalizzazione della critica anticoloniale, antirazzista e antimperialista, che vede la luce nel 1900 con l'organizzazione del primo Pan-African Congress a Londra, considerato l'atto di fondazione del movimento panafricanista[512]. L'evento nasce dall'iniziativa dell'avvocato trinidiano Henry Sylvester Williams e della militante sudafricana per i diritti civili Alice Victoria Kinloch, mossi dall'idea di riunire militanti africani e afrodiscendenti dalle colonie e dagli Stati indipendenti da Africa, Caraibi, Nord America ed Europa, per discutere le forme in cui operano il dominio coloniale e il razzismo nel mondo, tentando di determinare continuità e differenze nei diversi contesti nazionali, e per pensare un'organizzazione «panafricana» che attraversi i confini nazionali con lo scopo di «protestare contro la sottrazione delle terre, la discriminazione razziale, e trattare tutte le altre questioni di interesse per i neri in quanto neri»[513]. Il congresso di Londra è quindi la prima arena di confronto

---

512 H. Adi, *Pan-Africanism: A History*. Cham, Bloomsbury Publishing, 2018; I. Geiss, *The Pan-African Movement. A History of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*. Londra, Methuen, 1974; M. Sherwood, *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*. New York, Routledge, 2012. Il concetto di panafricanismo ha continuato per tutto il ventesimo secolo, e continua tuttora, a mobilitare lotte e ragionamenti politici tra gli africani della diaspora in tutto il mondo. Cfr. T. Abdul-Raheem (a cura di), *Pan-Africanism: Politics, Economy, and Social Change in the Twenty-First Century*. New York, NYU Press, 1996; N. Naimasiah, S. Durrani (a cura di), *Essays on Pan-Africanism*. Nairobi, Vita Books, 2022.

513 *Report of the Pan-African Conference*, Londra, 1900. Cfr. C. G. Contee, *Henry Sylvester Williams and Origins of Organizational Pan-Africanism, 1897-1902*. Washington DC, Department of History, Howard University, 1973; J. R. Hooker, *Henry Sylvester Williams: Imperial Pan-Africanist*. Londra, Collings, 1975; O. Mathurin, *Henry Sylvester Williams and the Origins of the Pan-African Movement, 1869-1911*. Londra, Bloomsbury Academic, 1976. Mentre esiste un'ampia bibliografia sulla figura di

transnazionale della storia su temi quali la diaspora africana, la lotta per l'uguaglianza razziale e per i diritti civili e l'autodeterminazione dei popoli africani e di origine africana. Cooper vi partecipa con un intervento, di cui non è pervenuta alcuna trascrizione, dal titolo «The Negro Problem in America»[514]. Tra le poche donne presenti, è l'unica donna a pronunciare un discorso e a entrare a far parte del comitato esecutivo della conferenza, i cui membri, come si legge nel frontespizio degli atti della conferenza, vengono «eletti per servire l'Associazione Panafricana, con sede a Londra»[515].
Tra i partecipanti statunitensi alla conferenza londinese va ricordato Du Bois, il quale, in questa occasione, riceve l'incarico di redigere un documento intitolato *Address to the Nations of the World*, nel quale esordisce affermando che «il problema del ventesimo secolo è la linea del colore», ovvero la «questione di quanto le differenze di razza – che si manifestano principalmente nel colore della pelle e nella consistenza dei capelli –, saranno d'ora in poi utilizzate come base per negare a oltre metà del mondo il diritto di condividere, al massimo delle loro capacità, le opportunità e i privilegi della civiltà moderna»[516]. Così, il panafricanismo si configura, alle sue origini, come un'ideologia politica che si basa sulla ricerca dell'equilibrio tra la critica del colore della pelle come indicatore di una gerarchia politica, economica e sociale nella «civiltà moderna», e la tensione a essere inclusi nel «diritto» di godere delle sue «opportunità» e dei suoi «privilegi». In questo senso si pone perfettamente in linea con le vedute politiche di Cooper che, in seguito, ne prenderà le distanze proprio quando quell'ideologia abbandona la sua pretesa di inclusione dei neri nei rispettivi contesti nazionali per abbracciare la linea del comunismo internazionalista[517].

È lo stesso Du Bois a convocare il secondo congresso panafricano nel 1919 a Parigi, per continuare a discutere dei temi introdotti nel 1900 alla luce dei rivolgimenti politici e geopolitici che seguono la Prima guerra mondiale[518]. Il coinvolgimento di Cooper nel movimento panafricano dal 1900 in poi può solo parzialmente essere tracciato attraverso alcuni passaggi di un carteggio piuttosto fitto che intrattiene con Du Bois tra il 1923 e il 1932[519]. In una lettera che scrive al leader afroamericano nel 1923, Cooper manifesta il

---

Williams, poco è stato scritto su Kinloch, della quale non si sa molto oltre al fatto che si trasferisce in Gran Bretagna nel 1896, dove fonda la African Association nel 1897. Qui alcune notizie biografiche: S. Kessi, et al., *Pan-Africanism and Psychology in Decolonial Times*. Cham, Springer International Publishing, 2022, pp. 26-27.

514 Sulla presenza di Cooper al Pan-African Congress di Londra, cfr. V. May, *Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist: A Critical Introduction*. Londra, Taylor & Francis, 2012, pp. 23-28; E. Vezzosi, *Anna Julia Cooper: una donna nera tra panafricanismo, atlantismo, e orientalismo* in «BETWEEN», vol. *12, n.* 23, pp. 384-398.

515 Cfr. *Report of the Pan-African Conference*, London, 1900.

516 W. E. B. Du Bois, «To the Nations of the World» in A. Getachew, J. Pitts (a cura di), *W. E. B. Du Bois: International Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 18–21, p. 19.

517 H. Adi, *Pan-Africanism and Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*. Trenton, Africa World Press, 2013.

518 Cfr. I. Diggs, *Du Bois and the Pan African Congress* in «A Current Bibliography on African Affairs», vol. 5, n. 2, 1972, pp. 123-184.

519 Questo scambio, conservato all'interno della collezione «W. E. B. Du Bois Papers» presso la biblioteca della University of Massachusetts ad Amherst, è stato recentemente pubblicato da Shirley Moody-Turner all'interno della sua antologia su Cooper (che qui stiamo usando come riferimento per la maggior parte delle citazioni dei testi cooperiani). Moody-Turner mette in evidenza la natura asimmetrica del rapporto tra Cooper e Du Bois che emerge dai loro scambi epistolari: non di rado

proprio interesse a partecipare al terzo congresso panafricano, che si sarebbe tenuto quell'anno tra Londra e Lisbona, domandandogli consiglio sull'organizzazione del viaggio e sul modo più pratico per raggiungere il luogo della conferenza via nave; motivo per cui è ragionevole ritenere che vi abbia preso parte, anche se non ci sono fonti che lo documentino con esattezza[520]. Quello che importa rilevare, tuttavia, è che Cooper continua a seguire le vicende del movimento panafricano e a interessarsi al dibattito che si sviluppa al suo interno almeno fino al 1929. È del 1929 una lettera che Du Bois riceve da Cooper (e a cui non giungerà alcuna risposta), in cui lei esprime il suo rincrescimento per «non riuscire a permettersi il viaggio per il [congresso] panafricano» che si sarebbe svolto di lì a poco, lamentando inoltre il fatto che i congressi non vengano mai organizzati nei mesi estivi, ovvero nell'unico periodo dell'anno in cui «la gente che lavora» avrebbe l'opportunità di garantire la propria presenza alle assemblee, mettendo così indirettamente in discussione le restrizioni di classe poste dall'organizzazione all'accessibilità ai momenti di confronto all'interno del movimento[521].

Al di là della sua partecipazione diretta ai congressi, la scelta della Rivoluzione haitiana come tema della sua tesi di dottorato negli anni Venti ha un significato che non può non essere messo in relazione con la novità che quel discorso rappresenta anche nella riflessione politica cooperiana. Un'ulteriore conferma di questo nesso sembra poter essere rintracciata in una lettera che Cooper invia a Du Bois nel 1924, nel pieno della stesura della tesi, in cui gli suggerisce di devolvere una parte del fondo comune della National Association for the Advancement of Colored People – associazione che oggi è considerata il nucleo originario di quello che poi sarebbe stato il Movimento per i Diritti Civili, fondata, tra gli altri, da W.E.B. Du Bois e Ida Wells-Barnett nel 1909 – per la traduzione in inglese (per la quale lei stessa si propone) di un testo del 1797 intitolato *Rapport sur les troubles de Saint Domingue* di Jean Philippe de Garran-Coulon, un deputato della Convenzione Nazionale che in quegli anni difendeva posizioni decisamente abolizioniste[522]. Quando Cooper motiva la sua proposta riferendosi all'«interesse di cui Haiti gode attualmente», si riferisce senz'altro alla presenza di una significativa rappresentanza haitiana all'interno dei congressi panafricani, e al frequente richiamo alla rivoluzione di Saint-Domingue e ad Haiti come «prima repubblica moderna "nera"» all'interno della cultura politica che va formandosi in seno al movimento panafricano, per i cui membri la rivolta degli schiavi, esibendo un precedente storico del successo dei neri schiavizzati e discriminati contro una potenza razzista e coloniale, tende a costituire un modello mitico per tutti i neri che vivono sotto il dominio razzista[523]. Definendo

---

quest'ultimo lascia le lettere di Cooper senza risposta, o ne delega la replica alla sua segretaria. Quando le risponde, generalmente, lo fa simulando un interesse affettato e distaccato per le richieste e le proposte di lei; salvo poi, in seguito dimostrare di averle accolte e messe a frutto, pur senza quasi mai riconoscere alla sua interlocutrice l'originalità dell'idea (cfr. S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, p. xxxii; pp. 349-350).

[520] Cfr. «Anna J. Cooper to W. E. B. Du Bois (September 4, 1923)» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna J. Cooper*, p. 351.

[521] «Anna J. Cooper to W. E. B. Du Bois (October 27, 1929)» in *ivi*, p. 373.

[522] Cfr. J. P. Garran-Coulon, *Rapport sur les troubles de Saint Domingue.* Parigi, Imprimerie Nationale, 1797.

[523] «However, perhaps the most important event to undermine both racism and slave system […] was the revolution that broke out in the French Caribbean colony of St Domingue in August 1791. That revolutionary struggle eventually led in 1804 to the creation of Haiti, the first modern "black" republic

il testo di Garran-Coulon che propone a Du Bois per la pubblicazione «splendido materiale da propaganda» per la «causa» panafricana, Cooper rende palese il carattere polemico e politico della rappresentazione storica: la scelta di scrivere di Saint-Domingue a partire dalla particolare angolazione della «posizione della Francia nei confronti della schiavitù durante la Rivoluzione», ovvero del punto in cui si svela la contraddizione tutta occidentale della determinazione razzista della libertà, mette in crisi la rappresentazione universale della storia per puntare il dito contro le fratture e le contraddizioni che tuttora, globalmente, la percorrono[524].

Nella tesi, nonostante lo spostamento geografico della critica della contraddizione tra razzismo, schiavitù vecchie e nuove e concetto occidentale di libertà, il confronto con gli Stati Uniti rimane sempre costante, anche se apparentemente marginale. Ma marginale è, appunto, solo all'apparenza, e il collegamento diretto tra la Francia e gli Stati Uniti diventa esplicito, come si vedrà, in sede di difesa della tesi. E l'analogia con il caso statunitense va tenuta presente lungo l'analisi di tutta l'opera. Bisogna anche ricordare che, nel 1892, Cooper concludeva *A Voice* con un'allusione a Toussaint Louverture, quando invocava la necessità, per i neri statunitensi, di avere alla loro guida un eroe rivoluzionario che li conducesse al rovesciamento dell'iniquo ordine sociale americano. La scelta della colonia francese di Saint-Domingue come oggetto di studio non è dunque casuale e presenta degli evidenti nessi con l'analisi polemica dell'eredità storica della schiavitù negli Stati Uniti che Cooper continua a reiterare, come militante, come pubblicista, come insegnante e, in questo caso, come storica.

---

anywhere in the world and only the second independent country in the entire American continent. The revolution disproved any racist notion of African inferiority, since the African revolutionaries had defeated the armies of Britain, France and Spain, the most powerful in the world. Victory elevated Haiti to iconic status amongst all those of African descent and produced new heroes and heroines such as Toussaint Louverture (1743-1803), Jean Jacques Dessalines (1758-1806), Sanité Belair (1781-1802), Cécile Fatiman (*fl.* 1791), Henri Christophe (1767-1820) and Alexandre Pétion (1770-1818). Haiti's constitution established the principle of equal human rights and established the country as a safe-heaven for all Africans. Indeed, in the early nineteenth century, several thousand African Americans migrated to Haiti from Philadelphia and other cities in the United States. Haiti also acted as a base for future assaults on the ideology of racism by some of the country's leading intellectuals and statesmen such as Anténor Firmin (1850-1911) and Benito Sylvain (1868-1915). The Haitian revolution might also be considered an early form of Pan-Africanism, of African unity alongside other acts of liberation carried out by the enslaved during this period, such as the Revolt of the Malés in Brazil 1835. One historian has presented such resistance in the Caribbean as a "200 years' war", or "one protracted struggle launched by Africans and their Afro-West Indian progeny against slave owners". The Haitian revolution united Africans from different parts of the African continent, as well as those born in the Caribbean. […] The Haitian revolution was clearly an inspiration to many». H. Adi, *Pan-africanism*, cap. I «The forerunners».

[524] «Anna J. Cooper to W. E. B. Du Bois (September 10, 1924)» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 355-356, p. 355. Per inciso, lo stesso nesso tra storia e «propaganda», che poi è il nesso tra potere e sapere, riemerge anche nel 1929, in uno breve scambio di battute con Du Bois, quando Cooper, commentando l'uscita di *The Tragic Era: The Revolution after Lincoln* di Charles Bowers (1929), un testo sulla Ricostruzione che secondo lei offre una rappresentazione ideologica e razzista delle vicende dei neri emancipati, suggerisce a Du Bois che si debba «replicare» con una contronarrazione della Ricostruzione dal punto di vista nero. Cosa che effettivamente egli fa nel 1935, quando pubblica *Black Reconstruction in America*, pur senza mai tributare a Cooper il riconoscimento dell'ispirazione che lo muove a pubblicare la sua opera (cfr. «Anna Julia Cooper to W. E. B. Du Bois (December 31, 1929), in *ivi*, p. 374.

A ogni modo, già nell'inquadramento introduttivo della storia della tratta, della schiavitù e dei movimenti di protesta antischiavisti tra colonie e metropoli europee che nascono nella seconda metà del diciottesimo secolo come «attacco metodico contro un'istituzione così nefasta, per il riconoscimento assoluto dei diritti umani più sacri», Cooper non manca di ribadire che gli Stati Uniti, nonostante siano il luogo dove «i principi di libertà sono stati applicati per la prima volta», e dove presto inizia a essere evidente a molti che «le idee umanitarie del diciottesimo secolo» sono «in doloroso contrasto con la tratta», la «maledizione» della schiavitù continua a intaccare quelle idee per quasi un secolo dopo la stesura della Costituzione nel 1787, quando i padri costituenti, per «eccessivo patriottismo» o per «debolezza morale», convengono deliberatamente di lasciare l'istituzione della schiavitù intatta. Così, negli Stati Uniti, la conquistata libertà dal dominio coloniale anticipa il senso predominante che il concetto di libertà conserverà ancora per almeno due secoli e mezzo nel cuore della nazione, dove, fin dall'atto della sua fondazione, la schiavitù si configura come una «negazione vivente dei loro [dei costituenti] nobili principi»[525]. La titubanza rispetto all'abolizione immediata della schiavitù è dunque l'errore che accomuna, secondo la lettura di Cooper, «legislatori francesi» e «legislatori americani», che hanno avuto parimenti «il torto di pensare […] che il tempo e le legislazioni future avrebbero recato con sé un rimedio» all'orrore schiavista e all'enorme contraddizione che rappresentava[526].

La ricostruzione che Cooper fa delle torsioni e delle appropriazioni antagoniste e confliggenti del concetto di libertà durante la rivoluzione di Saint-Domingue – in quel «conflitto di colori» che è stato l'attraversamento della Rivoluzione francese nella colonia caraibica – non può dunque non essere interpretata in collegamento con la nuova ondata di ragionamenti politici e di denuncia dei silenzi della storia che nasce in seno al panafricanismo[527]. Il riconoscimento dello stretto legame tra questo testo e un contesto in cui iniziano a porsi le basi per una critica globale alla razza come categoria politica nel mondo permette anche di cogliere nella tesi di Cooper un passaggio di una tradizione che, a partire dal presupposto secondo il quale la storia dei concetti politici moderni non può eludere la critica della storia del colonialismo e della schiavitù, giunge a vedere nella Rivoluzione haitiana non solo un simbolo e un'ispirazione per chiunque sia oppresso da un dominio razzista e coloniale, ma anche il luogo dell'autentica realizzazione degli ideali rivoluzionari che muovono il rovesciamento del dominio coloniale britannico negli Stati Uniti e il regime monarchico in Francia. Permette, dunque, di collocare il testo di Cooper in una tradizione attraverso la quale Saint-Domingue diventa, nell'immaginario nero su entrambe le sponde dell'Atlantico, un punto di riferimento a partire dal quale pensare l'applicazione del lessico politico della libertà e dell'uguaglianza al fine di rovesciare il razzismo, il colonialismo e l'imperialismo in tutto il mondo: in breve, un vero e proprio «mito politico»[528].
In questa tradizione si inserisce il ben più noto lavoro sui «giacobini neri» del 1938 del teorico e militante marxista trinidiano Cyril Lionel Robert James. Per James, l'operazione di

---

525 A. J. Cooper. *L'Attitude de la France à l'Égard de l'Esclavage Pendant la Révolution. Thèse pour le Doctorat d'Université.* Paris, Imprimerie de la Cour d'Appel, 1925, pp. 9-10.
526 *Ivi.*
527 *Ivi*, p. 24.
528 Sul mito politico, cfr. il numero monografico di «Filosofia politica» (n. 3, dicembre 2014), *Materiali per un lessico politico europeo: «mito politico».*

riscoperta e reinserimento della Rivoluzione haitiana nel quadro degli eventi rivoluzionari che hanno segnato la «frattura della modernità» ha un significato innanzitutto politico, che emerge nella conclusione della prima edizione del 1938 di *Giacobini neri*, che termina con l'auspicio e la previsione che Saint-Domingue costituisca un'anticipazione della liberazione dell'Africa dal dominio coloniale. Rinarrare Saint-Domingue dal punto di vista degli schiavi non è dunque solo il riempimento di un bruciante vuoto storiografico, ma è soprattutto la costruzione di un mito politico che funziona già come appello all'azione e alla mobilitazione politica. Così, la lotta degli schiavi a Saint-Domingue è trattata nella sua attualità, e lo stesso vale per la schiavitù e la questione coloniale. Nella prefazione alla seconda edizione del 1962, James riconferma questa prospettiva:

> Questo libro è stato scritto nel 1938. Oggi trovo ben poco da aggiungere o togliere alle idee fondamentali che mi guidarono quando lo concepii e che oggi sono di dominio comune, a differenza di venticinque anni orsono. […] Ho conservato intatte le pagine conclusive, destinate ancor oggi, come allora, a stimolare l'imminente emancipazione dell'Africa. […] Gli specialisti hanno l'abitudine di mettere in relazione le Indie Occidentali con l'Inghilterra, la Francia, la Spagna e gli Stati Uniti, ossia con la civiltà occidentale, e mai in relazione con la loro stessa storia. Proprio questo, invece, si vuol tentare qui per la prima volta[529].

Quello che fa Cooper, invece, più di un decennio prima di James, è proprio mettere in relazione la storia di Haiti con la storia della modernità occidentale, allo scopo di rendere visibili le tortuosità del progresso e i punti in cui la sua temporalità lineare si avvita intorno a contraddizioni che, in certi casi, solo un duro conflitto tra i detentori del dominio e i suoi oppressi ha potuto – se non sciogliere – certamente illuminare.

2.2 *La posizione della Francia nei confronti della schiavitù durante la Rivoluzione*

Il dibattito sull'estendibilità o meno degli effetti della Rivoluzione francese alle colonie, inizialmente limitato alla questione dell'ammissione alla Costituente di una delegazione coloniale – formata, perlopiù, da proprietari di piantagioni residenti a Parigi –, si estende poi inevitabilmente a comprendere la discussione sull'abolizione della schiavitù. Questo succede anche grazie alla presenza, all'interno dell'Assemblea, di alcuni influenti membri della società abolizionista francese nota con il nome Amis des Noirs come Grégoire, Condorcet, Brissot, Sieyès e Mirabeau.

L'analisi di Cooper fa emergere come le due questioni (la schiavitù e la rappresentanza dei coloni nell'assemblea rivoluzionaria) si presentino fin dal principio strettamente intrecciate, a cominciare da quando i portavoce degli Amis des Noirs oppongono, alla richiesta di ammissione dei deputati di Saint-Domingue all'interno dell'Assemblea, l'obiezione che «i piantatori» sono «uomini ben poco preoccupati delle idee di libertà e giustizia, visto che la sola legge» che sembrano riconoscere è «quella del loro interesse personale» e che, pertanto, finché costoro rimangono «saldi nella loro idea di mantenere la schiavitù», non hanno il «diritto di reclamare la rappresentanza»[530]. Da quel momento in poi, l'oggetto del contendere è il significato stesso di quelle «idee di libertà e giustizia»: lo studio di Cooper su Saint-Domingue si presenta proprio come una narrazione delle diverse appropriazioni di quelle

---

[529] C. R. L. James, *Giacobini neri*, p. 21.
[530] A. J. Cooper, *L'Attitude,* p. 35.

idee all'interno dell'Assemblea Costituente, che diventa l'arena di uno scontro che si svolge su molteplici livelli.
Da una parte ci sono i membri degli Amis des Noirs, che si servono di quelle idee per promuovere l'abolizione graduale della schiavitù. I piantatori bianchi della colonia e i membri della società antiabolizionista francese Club de Massiac, che, rappresentando gli interessi di classe di una parte consistente della borghesia mercantile francese, invocano il diritto di proprietà per argomentare a favore dell'intoccabilità dell'ordine schiavista. I proprietari neri e di colore residenti nella colonia, la cui cittadinanza, in un regime che all'epoca è efficacemente definito «aristocrazia della pelle», è loro negata su basi esclusivamente razziali, a partire dalla Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino iniziano a rivendicare per sé, in quanto proprietari, la concessione dei diritti politici al di là della linea del colore[531].
In questa discussione sul significato delle «idee di giustizia e libertà», però, la voce determinante è quella dello schiavo, colui che nell'assemblea è irrappresentabile – come la donna nera di *A Voice from the South* – e di cui si parla senza mai interpellarlo. È lo schiavo che, prendendo le armi contro il potere schiavista in nome delle stesse idee rivoluzionarie, appare come il solo in grado di portare a compimento i presupposti contenuti nella loro formulazione teorica.

In effetti, Cooper considera le vittorie conseguite dalla rivoluzione armata degli schiavi di Saint-Domingue – l'abolizione della schiavitù nel 1794 e l'autoproclamata indipendenza del nuovo Stato di Haiti nel 1804 –, la sola autentica affermazione del «trionfo delle idee del 1789»[532]. La tensione tra l'articolazione teorica di tali idee, la loro messa in pratica nella madrepatria europea e la contestazione, da parte degli schiavi, della loro mancata applicazione nello spazio separato della colonia è posta in luce da Cooper quando sentenzia che la «catastrofe» (ovvero la guerra e la perdita della colonia) è stata il prezzo che «la Francia ha dovuto pagare» per «la sua posizione nei riguardi della schiavitù»[533].
L'introduzione della tesi consiste in un attacco al «carattere artificiale» dell'ordine schiavista nelle colonie caraibiche francesi, che Cooper definisce «un'istituzione unicamente fondata sull'abuso della forza», frutto di una «politica barbara e miope, mantenuta in vita per mezzo della violenza» (ricorre, di nuovo, l'utilizzo polemico della categoria della «barbarie» come designazione dei punti d'inciampo del progresso occidentale), che «avrebbe potuto essere abolita d'un colpo da una semplice misura legislativa, se i popoli che disonorò avessero realizzato che sarebbe stato loro impossibile violare, per un secondo in più, le leggi della morale». La messa in evidenza del carattere artificiale e immorale della schiavitù, che è ricondotto al suo essere espressione dello «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, senz'altro valido pretesto o scusa che l'affermazione del diritto del più potente», fornisce una direzione interpretativa chiara degli eventi rivoluzionari che hanno luogo nella colonia di Saint-Domingue tra il 1791 e il 1804, che alla luce di questa premessa si configurano come il mezzo necessario per ripristinare un ordine naturale offeso da quello che Cooper chiama il «crimine contro l'umanità» per definizione[534]. Affermando che la guerra rivoluzionaria a Saint-Domingue è stata il costo necessario del «trionfo» delle idee rivoluzionarie, inoltre,

---

531 L. Ravano, «Introduzione», in L. Ravano, *La Rivoluzione haitiana*, pp. 18-29.
532 A. J. Cooper, *L'Attitude*, p. 18.
533 *Ivi,* p. 125.
534 *Ivi,* p. 7.

Cooper intende anche sottolineare la biunivocità del rapporto tra la Rivoluzione nel continente e la risposta che ha prodotto oltreoceano, nel senso che, se è vero che in una fase iniziale «gli avvenimenti della Francia hanno reagito su Saint-Domingue», l'abolizione della schiavitù e l'indipendenza non sono state una mera concessione degli organi di governo rivoluzionari nella metropoli, ma il frutto di una dura battaglia, nonché di quello che, a posteriori, può essere considerato il processo attraverso il quale, soprattutto, «gli avvenimenti di Saint-Domingue hanno reagito sull'opinione francese e sull'Assemblea Costituente», nella misura in cui hanno messo in mostra la parzialità del significato della libertà impugnato da coloro che si rifiutavano di concederla agli schiavi[535].

Questa considerazione è estremamente significativa, alla luce del fatto che Cooper identifica il fattore primario di giustificazione, da parte dei costituenti, dell'impercorribilità dell'«applicazione assoluta» dei «principi filosofici» che guidano la Rivoluzione in Francia in tutto l'«impero», nel rafforzamento della già esistente perimetrazione della colonia in uno spazio politico, morale e giuridico ben distinto dallo spazio metropolitano[536]. Questa distinzione qualitativa tra metropoli e colonia era stata ribadita dalla Costituzione del 1791, che stabiliva che le colonie avrebbero continuato a vigere delle «leggi particolari» che avrebbero dovuto essere discusse in assemblee provinciali da eleggere e convocare direttamente in territorio coloniale. La scottante questione dell'abolizione della schiavitù, sollevata dai membri degli Amis des Noirs come passaggio indispensabile della realizzazione dei principi di libertà e uguaglianza, veniva così rimessa alla discrezione dei coloni. La riluttanza a estendere agli schiavi i principi che ispiravano il lavoro della Costituente, che trovava la sua sintesi filosofica più cristallina nella Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo e del Cittadino nel 1789, benché quest'ultima avesse sancito apertamente «principi che condannavano il fondamento stesso della società coloniale», aveva per base, secondo Cooper, l'«ammirevole sforzo coloniale della Francia» che, «per più di un secolo, non aveva […] mancato di ottenere la creazione di una plutocrazia incapace di vedere, in Saint-Domingue, nient'altro che una risorsa da sfruttare, e completamente ignara dei bisogni della colonia, dei suoi interessi e delle sue aspirazioni»[537].
Alla veglia della rivoluzione, infatti, con duecentomila schiavi ripartiti su tremila piantagioni di canna da zucchero, Saint-Domingue era «il più ricco dei possedimenti francesi», così che la tratta degli schiavi e le derrate esportate dalle piantagioni dominicane in tutto l'Atlantico costituivano sia una delle prime fonti di arricchimento dei porti più importanti della Francia (Bordeaux, Saintes, Marsiglia, le Havre), sia l'unica fonte di profitto dei proprietari bianchi residenti nella colonia, al punto che, «nelle Antille francesi, il lavoro e la ricchezza erano stai organizzati in modo tale che, a prima vista, sembrava assolutamente impossibile fare a meno dei negri»[538].
L'ostacolo fondamentale all'abolizione della schiavitù giaceva dunque, secondo l'analisi di Cooper, sul contrasto inconciliabile tra la messa in pratica delle idee rivoluzionarie nella colonia e gli interessi materiali di una classe borghese – formata dai «coloni, i ricchi e i mercanti» – che, da una sponda all'altra dell'Atlantico, aveva «troppo da guadagnare dal

535 *Ivi*, p. 67.
536 *Ivi,* p. 60.
537 *Ivi,* p. 45; 126.
538 *Ivi*, p. 14.

vergognoso traffico degli schiavi per voler anche solo considerare la possibilità di sopprimere la schiavitù»[539]. La riduzione della colonia a zona di estrazione di profitto, e degli schiavi a merce indispensabile per moltiplicarlo, ha fatto sì, per Cooper, che i costituenti non fossero in grado di rendersi conto con sufficiente chiarezza che la negazione agli schiavi della libertà di cui investivano loro stessi e il popolo francese – fatto di maschi e proprietari – avrebbe decretato «il fallimento della più grande impresa posta dagli ideali rivoluzionari e la dichiarazione d'impotenza a sopprimere le disuguaglianze razziali negli angoli del mondo lontani», e la vergognosa resa all'«impraticabilità immediata delle teorie più care ai filosofi»[540]. La questione della tensione interna a un concetto di libertà inteso unicamente come difesa della proprietà costituisce dunque la prima chiave di spiegazione adottata da Cooper per dare ragione delle posizioni oscillanti e contraddittorie che la Costituente e la Convenzione Nazionale assumono nei riguardi della schiavitù negli anni tra il 1789 e il 1794, quando il decreto di abolizione della schiavitù in tutte le colonie viene emesso come misura di emergenza per arginare la sanguinosa rivolta degli schiavi, scoppiata a Saint-Domingue il 22 agosto del 1791 in risposta all'inerzia del governo rivoluzionario sulla questione più scottante del problema coloniale.

C'è però un secondo elemento che complica questa tensione, che è quello che entra in gioco nel momento in cui l'«abolizione della schiavitù» chiama in causa «l'angosciante questione dell'uguaglianza tra le razze»[541].
Attraverso uno scrupoloso studio della società coloniale negli anni che precedono lo scoppio della rivoluzione, Cooper espone il quadro di un'organizzazione rigidamente razzista dei rapporti sociali, politici ed economici a Saint-Domingue. Nella struttura della società della colonia francese la razza definisce nel modo più essenziale e determinante la linea che demarca le zone di ripartizione e negazione dei privilegi civili, politici, economici, sociali[542]. Il colore della pelle definisce lo status politico e sociale. Questo dato è reso più che mai evidente dal fatto che la classe proprietaria dei «mulatti» e dei neri liberi, abbastanza numerosa da poter costituire l'«embrione di una futura classe media», è ferocemente disprezzata tanto dai ricchi coloni bianchi, quanto dai *petits blancs* poveri, i quali, spesso senza né arte né parte, dispongono di molti più privilegi sociali degli «uomini di colore» solo per il fatto di essere bianchi[543]. L'ostilità della classe dei bianchi contro i proprietari di colore si concretizza in una serie di provvedimenti legislativi, noti con il nome di *Codes noirs*, mirati a limitarne la libertà di movimento nelle città, le prerogative civili, la partecipazione ai doveri militari, la pratica di certe professioni e mestieri[544]. Se, nei confronti degli schiavi, «era in atto un tentativo costante di mantenere la subordinazione, attraverso la paura, la tortura e la violenza», ai danni degli uomini neri e di colore liberi, allo stesso modo, scrive Cooper, «si commettevano […] tutte le sorte di ingiustizie e di usurpazioni», e a un certo momento la tensione razziale alimentata dai bianchi aveva portato al punto che «si era persino tentato di obbligarli [i neri] a indossare un costume speciale». I matrimoni misti erano inoltre vietati[545]. L'odio razzista dei bianchi

539 *Ivi,* pp. 13-14.
540 *Ivi,* p. 77.
541 *Ivi,* p. 30.
542 *Ivi,* p. 24.
543 *Ivi,* p. 22.
544 *Ivi*, p. 22.
545 *Ivi,* pp. 22-23.

che permeava una società così strutturata era anche alimentato da una fitta e solida trama di «pregiudizi», l'analisi della cui messa in pratica ricorda quella del «pregiudizio razziale» statunitense:

> Non c'era volta in cui si perdesse l'occasione per trattarli [la gente di colore] come nemici. A questi uomini che ancora recavano sulla fronte – per usare le parole di un colono – il marchio della schiavitù, *era necessario ricordare senza sosta la loro origine, schiacciandoli con il disprezzo e l'umiliazione fino a fare a pezzi il loro spirito.* A loro era negato il diritto di legittima difesa contro qualsiasi rappresentante della razza superiore, mentre a questi era garantito il diritto di farsi giustizia senza alcun processo. Un magistrato del Consiglio superiore dell'Isola aveva persino osato proporre di sottrarre loro il diritto di proprietà[546].

Quella di Saint-Domingue è quindi una società in cui la razza è una categoria politica; il colore, una misura del prestigio e della rispettabilità sociale. Il fatto che la razza sia una posizione di potere diventa più che mai evidente in un contesto in cui – a differenza degli Stati Uniti – i neri sono in schiacciante maggioranza numerica rispetto ai bianchi, intenzionati a mantenere l'istituzionalizzazione della propria supremazia politica e sociale proprio per non soccombere alla forza numerica dei neri. Quando «i piantatori» ottengono il diritto di essere rappresentati all'Assemblea Costituente, il loro obiettivo non è solo quello di influenzare il dibattito sulla schiavitù, ma anche di «assicurare a sé stessi il mantenimento della supremazia ingiusta della loro razza su un'altra razza», dal momento che, di fronte al crescente potere della classe proprietaria di colore, essi vivono nel terrore che i suoi componenti rivendichino l'uguaglianza politica, e che, «una volta ottenuta la loro uguaglianza politica» esigano «anche l'uguaglianza sociale» impossessandosi inevitabilmente «di tutto il potere, cacciando i bianchi dall'isola»[547]. L'inferiorità razziale dei neri diventa quindi un argomento centrale della difesa della schiavitù, che è allo stesso tempo funzionale al mantenimento della gerarchia razziale che struttura anche i rapporti tra i liberi.

Quando alcuni rappresentanti degli uomini di colore liberi formano un comitato con il nome di «Colons américains» per rivendicare la loro partecipazione alla Costituente in virtù loro condizione di proprietari, si crea un cortocircuito nel rapporto apparentemente lineare tra abolizione della schiavitù e uguaglianza razziale. I proprietari neri e «mulatti», infatti, mentre criticano gli effetti di un uso della categoria della razza che li taglia fuori dai diritti politici e sociali a cui avrebbero accesso in quanto liberi proprietari, si mostrano più che intenzionati a cooperare, non diversamente dai proprietari bianchi, al mantenimento dell'ordine schiavista, nella misura in cui tra i diritti rivendicati è compreso anche il diritto a possedere schiavi. L'interpretazione che costoro avanzano del concetto di libertà, quindi, non si discosta tanto da quella che impugnano i coloni, quando si oppongono all'abolizione della schiavitù in virtù del fatto che «si sarebbe violata la loro proprietà liberando i negri, che essi [i coloni] avevano acquistato e pagato alla nazione stessa nel rispetto e della garanzia della legge, e lo stesso valeva per la soppressione della tratta»[548]. Nel momento in cui questa interpretazione è fatta valere dai proprietari bianchi, Cooper non manca di rilevare la contraddizione di un concetto di libertà che ammette al suo interno il lavoro schiavo, sia nella misura in cui lo

---

[546] *Ivi,* p. 22.
[547] *Ivi*, p. 89; 42-43.
[548] *Ivi*, p. 125; 45.

schiavo è considerato una proprietà legalmente acquistata e posseduta dai piantatori, sia nella misura in cui è in difesa della proprietà accumulata grazie allo stesso lavoro schiavo che i coloni considerano l'abolizione della schiavitù una vera e propria violazione della loro libertà.

La tesi centrale di Cooper consiste infatti nell'affermare che è nel momento in cui le «idee di giustizia e libertà» fanno irruzione anche nella piantagione e ad appropriarsene sono gli schiavi in persona, che il paradosso che si esprime nella tensione tra libertà, uguaglianza, proprietà e razza è fatto esplodere, ovvero quando la rivendicazione della libertà da parte degli schiavi è fatta coincidere con l'aspirazione a rompere i vincoli giuridici che li hanno trasformati da persone a oggetti di proprietà, anche facendo valere la gerarchia razziale istituzionalizzata dai *Codes Noirs*.
Sono gli schiavi, gli oggetti di proprietà, gli unici in grado, una volta «risvegliati alla coscienza del loro essere persone, e del loro diritto alla libertà», di additare l'«abisso» che si apre «tra teoria e pratica» quando la libertà è ridotta a diritto di proprietà, e quando la proprietà su cui i proprietari intendono far valere i propri diritti è un essere umano[549]. L'operazione politica che soggiace alla scrittura della storia del rapporto tra la Francia rivoluzionaria e la sua colonia più prospera all'altezza di questo momento cruciale della storia della modernità occidentale, quindi, si articola sostanzialmente sul piano del riconoscimento del ruolo storico determinante degli schiavi di Saint-Domingue nel colmare, con l'ottenimento dell'abolizione della schiavitù, il vuoto lasciato tra le parole e i fatti nella Costituzione del 1791.
Quando afferma che la rivoluzione di Saint-Domingue conduce alla vera realizzazione delle «idee di libertà e giustizia», la misura della verità è fissata da Cooper proprio nel lessico politico che si forma nel cuore dell'Illuminismo, nel quale individua le basi teoriche per l'abolizione della schiavitù, attraverso l'elaborazione dell'argomento della sua contrarietà alla «natura»: è proprio dalla Francia, afferma, «che sgorgò il primo barlume di quell'ideale filosofico capace di risvegliare così il mondo intero. Sono stati Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Filangieri e Raynal a tuonare [per primi] con il massimo della forza contro l'odioso traffico»[550]. Sono stati costoro, insomma, ad affermare che chi non vuole riconoscere l'ingiustizia della schiavitù è letteralmente «nemico della società», poiché «non è solo l'ordine morale, ma anche lo stesso ordine economico delle società a essere gravemente danneggiato» dalla «peculiare istituzione», che, in quanto «sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo» ha effetti disastrosi non solo sugli schiavi, ma anche sui proprietari, per una questione di «logica» – dove la logica è quella dei diritti naturali dell'uomo: essendo un «crimine supremo contro l'umanità», afferma Cooper, è «logico e giusto che essa porti sempre in sé stessa il suo castigo»[551]. I protagonisti della Rivoluzione oltreoceano, da Toussaint Louverture, a Jean Jacques Dessalines, a Henri Cristophe, parlano del resto lo stesso lessico politico europeo della libertà e dell'uguaglianza agitato dai rivoluzionari nella madrepatria e dai coloni bianchi intenzionati a escluderli dalla libertà, ed è in questo parallelismo che emerge il vistoso contrasto interno all'interpretazione della «libertà repubblicana», che non emerge solo tra

---

549 *Ivi*, p. 128; 60.
550 *Ivi*, pp. 11-12.
551 12-13. Cfr. K. M. Stampp, *The Peculiar Institution*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 1989.

madrepatria e colonia, ma anche, all'interno della colonia, tra i proprietari e la loro proprietà, gli schiavi[552].

C'è infatti una dimensione ulteriore in cui si manifesta il carattere paradossale di una libertà intesa unicamente come accesso alla proprietà, che è forse ancora più significativa e che sembra sfuggire alla critica di Cooper, che è quella che si fa palese nel momento in cui il problema della proprietà è complicato dalla linea del colore. È qui, nel punto in cui il discorso che fa valere il diritto all'uguaglianza politica sulla base dell'accesso alla proprietà si sdoppia all'altezza della linea segnata dalla differenza della razza, che si rende evidente il paradosso che Cooper non sembra rilevare, e che, come si è visto, è parte integrante della sua interpretazione dell'ideale americano di libertà. Pur celebrando la battaglia degli schiavi come passaggio obbligato per l'abolizione della schiavitù, Cooper giudica tuttavia «il sudore volontario dei lavoratori liberi […] più fecondo del sangue dell'insurrezione», e vede il fine ultimo della liberazione degli schiavi nell'ingresso nel lavoro libero e nell'opportunità di guadagnarsi loro stessi l'accesso alla proprietà.
Così, non si avvede degli "effetti collaterali" del lavoro libero che, fin dagli albori dell'età industriale, hanno iniziato a essere tematizzati dai movimenti operai statunitensi all'interno del discorso polemico sulla «schiavitù del salario», e che lei stessa, in *A Voice from the South*, aveva efficacemente sintetizzato nell'espressione «schiavitù dello stomaco»[553]. Nel 1902, nel discorso ai Quaccheri a New Asbury, Cooper, pur cogliendo nel passaggio dalla schiavitù al lavoro libero «il tempo più arduo» di tutta l'«ardua storia» dei neri in terra statunitense, riconduceva quella durezza interamente agli effetti economici del razzismo subiti dai lavoratori neri, e non metteva in questione il funzionamento e i principi del sistema che li riduceva a «schiavi» del loro «stomaco». Analogamente, continua anche qui a riproporsi il paradosso di un ingresso della libertà che riproduce il dominio, che non è più quello della piantagione ma è quello del salario, che spicca al centro del lodato (da Cooper) programma politico messo a punto da Toussaint Louverture, quando, da generale, prende il titolo di governatore a vita della colonia francese e deve, a questo punto, farsi carico della ricostruzione di una società privata del suo fondamento economico e sociale, la schiavitù.
Lo stesso paradosso si rende visibile, quindi, nel vuoto lasciato dal mancato confronto da parte di Cooper, su questo punto, dell'ex colonia francese con il contesto statunitense, dove si è già visto come la concomitanza tra l'abolizione della schiavitù e il mantenimento delle gerarchie razziali dimostri che il problema non è o non è soltanto la divisione razzista del lavoro, che prima legittima la schiavitù e poi lo sfruttamento dei lavoratori e delle lavoratrici nere, ma la struttura stessa di un sistema intrinsecamente orientato allo sfruttamento, dove il possesso della proprietà continua ad autorizzare il diritto dell'uomo di sfruttare un altro uomo.

2.3 Uguaglianza e razza nella democrazia statunitense

Come previsto dall'uso delle università francesi, al momento della difesa della tesi Cooper deve rispondere a due domande presentatele in anticipo dai commissari, da discutere in sede di difesa. Le due rispettive tracce preparate in vista dell'esame orale ci sono pervenute nella loro traduzione in inglese che lei stessa ne fa all'inizio degli anni Quaranta, per stamparle a

---

552 A. J. Cooper, *L'Attitude,* p. 25.
553 Sulla «schiavitù del salario», cfr. E. Foner, *Storia della libertà americana*, pp. 87-103.

beneficio dei suoi «studenti di storia americana alla Frelinghuysen» e per renderle parte integrante del suo programma di insegnamento[554]. Dei due temi che le viene richiesto di discutere, mentre il primo consiste in una ricapitolazione delle misure legislative emesse negli Stati Uniti in materia di schiavitù dalla Dichiarazione d'Indipendenza in poi, quello più meritevole d'interesse è senz'altro quello sollevato dal commissario Celestin Bouglé, – filosofo e sociologo formato all'École normale supérieure di Parigi e vicino al circolo durkheimiano –, il quale chiede alla candidata di discutere del rapporto tra «concetto di uguaglianza e movimento democratico», prendendo le mosse dal suo *Les idée égalitaires* del 1899[555]. La discussione del tema da parte di Cooper può essere considerata una parte integrante del lavoro di tesi, e in questo senso è utile a illuminarne i collegamenti sottintesi con il contesto statunitense e a leggere in *L'Attitude*, come nella sua critica alla democrazia americana, una critica della modernità politica occidentale che si poggia sull'affermazione che è sullo sfondo dei suoi ideali e dei suoi criteri di legittimazione politico-morale che l'esistenza dell'ordine schiavo o razzista all'interno dell'ordine democratico esprime la sua manifesta contraddizione[556].

Nella sua tesi, Bouglé sosteneva che «la nozione dell'Uguaglianza», insieme a «una generale tendenza a evolvere verso la democrazia», si manifesta solo «in Europa e in America, nei punti in cui le razze latina, germanica e anglosassone hanno sviluppato una certa cultura nota come Civiltà Occidentale»[557]. Il primo punto della discussione è perciò la contestazione dell'asserzione di Bouglé rispetto all'esclusività occidentale della realizzabilità delle «condizioni di uguaglianza». Idea che, secondo Cooper, si basa su un tracciamento arbitrario di «linee fittizie», che dà fondamento alla tesi secondo cui l'autore «considera l'uguaglianza umana un concetto fabbricato dall'uomo stesso, che si produce come risultato naturale delle trasformazioni che hanno interessato le società nordiche»[558].
La fondatezza di questa affermazione, obietta Cooper, può essere smentita facilmente anche soltanto da una sommaria osservazione delle trasformazioni politiche recenti, precedenti al lavoro di Bouglé. Caso esemplare è quello del Giappone che, già nel 1896, nel testo del trattato franco-giapponese era definito «un caso a parte» rispetto agli altri paesi orientali, poiché i principi politici da cui era ispirata la sua costituzione erano riconosciuti come «gli stessi dei più avanzati codici della Vecchia Europa», in particolare per quanto riguardava l'«uguaglianza dei diritti di fronte alla legge tra autoctoni e stranieri», che nel testo della Costituzione Meji del 1889 era «apertamente e formalmente proclamata»[559].
Alla luce di questa prima eccezione alla regola posta da Bouglé, Cooper enuncia la sua teoria, cioè che «il progresso democraticamente inteso è una caratteristica intrinsecamente umana – un'ombra del segno dell'immagine del Creatore», un «qualcosa che canta» [*singing something*] che «distingue il primo uomo dall'ultima scimmia», e che «giustifica la rivendicazione di uguaglianza per diritto di nascita in base alla discendenza da un Padre comune tanto delle

---

554 Cfr. C. Lemert et al. (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper*, p. 270.
555 C. Bouglé, *Les idées égalitaires*. Parigi, Félix Alcan Editeur, 1899.
556 Cfr. su questo L. Ravano, «Introduzione» in L. Ravano (a cura di), *La Rivoluzione haitiana*, pp. 7-12.
557 A. J. Cooper, «Equality of Races and the Democratic Movement» in C. Lemert et al. (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper*, pp. 291-298, p. 291.
558 *Ibid.*
559 *Ivi*, p. 292

razze "avanzate" quanto per quelle "arretrate"»[560]. Per quanto gli «aggressivi usurpatori che affermano con convinzione assoluta "Noi siamo *il popolo*!"» siano animati dalla fede incrollabile che «le idee inerenti al progresso sociale siano state trasmesse per favore divino direttamente ai popoli nordici, come Razza Superiore scelta per dominare la Terra», il corso della storia recente sta già smentendo questa convinzione espressa anche da Bouglé, e ne offrono una prova vivente, per esempio, la Rivoluzione d'Ottobre in Russia e il movimento d'indipendenza dalla corona britannica sorto in India sotto la guida di Gandhi[561]. Non solo non esistono confini spaziali o di razza che limitano l'espansione di un principio politico la cui scintilla è custodita, come una «pulsione cellulare», nella costituzione di ogni uomo in quanto fatto a «immagine di Dio»; ma anche, laddove questo principio, almeno in teoria, è estensivamente applicato e scandisce la struttura politica e il governo delle nazioni che se ne fanno fregio, la sua applicazione continua tuttavia a contenere una serie di scarti rispetto alla sua formulazione teorica[562].

È il caso della nazione a cui Cooper, data la «vastità» e la «vaghezza» dell'argomento, decide di circoscrivere la sua analisi, ovvero gli Stati Uniti, che definisce «una delle pochissime nazioni che portano con sicurezza il sigillo dell'uguaglianza democratica – o meglio, che hanno il privilegio di essere tra le più avanzate a portare la torcia della civiltà per l'illuminazione delle razze "arretrate", ma che, per lo stupore del mondo, fanno mostra di alcuni deplorevoli scarti rispetto alla formula proposta dai filosofi»[563]. Citando per esteso un passaggio di Bouglé in cui questi argomenta che nessuno «oserebbe affermare che in una società moderna data esistano allo stesso tempo due differenti parametri di giustizia», Cooper controbatte che persino negli Stati Uniti, che «si ama dipingere come la culla della democrazia», c'è una «consuetudine» che è molto più potente della legge, al punto da essere in grado di renderla «un pezzo di carta senza valore»[564]. Qui, la pretesa imparzialità del sistema giudiziario è profondamente e strutturalmente condizionata dalle diseguaglianze sociali ed economiche, motivo per cui è noto il detto secondo il quale «"non puoi mettere un milione di dollari in prigione, o liberare un povero diavolo senza sborsare un centesimo, soprattutto se il malcapitato appartiene alla razza oppressa"»:

> In circostanze del genere la Legge, che dal punto di vista astratto è fondata sui Diritti inalienabili dell'Uomo e sull'indistruttibile valore dell'umanità, dell'Uguaglianza si fa allegramente beffe. Il linciaggio o l'esecuzione sommaria da parte di una folla [si consumano impuniti], senza giudice né giuria, e spesso in una maniera atroce e barbara. Dichiarate inizialmente necessarie a contrastare un orribile crimine contro le donne, si sono progressivamente estese ad avere come vittime non solo gli uomini neri, ma anche le donne nere e ragazzini di quindici o quattordici anni d'età […]. Un'infrazione della legge, in certi Stati, è anche il peonaggio (*peonage*), un sistema con cui i penitenziari statali cedono i prigionieri in affitto a proprietari terrieri privati, presso i quali vivono in condizioni peggiori della schiavitù e vengono sfruttati senza possibilità di rimedio[565].

---

560 *Ivi,* p. 293.
561 *Ibid.*
562 *Ivi,* pp.292-293.
563 *Ivi,* p. 292.
564 *Ivi*, p. 293
565 *Ivi,* p. 294.

Curiosamente, Cooper, considera linciaggio e peonaggio delle «escrescenze» sviluppatesi inconsultamente sul «corpo politico», una «macchia sullo stemma che causa vergogna e imbarazzo ai patrioti intelligenti di tutte le sezioni di un paese democratico»; insomma, residui di un'antica barbarie alla cui «estinzione», ormai, i «veri amanti del progresso» confidano di assistere presto, dato il loro recente diradarsi[566]. Invece, l'architettura giuridica che sostiene la segregazione dell'educazione, dei servizi pubblici e in generale delle «risorse per lo svago e il miglioramento intellettuale» si pone in un'inaccettabile e «vergognosa contraddizione con la legge fondamentale» della nazione[567]. Stabilendo un parallelo implicito tra l'ipocrisia dei rivoluzionari avversi all'abolizione della schiavitù nelle colonie e la tendenza dei bianchi statunitensi a riconoscere ai neri il principio di «uguaglianza» solo a patto che stiano «separati» da loro, Cooper afferma che «è un fatto curioso che, nazioni che si definiscono cristiane sotto il vessillo del Principe della Pace, che hanno dedicato espressamente sé stesse al progresso della civiltà, orgogliosamente sotto il nome di civiltà cristiane, e nazioni che adorano i principi della democrazia, dell'uguaglianza, della fraternità» vengano meno ai loro principi «non appena la questione del colore si presenta ai loro occhi»[568].

Quando dice che, oggi, il fatto che «la razza bianca è ferocemente affamata del Mondo Unico» è il solo motivo per cui disegna linee di inclusione ed esclusione nel concetto di uguaglianza, Cooper affonda anche un colpo di sarcasmo contro il dibattuto tema della mescolanza tra razze – di cui Bouglé agita lo spettro come spauracchio contro l'uguaglianza razziale –, affermando che «le affinità e le unioni umane sono un affare che riguarda il libero arbitrio individuale», e che i neri sono «abbastanza intelligenti da viaggiare sugli stessi autobus» dei bianchi senza lanciarsi «gli uni nelle braccia degli altri per dare alla luce una progenie bastarda»[569]. Coloro che sostengono il contrario tessono un'immagine fittizia della realtà per mantenere intatto il proprio potere. Contrariamente a quanto argomenta Bouglé, Cooper asserisce quindi che «il concetto di Uguaglianza» non conosce distinzioni razziali, non «opera in questo o in quel luogo, né sulla base di questa o quella forma del cranio, di questa o quella teoria della civilizzazione»; al contrario, la sua «applicazione […], in quanto genuino prodotto dell'idea del valore intrinseco dell'individuo, che deriva a sua volta dal valore essenziale dell'umanità, deve essere, prima di tutto e fuori da ogni discussione, universale»[570]. Recuperando la tesi del nesso tra eterogeneità razziale e libertà universale articolato nella discussione del rapporto tra differenza razziale e uguaglianza democratica in *A Voice*, Cooper ribadisce che «l'idea dell'uguaglianza universale è il risultato dell'equilibrio finale di tutte le forze umane nel mondo intero»; equilibrio che la «cosiddetta civiltà occidentale» ha conseguito solo parzialmente[571]. L'instaurazione della legge della «reciprocità universale» come norma assoluta e univoca nei rapporti tra individui e tra le razze costituisce la chiave di realizzazione della «vera uguaglianza», che si distingue dall'«equilibrio della giungla dove uno concede l'uguaglianza a un altro solo quando non può più distruggerlo o sfruttarlo», per

566 *Ibid.*
567 *Ibid.*
568 *Ibid.*
569 *Ivi,* pp. 295-296.
570 *Ivi,* p. 297.
571 *Ibid.*

il suo riconoscimento spontaneo a tutti gli individui in quanto esseri umani, figli dello stesso Padre[572].

Cooper sostiene quindi che, nel processo di affermazione della «vera uguaglianza» così come l'ha appena definita, il «fratello nero» possa dare una lezione vitale alla «cosiddetta civiltà occidentale» a proposito del nucleo fondamentale di tale uguaglianza, ovvero che «le differenze tra gli uomini, tra le razze dotate di un diverso pigmento nelle cellule epidermiche, arricciatura dei capelli e colore degli occhi, lunghezza e larghezza del cranio e angolo facciale non sono ostacoli al compimento del destino di ciascuna», poiché tali differenze «indicano precisamente il contributo provvidenziale a quell'eterogeneità che costituisce l'esame finale della nostra civiltà, cioè il raggiungimento dell'armonia nella varietà»[573].

Con questa considerazione, mette all'opera una logica non dissimile da quella in cui, in *A Voice from the South,* aveva individuato nelle donne nere la prima linea dell'evoluzione, della civilizzazione e dell'inveramento della «vera universalità» in quanto elementi più «deboli» della società, ed è espressamente la stessa logica con cui in passato ha accostato i neri statunitensi ai «miti» e ai «piccoli» a cui Cristo ha aperto le porte del «Regno dei Cieli» («siamo noi i miti!»)[574]. E che continua a emergere anche negli anni successivi, come in un articolo del 1932, in cui, condannando un fatto di cronaca che aveva per vittima una donna nera, scriverà che la «misera e disprezzata Madre nera di una delle tante vittime di violenza di gruppo o di stupro» costituisce «ancora l'elemento più debole e incoerente di questa sedicente democrazia», e in quanto tale può «funzionare da test e unità di misura per calcolare la profondità e la sincerità dei principi che essa professa di incarnare»[575].

Tuttavia, lo scoppio della Seconda guerra mondiale, come si vedrà, segna una dissoluzione della parzialità che, ancora negli anni Trenta, Cooper continua a individuare nella direzione indicata polemicamente dalla parola della Donna Nera del Sud. La parzialità si dissolve in favore dell'uniformazione di ogni differenza nella compattezza di un fronte nazionale unito contro gli spettri dell'hitlerismo e dello stalinismo che minacciano la sopravvivenza del modello democratico, di cui negli Stati Uniti Cooper scorge, con convinzione crescente, l'unica garanzia di protezione, a patto che ogni critica alle contraddizioni del sistema politico statunitense – come il razzismo, come il sessismo – ceda il passo alla resa a una fede cieca nell'ideale americano, unico baluardo della civiltà superstite contro l'infuriare della "barbarie" a cui il dilagare globale della guerra apre le porte.

---

572 La traduzione di queste annotazioni è aggiornata all'anno di stampa, il 1945, e infatti qui Cooper fa riferimento all'uso ideologico del «vessillo» della democrazia nel contesto della guerra, dove esso, come dimostra il lancio dell'attacco atomico statunitense in Giappone proprio nel 1945, è «portato dall'uomo o dalla nazione che escogita il più strabiliante progetto di distruzione», cit. in *ivi,* p. 298.

573 *Ibid.*

574 *Ibid.*

575 A. J. Cooper, «Anna J. Cooper Makes Comment on the Lindbergh Kidnapping Affair» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 290-292, pp. 290-291. Il commento di Cooper è pubblicato in data incerta sotto forma di articolo sul «Washington Tribune».

3. Partecipazione e critica. Identità afroamericana tra antagonismo e appartenenza

3.1 *Il fattore più stabile e affidabile dell'industria americana*

Nel discorso tenuto davanti alla Society of Friends a New Asbury nel 1902, Cooper afferma che la sfida del secolo, per gli Stati Uniti, consiste nel convincersi che «il Negro, in quanto uomo, "possiede certi diritti inalienabili, quali la vita, la libertà, la ricerca della felicità e il diritto di crescere, svilupparsi e usare la sua ragione"»[576]. È in questo senso che definisce la «questione Negra» una questione che riguarda non solo l'«uomo bianco», ma l'«umanità» intera: perché si tratta di assistere all'epocale maturazione della consapevolezza, che per mezzo della parola di Cristo è incuneata embrionalmente nello stesso atto di nascita della civiltà statunitense, che la categoria politica e teologica dell'umanità implica la considerazione di tutti gli esseri umani come figli di Dio, a prescindere dal colore della loro pelle, e il riconoscimento che non c'è appartenenza razziale che giustifichi il dominio di un uomo su un altro.

Nel corso di tutta la metà del Ventesimo secolo, il discorso di Cooper sul rapporto tra razzismo e democrazia – che continua a essere onnipresente come problema centrale nella sua attività di insegnante, di intellettuale, di storica e di militante –, come denuncia dell'inadempienza degli Stati Uniti razzisti ai principi cristiani e democratici, si accompagna a un significativo slittamento verso una sfumatura più specifica, che la vede ritrascrivere quel discorso nei termini del rapporto tra popolo e nazione. Ovvero, nei termini della contraddizione che c'è tra la piena appartenenza del popolo nero alla nazione statunitense per storia, educazione e cultura, e la sua esclusione dalla cittadinanza unicamente sulla base del colore della pelle.

A partire dall'inizio del Novecento, Cooper inizia a pensare, con determinazione sempre maggiore, che tutti gli sforzi dell'élite della razza (coloro che Du Bois avrebbe chiamato i «decimi con talento») debbano essere volti a influenzare l'opinione nazionale sull'autenticità dell'identità statunitense degli afroamericani, e a convincerla della loro fedeltà a essa; a ribadire, insomma, che il nero è «il più americano degli americani», che «lui stesso non riconosce altra civiltà se non quella che l'America ha da offrirgli» e che la sua «più nobile aspirazione è sempre stata di servire lei, la corona della sua gloria, e di morire per essa»[577]. Prova evidente ne è, di nuovo, che «il suo lavoro ha costruito l'America», e tuttora, grazie alla disciplina che la schiavitù ha inscritto nel corpo dei suoi padri, continua a essere «un lavoratore paziente e docile», costituendo così il «fattore più stabile e affidabile dell'odierna industria americana», e la migliore difesa contro il dilagare di ogni «radicalismo»[578]. Il suo «sangue» è sangue americano, e che il progresso della nazione sia il frutto materiale della sua fatica e della sua costanza deve essere riconosciuto come un fatto storico inopinabile[579]. Più che in termini di un risarcimento, questo riconoscimento deve riguardare la sua appartenenza

---

576 A. J. Cooper, «Ethics», p. 183.

577 A. J. Cooper, «Ethics», pp. 185; 189. Cfr. W. E. B. Du Bois, «The Talented Tenth» in B. T. Washington (a cura di), *The Negro Problem. A Series of Articles by Representative American Negroes of To-day. Contributions by Booker T. Washington, W.E.B. Dubois, P.L. Dunbar, C.W. Chesnutt, and Others.* New York, James Pott & Company, 1903.

578 *Ivi,* p. 184. Cfr. J. Bryce, *The American Commonwealth.* Londra, Macmillan, 1888.

579 A. J. Cooper, «Ethics», p. 184.

alla comunità nazionale, che è continuamente calpestata e screditata da un potere razzista che si esercita su tutti i livelli della vita pubblica e privata degli individui neri. È il suo fondamentale ruolo nella storia statunitense, che fa sì che la «trama nazionale» sia «incompleta senza il filo africano che brilla e increspa attraverso di essa fin dall'inizio», che è legittimo «sperare che le migliori possibilità che l'America promette ne prefigurino anche la fine della lotta [del nero] e il successo nel raggiungimento della piena evoluzione della sua civiltà»[580]. Qui, come già in passato, l'uso che Cooper fa del lessico evoluzionista mette in atto il rovesciamento della retorica sull'arretratezza evolutiva dei neri e punta il dito sugli ostacoli che la società razzista pone al loro progresso, allo stesso tempo augurandosi che il nero abbia pari accesso dei bianchi alla lotta per la sopravvivenza, il cui esito decide l'evoluzione di una civiltà, quella afroamericana, che è strettamente intrecciato al destino della civiltà statunitense nella sua totalità.

L'esclusione dei neri statunitensi dal godimento di tutte le possibilità che, al momento, sono privilegio dell'uomo bianco continua a essere legittimata da un pregiudizio comune, sintetizzato alla perfezione da un'osservazione di James Bryce, ambasciatore britannico negli Stati Uniti, del cui *American Commonwealth* Cooper cita un passaggio dove egli afferma che la «massa di Negri al Sud» è un «elemento alieno, mai assorbito e mai assorbibile» nella società, e rappresenta così l'«unica eccezione in una popolazione altrimenti omogenea»[581]. L'errore di Bryce – e dei bianchi statunitensi –, secondo la critica di Cooper, risiede nel considerare la razza come unico criterio di omogeneità o eterogeneità sociale e nazionale, e per questo vede bianchi e neri come due blocchi ciascuno in sé omogeneo, dove le differenze interne a ciascuna razza si perdono nell'indifferenza del colore: i bianchi sono tutti lavoratori onesti e padri, mariti e fratelli virtuosi; i neri sono tutti traditori, infidi, pigri, criminali. Delle ragioni di questo pregiudizio, «la spiegazione è ovvia», dice Cooper, e risiede nel fatto che «in America la divisione sociale si dà esclusivamente lungo la linea del colore»[582]. È la segregazione che omogeneizza: è perché tutti i neri senza distinzioni di classe, di intelligenza e di talento viaggiano nelle carrozze di Jim Crow, mangiano in locali separati e si siedono in fondo agli autobus che «gli studiosi della società americana come Bryce […] non vedono né sospettano mai l'esistenza di uomini e donne di colore dotati di intelligenza, ambizioni e ingegno in questo sistema sociale»[583].
Il fatto che la struttura segregata della società faccia sì che le divisioni sociali in America si articolino esclusivamente lungo la linea del colore nasconde la verità che si cela al di sotto delle parole di Bryce, ovvero il fatto neri sono poveri perché sono neri, non perché sono indolenti o perché mancano loro le opportunità. Cooper lo sosteneva anche nel 1892, quando scriveva in «What Are We Worth?» che, mentre la marginalità economica dei neri «può essere almeno parzialmente attribuita alla durezza delle condizioni della vita e del lavoro», nel caso dei bianchi la «povertà» non si può che ricondurre esclusivamente alla «stagnazione – all'immobilità morale, mentale e fisica»[584]. Dentro questo ragionamento va letta

---

580 *Ivi,* p. 185.
581 *Ibid.*
582 *Ivi*, p. 186.
583 *Ivi,* p. 186.
584 A. J. Cooper, «Worth», p.135.

l'affermazione che «non possiamo disegnare linee dove Egli non ne riconosce nessuna»[585]. Le linee non le disegna Dio, non sono inscritte nel dato naturale del colore della pelle; bensì, dovrebbero essere gli individui a poter dimostrare il loro valore e dare prova di trovarsi nella posizione sociale in cui meritano di trovarsi, a prescindere dalla razza a cui appartengono[586]. Per la «razza degli schiavi», in particolare, gli Stati Uniti, in quanto «terra della loro schiavitù», non possono non rappresentare la «terra promessa», l'unica in cui «giacciono i semi della promessa per la loro liberazione definitiva e per il loro sviluppo»[587]. Alla luce del nesso indissolubile tra la storia afroamericana e la storia statunitense, il vero elemento «inassorbibile» non è la presenza nera in una nazione altrimenti «omogenea», bensì la macchia che sporca la «coscienza» stessa dell'«America», rappresentata dal finora insoluto «problema Negro», che continuerà a rappresentare uno strappo irreparabile nel tessuto nazionale finché non si prende atto della sua completa appartenenza alla sua storia e al suo progresso, e con essa il fatto che la «cittadinanza» dei neri è, per questo, «fuori discussione»[588].

La posizione di Cooper a questo riguardo rimane salda e assume derive gradualmente sempre più conservatrici e nazionaliste tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta, spesso in polemica con un discorso politico che emerge con la nascita di un nuovo movimento culturale nero che vede la luce nel quartiere afroamericano di Harlem a New York City, da cui prende simbolicamente il nome di Harlem Renaissance. Questo movimento nasce dalla convinzione, che accomuna i suoi fondatori, che sia giunto il momento di inaugurare un'epoca in cui i neri statunitensi sappiano autodeterminarsi rispetto all'oppressione che al momento definisce e determina la totalità della loro identità, riducendoli a «problema»; quando si tratta di neri, infatti, essi affermano polemicamente, a presentarsi alla conoscenza della «mentalità comune» è il «problema Negro» e non il «Negro» in quanto tale[589]. Nel 1925 lo scrittore afroamericano Alain Locke pubblica un'antologia degli scritti che reputa i più significativi degli artisti, dei poeti, degli intellettuali e degli scrittori che partecipano a questo dibattito culturale, e la intitola *The New Negro*, sostenendo, nella prefazione, che il «nuovo Negro» sarà il prodotto della riappropriazione, da parte dei neri negli Stati Uniti, di un'identità, di un sapere e di una cultura distintamente afroamericane contro la presente dissoluzione della loro identità nel negativo rifiutato e disprezzato della razza bianca[590].

Locke e gli autori presenti nell'antologia esprimono, in quello che è considerato il manifesto politico e intellettuale del movimento, la tensione programmatica a servirsi del mezzo artistico per promuovere il recupero dell'orgoglio e del comune senso di appartenenza alla razza, dove la razza diventa un oggetto e uno strumento di affermazione politica e di «autodeterminazione» che mette i nuovi neri sullo «stesso piano dei nascenti movimenti di espressione popolare e autodeterminazione che stanno svolgendo un ruolo creativo importante nel mondo attuale»; in questo senso Alain Locke dice che «Harlem è destinata a

---

585 A. J. Cooper, «Ethics», p. 186.
586 *Ivi,* p. 187.
587 *Ivi,* pp. 184; 186.
588 *Ivi,* p.188.
589 A. Locke, «Forword», in A. Locke (a cura di), *The New Negro. An Interpretation*. New York, Albert & Charles Boni, 1925, p. xiv.
590 *Ivi,* pp. xii-xvii.

giocare per il Nuovo Negro lo stesso ruolo che hanno avuto Dublino per la nuova Irlanda o Praga per la nuova Cecoslovacchia»[591].

3.2 *Il popolo nero non è né empio né antiamericano*

«Io non sono un "nuovo Negro"», scrive Cooper a commento della pubblicazione del testo curato da Locke[592]. La sua avversione nei confronti di quella che chiama la «moda dei nuovi negri» non è di immediata comprensione, visto che i discorsi che quest'ultima articola intorno al rapporto tra affermazione del valore peculiarità dell'identità afroamericana e liberazione dal razzismo sembrano rispecchiare la riflessione, iniziata in *A Voice from the South*, sull'importanza del tema della rappresentazione e dell'autorappresentazione – in altre parole: della «voce» – nella partecipazione strategica dei neri al dibattito sul «problema della razza». Il problema, per lei, si articola intorno a due questioni.
Una riguarda la postura antagonista e conflittuale che il nuovo movimento associa al progetto della riappropriazione delle radici dell'identità culturale nera, nella misura in cui si pone in netta polemica non solo con la sussunzione della cultura nera nella cultura statunitense, ma con la cultura statunitense stessa: per dirla con le parole di Locke, la figura del «Nuovo Negro» simboleggia un «rinnovato spirito razziale che, con consapevolezza e orgoglio, intende marcare la sua differenza», e che dal punto di vista artistico intende farlo esprimendo la propria realtà contro le rappresentazioni caricaturali partorite in serie dalla cultura razzista fin dall'epoca della schiavitù[593]. Dal punto di vista di Cooper, il nuovo nero, con la sua ossessione per l'«espressione di sé» e per la propria «differenza», a forza di insistere nel far valere l'orgoglio razziale come un marchio politico di ribellione e di glorioso esilio da una nazione che disprezza, rischia di esacerbare il razzismo, il pregiudizio e la diffidenza degli americani bianchi, e di alzare a dismisura l'asticella della tensione razziale creando un «panico da bombardamento imminente»[594]. L'avversione che lei esprime per le posizioni veicolate dalla cultura del *New Negro* è diretta contro la rivendicazione, a gran voce, di una differenza e di una contrapposizione con il resto del popolo americano che non ha nulla a che fare con i più intimi desideri della maggior parte dei neri statunitensi:

> La verità è che ci sono circa 12 milioni di persone come me, nate con la cittadinanza americana, che amano il loro Paese con un affetto traboccante, sentimentale – persino patetico, se volete! –; persone che, come me, desiderano e si sforzano di lavorare al meglio delle loro capacità per questa loro terra natìa, esattamente con la stessa sincerità e dedizione di chi sa di essere eletto da Dio. Questi ultimi arrossiscono imbarazzati ogni volta che si dice "Noi, il popolo" e affermano (non sempre sottovoce) NOI siamo IL POPOLO[595]!

Ecco quindi la seconda questione, che anticipa il paradosso contenuto nello scivolamento della sua visione del rapporto tra popolo e nazione, o per dirla in altre parole, tra parzialità e universalità, verso l'abbandono dell'insistenza sulla differenza marcata dallo sguardo della Donna Nera, in direzione del sostegno di una prospettiva radicalmente integrazionista e nazionalista della relazione tra popolo nero e nazione americana, che si verifica nel momento

591 A. Locke, «The New Negro» in *ivi,* p. 6.
592 A. J. Cooper, «The 14th Amendment. A Confession of Faith», pp. 293-295, p. 293.
593 A. Locke, «Forward», p. xv.
594 A. J. Cooper, «14th Amendment», p. 294.
595 *Ivi,* p. 295.

in cui, come preannunciato, l'ingresso degli Stati Uniti nella Seconda guerra mondiale rende necessaria, per Cooper, la rinuncia da parte degli uomini e delle donne nere a segnare qualsivoglia differenza polemica rispetto al costrutto ideologico di un corpo nazionale unito e privo di «scismi» per affrontare un nemico che si colloca integralmente al di fuori dei confini nazionali. Il paradosso che sorge nella prospettiva di Cooper si attesta all'altezza della tensione che si innesca tra il riconoscimento, da una parte, che, benché il movimento intellettuale e politico noto con il nome di Harlem Renaissance muova dalla medesima premessa che fonda il discorso polemico di *A Voice from the South* sull'unità impossibile del corpo politico e, quindi, sulla sua irrappresentabilità unitaria, la critica che mette in campo non solo cade del paradosso della pretesa di rappresentare univocamente un «popolo nero» unanime e indifferenziato, riproducendo l'impostura della rappresentanza universale che critica nella retorica politica statunitense; la tensione, quindi, tra il riconoscimento di questa contraddizione e l'invocazione, tuttavia, di un'unità necessaria interna al «popolo americano», in cui Cooper individua il sito dell'identificazione necessaria del popolo nero come canale indispensabile per la piena partecipazione all'ideale democratico statunitense. Per rafforzare l'affermazione dell'identificazione del nero non con un fantomatico «popolo nero», ma con il popolo americano, Cooper traccia una genealogia della propria identità di cittadina afroamericana come il frutto del sangue dei «nativi» della nazione: il sangue dei pellegrini approdati sul suolo americano sulla «Mayflower nel 1620» da parte di padre, e il sangue degli africani sbarcati «un anno prima, su quel fatidico mercantile olandese» da parte di madre, la rendono un'«americana purosangue»[596]. Come lei, quindi, ogni individuo afroamericano è parte integrante della nazione, e non ha nessuna differenza da rivendicare, ma solo devozione e riconoscenza alla Terra dei Liberi, con tutte le sue contraddizioni:

> Con una visione chiara della sua imperfezione umana e dei suoi difetti, canto "America" e lo faccio con tutta la convinzione che mi è possibile, perché so che è mio dovere e mio privilegio votarmi con tutte le mie capacità, alla stregua dei più grandi, a far sì che la verità superi l'errore, che la giustizia prevalga sulla corruzione, e che la rettitudine, che sola eleva una nazione, trionfi su tutte le schiere del male[597].

Le schiere del male sono evidentemente rappresentate, in questo caso, anche dall'immagine conflittuale, sovversiva e sfidante del *New Negro* e dalla sua pretesa arrogante di rappresentare «il più fedele ritratto sociale» della vita dei neri statunitensi[598]. A essere bersaglio della polemica di Cooper è infatti anche la postura letteraria diffusa dal movimento intellettuale sviluppatosi intorno al progetto di Alain Locke, che critica esplicitamente, in particolare, nella persona del poeta Langston Hughes, il quale, come altri, fa del centro della sua poetica il ritratto delle contraddizioni e della miseria della vita dei neri statunitensi con l'intento di riappropriarsene contro le caricaturali rappresentazioni razziste. Hughes gode, negli anni della pubblicazione dell'opera di Locke – nella quale sono inclusi alcuni dei suoi versi –, di un'enorme notorietà, ed è acclamato dalla stampa come «*il* giovane poeta negro», cosa che Cooper ha di certo in mente quando critica il principio, che questa precisazione razziale suggerisce, che la sua arte debba in qualche modo essere considerata espressione di un universale soggetto nero, che debba essere ascoltata come se parlasse per tutti e in nome di

---

596 *Ibid.*
597 *Ibid.*
598 A. Locke, «Forward» in A. Locke (a cura di), *The New Negro. An Interpretation*, p. xii.

tutti i neri. Oggetto della polemica di Cooper è una poesia, pubblicata sulla rivista «Washington Tribune», intitolata *To Midnight Nana at Leroy's*, che offre il ritratto in versi della danza disinibita di una donna nera in un music club di New York, scandito da un ritornello malinconico che sentenzia che «nessun uomo perbene» vorrebbe essere il «compagno» di quella «ragazza che non conosce vergogna»[599]. Cooper si mostra scandalizzata dalla scelta della rivista di pubblicare versi che comunicano un «ideale letteralmente opposto» da quello che di consueto gli editori sono «così abili a difendere», lasciando che il lettore sia costretto a vedere il «ritratto nauseabondo di una prostituta di colore» che «sculetta e si dimena» nella stessa pagina della «lettura per bambini»[600]. Hughes è da criticare per questo, perché l'«arte» e la «letteratura» rappresentano «il grido elementare» e «lo slancio originario» del «cuore del carattere di un popolo»; allora, la presa del sopravvento, nella letteratura afroamericana, della versione più disperata, caricaturale e torbida della vita nera pone il rischio che essa sia presa per una rappresentazione universale della donna e dell'uomo afroamericano, diventando così materiale di una «propaganda viziosa e perniciosa»[601]:

> Sono profondamente in disaccordo con il fatto che ultimamente si preferisca mettere in mostra immagini del degrado e della miseria, a discapito di tutti gli esempi edificanti e ispiratori del presente – esempi che sono altrettanto veritieri, altrettanto umanamente coinvolgenti e altrettanto accettabili dal punto di vista artistico[602].

Cooper adduce la tendenza letteraria che sta prendendo forma all'orizzonte del panorama culturale che fiorisce ad Harlem, e che si esprime nel raffigurare, con il pretesto di mettere in scena gli aspetti più crudi, brutali e anticonvenzionali della loro esistenza, solo gli spaccati più disperati della vita dei neri, a una «maledizione» che tipicamente attanaglia «le minoranze». Questa maledizione, nel caso dei neri, è l'oppressione razziale, che li obbliga a rinnegare, «per paura», i «propri valori», a esitare a «dare voce alle proprie convinzioni più profonde» e a «sottomettersi passivamente alle valutazioni e alle caratterizzazioni di sé stessi, così come sono tramandate da una maggioranza dominante tutt'altro che libera da pregiudizi». Se coloro che mettono in scena con ostentato orgoglio gli stessi esempi di degrado che vengono esibiti nel discorso razzista per stringere la morsa dell'esclusione e della segregazione razziale credono di trovare in questo orgoglio la strada della liberazione, non fanno in realtà che confermare i pregiudizi che tengono la macchina della loro oppressione oliata e funzionante. E dimostrano, anziché spirito di «autodeterminazione», un'attitudine «passiva» ad assecondare il pregiudizio e a rinunciare a ogni tentativo di elevazione. Questa tendenza, dice Cooper, ha i suoi effetti «più dannosi […] nella letteratura e nell'arte, e in ciò che ne riflette

---

599 La poesia è contenuta nella raccolta L. Hughes, *The Weary Blues*. New York, Alfred A. Knopf, 1926. Qui il testo integrale: «Strut and wiggle, / Shameless gal. / Wouldn't no good fellow / Be your pal. / Hear dat music… / Jungle night. / Hear dat music… / And the moon was white. / Sing your Blues song, / Pretty baby. / You want lovin' / And you don't mean maybe. / Jungle lover. . . . / Night black boy… / two against the moon / And the moon was joy. / Strut and wiggle, / Shameless Nan. / Wouldn't no good fellow / Be your man».

600 A. J. Cooper, «Dr. Cooper Doesn't Like the Hughes Poem» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 279-280, p. 280.

601 *Ivi,* pp. 279-280.

602 *Ivi,* p. 280; A. J. Cooper, «Freedom of the Press and Negro Public Opinion», in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper,* pp. 343-347, p. 344.

l'immagine, cioè il pubblico e la stampa»[603]. Un simile discorso si ripresenta nel caso del commento espresso, anni dopo, a proposito di un'altra poesia di Langston Hughes, *Goodbye Christ*. La poesia, volutamente provocatoria e blasfema, è un «addio a Cristo», di cui l'autore decreta il definitivo tramonto nella storia del mondo, per lasciare il posto al «nuovo Dio», di cui l'umanità esige la rapida venuta – un «uomo in carne e ossa, di nome Marx Comunista Lenin Contadino Stalin Operaio – IO!» [604]. Inorridita, Cooper sentenzia:

> Una minoranza debole come la nostra non può assolutamente permettersi lo stigma di una leadership non collaudata. Il popolo nero non è né empio né antiamericano. Come razza, il nero è mentalmente e temperamentalmente incapace di deridere le cose sacre. Il signor Hughes parla solo per sé stesso e, sebbene non desideriamo limitare la sua libertà di parola e di scrittura, insistiamo con grande fermezza che sia solo sulla sua testa devota che devono ricadere non solo l'onore, ma anche la responsabilità che gli deriva dal suo particolare genio[605].

Langston Hughes è un bersaglio particolarmente emblematico per i rancori di Cooper, che in questa fase si catalizzano, con significativa intensità, contro la formazione di una corrente marxista nel mondo della militanza radicale nera, in cui è coinvolto anche Du Bois e a cui lo stesso Hughes prende entusiasticamente parte in qualità di presidente di un'organizzazione di ispirazione marxista chiamata The League of Struggle for Negro Rights, oltre a essere attivamente presente in diverse iniziative del Partito Comunista negli anni Trenta[606]. In linea con la dichiarata missione di mostrarsi sempre e comunque fedele alle istituzioni statunitensi, che rappresentano l'incarnazione della democrazia a cui ha giurato un'indefettibile lealtà, e in reazione al diffondersi delle teorie marxiste nell'ambiente radicale nero, negli anni Trenta

---

[603] A. J. Cooper, «Freedom», p. 343.

[604] La poesia di Hughes è pubblicata per la prima volta su «The Negro Worker», un giornale affiliate al Comintern, nel 1932: «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, /The popes and the preachers've/Made too much money from it./They've sold you to too many / Kings, generals, robbers, and killers —/Even to the Tzar and the Cossacks,/Even to Rockefeller's Church,/Even to THE SATURDAY EVENING POST./You ain't no good no more./They've pawned you/Till you've done wore out. / 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 — / I said, ME!/Go ahead on 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./And step on the gas, Christ!/Move! / Don't be so slow about movin'!/The world is mine from now on —/And nobody's gonna sell ME/To a king, or a general,/Or a millionaire».

[605] A. J. Cooper, «Freedom», pp. 345-346.

[606] Cfr. J. E. Smethurst, «Introduction. Of the Coming of the New Red Negro» in J. E. Smethurst, *The New Red Negro. The Literary Left and African American Poetry, 1930-1946*. New York, Oxford University Press, 1999, pp. 3-16, p. 4. Sulla partecipazione di Hughes al movimento di appropriazione della prospettiva marxista da parte della tradizione radicale nera a cavallo tra le due guerre mondiali, cfr. anche A. Dawahare, *Nationalism, Marxism, and African American Literature between the Wars*, University Press of Mississippi, 2002, e in particolare, su Langston Hughes, il capitolo «Langston Hughes's Radical Poetry and the 'End of Race.'». Sull'avvicinamento di Du Bois al socialismo, Cfr. S. Mezzadra, «Introduzione» in W. E. B. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, S. Mezzadra (a cura di). Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 7-105; E. Carson et al. (a cura di), *Socialism and Democracy in W.E.B. Du Bois's Life, Thought, and Legacy*. Londra, Taylor & Francis, 2020; C. J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005, pp. 185-241.

Cooper interviene di frequente nel dibattito pubblico con scritti che reiterano il tema già battuto dell'attacco al comunismo, al socialismo e all'anarchismo – tra i quali non sembra operare particolari distinzioni –, qui con lo specifico intento polemico di classificare le soluzioni che propongono al problema delle diseguaglianze di razza e di classe come demagogiche e illusorie. Per esempio, si rivolge a un «noto autore» di cui non specifica il nome, il quale avrebbe recentemente criticato con durezza la divisione sociale tra «le "classi privilegiate"» e la «gente comune» e l'abisso tra le opportunità a cui hanno rispettivamente accesso in base alla loro proprietà (o alla privazione di essa)[607]. Cooper replica che questo tipo di considerazioni, politicizzando la categoria della «classe», compiono pericolose «generalizzazioni», perché tracciano una linea di demarcazione grossolana tra amici e nemici sulla base della loro posizione sociale che non fa che creare ostilità e disordine nei rapporti sociali. Tra le fila del presunto nemico, afferma infatti Cooper, ovvero tra «gli uomini molto ricchi», esiste un numero non indifferente dei «più assidui lavoratori della società», che altri non sono che coloro che «portano il fardello» di trainare, con il loro contributo alla produttività nazionale, la «carrozza» dei disoccupati, dei poveri e dei nullatenenti. La «ricchezza», altresì, quando (spesso) si accompagna alla «filantropia», «ha fatto di più per il mondo – sconfiggere malattie, diffondere conoscenza e dare alla razza umana un'opportunità migliore e più luminosa nella lotta per l'esistenza – di quanto possano prefigurare i sogni più rosei dei comunisti, che si riducono al folle piano di spodestare i capaci e dare il comando a una moltitudine urlante»[608]. A fronte della constatazione che «colui a cui i privilegi sono negati non deve rimanere senza voce», che «l'espressione di sé», in una società in cui i requisiti democratici di «un'amministrazione equa e imparziale della legge» e della garanzia del «pari accesso alla ricerca della felicità» sono ancora lontani dall'essere pienamente realizzati, Cooper continua a insistere sulla convinzione che il loro conseguimento non può in alcun modo essere «assicurato e implementato da dinamiche di odio e antagonismo, o attraverso l'abrogazione dei vincoli sociali e il disprezzo dei diritti già acquisiti»[609]. In questo senso, «l'anarchia non ha assolutamente nulla da offrire ai poveri e agli emarginati sociali», perché alla legge dello sfruttamento non ha altra «legge» da opporre se non quella della «giungla», non facendo che sostituire con la «guerriglia egoista e disorganizzata» l'«egoismo disciplinato e regolato», che costituisce in realtà la migliore configurazione possibile dei rapporti economici e sociali in un contesto in cui, è necessario prenderne realisticamente atto, gli «interessi» che muovono gli individui a perseguire la loro «felicità» sono, e saranno sempre, «egoistici»[610]. Continua a essere presente, in queste considerazioni, una tensione costante tra la resa a un sistema basato sull'assolutizzazione dell'individuo e della tutela della sua proprietà e la fede sempre salda nell'interpretazione della regola cristiana della reciprocità universale – combinata con il discorso evoluzionista – come realizzazione più alta dell'ideale democratico di libertà; nella condanna, insomma, dello «sfruttamento», inteso come «la quintessenza, la somma totale di tutti i più mostruosi, odiosi e blasfemi crimini di tutto l'universo»[611]. Cooper non cessa di esprimere la lucida consapevolezza delle molteplici forme in cui lo sfruttamento

---

607 A. J. Cooper, «The Unprivileged» in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 318-319, p. 318.
608 *Ivi,* p. 319.
609 *Ivi*, p. 320.
610 *Ivi.* p. 320.
611 *Ivi,* p. 321.

si manifesta nella società, non solo in quella passata della «schiavizzazione del proletariato da parte dei privilegiati (come in Russia prima della Rivoluzione) e della riduzione in schiavitù dei neri da parte dei bianchi in questo paese prima dell'emancipazione», ma tuttora, in quella del tutto attuale della «servitù moderna», che si esprime «ovunque i criminali vengano trasformati in massa come lavoratori a basso costo» (ovvero nella pratica del peonaggio); «ogni volta che le braci delle tensioni razziali vengono alimentate fino a divampare, con l'intento di cacciare dalle città i deboli che stanno diventando "troppo prosperi"» e, infine, «ovunque si suggeriscano e si mettano in atto pogrom, linciaggi o spedizioni punitive da parte di debitori agitati, rimasti con "fondi insufficienti"»[612]. La tensione e il paradosso della condanna delle contraddizioni interne a una visione della libertà e dell'uguaglianza che si esprime in modo determinante nella tutela della libertà individuale dell'accesso alla proprietà emerge ancora, in modo ancora più netto che in *A Voice from the South*, nell'indicazione della via del risanamento delle contraddizioni in una moralizzazione (che negli anni Novanta era assegnata alle donne nere, e che qui è un compito che si estende a comprendere la coscienza cristiana di ogni cittadino devoto della nazione) dell'*American Way*, la cui messa in discussione non è e non può essere contemplata, perché, soprattutto di fronte all'ascesa dell'hitlerismo e dello stalinismo, Cooper lo riconosce definitivamente come il modello di civiltà più avanzato e più giusto del mondo.

3.3 *Pronti a combattere per la giustizia e la preservazione dell'*American Way

All'altezza dell'ingresso degli Stati Uniti nella dimensione mondiale della guerra, l'integrazione dei neri nel corpo militare dello Stato, con la loro integrazione nel cuore patriottico degli Stati Uniti, è sempre di più vista da Cooper come il coronamento estremo del sogno, che attribuisce alla maggioranza degli afroamericani, di entrare a pieno titolo a far parte del circuito dorato della comunità nazionale. In un articolo pubblicato sul «Washington Tribune» il 21 settembre del 1940, Cooper esprime la sua approvazione per la decisione pubblica del cantante, attore e militante afroamericano per i diritti civili Paul Robeson di prendere le distanze da un'importante manifestazione che si tiene a Washington DC per protestare contro l'introduzione della leva obbligatoria, resa effettiva il 16 settembre dello stesso anno con l'approvazione del Selective Training and Service Act, fortemente voluto dal presidente Franklin Delano Roosevelt come misura preventiva in vista dell'eventuale prossima entrata in guerra degli Stati Uniti[613]. Cooper loda la presa di posizione di Robeson, ammirandone la «determinazione a non sottrarsi al servizio del proprio Paese nel momento del bisogno, la sua lealtà e il suo patriottismo», che reputa «degni del più alto onore e ammirazione da parte di tutti i veri americani di cuore»[614]. Lo Il suo schieramento è chiaro, sia a proposito dell'intervento degli Stati Uniti nel conflitto, che ritiene una necessità e un «dovere» – per quanto la guerra, di per sé, sia qualcosa di deplorevole, tant'è che definisce «martiri» i presidenti delle grandi guerre che hanno coinvolto gli Stati Uniti, da Lincoln, a McKinley, a Wilson, e, ora, Roosevelt – in vista della «protezione» della «democrazia»; sia rispetto al ruolo a cui la guerra chiama gli uomini neri statunitensi. Da un lato, un fronte compatto che non conosce «differenze di estrazione razziali» è il necessario e vitale

---

[612] *Ivi,* pp. 321-322.
[613] A. J. Cooper, «Lauds Robeson for Not Taking Part in Anti-Draft Rally» (1940) in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 335-337.
[614] *Ivi,* p. 335.

contrappunto alla minaccia posta dal «razzismo imperante in quella nazione che minaccia di soggiogare il pianeta», ovvero la Germania di Adolf Hitler, di fronte alla quale, più che mai, gli «americani» di tutte le razze dovrebbero «sostenere con fermezza il loro americanismo»[615]. L'antisemitismo tedesco, l'orrore razzista che sta svolgendosi sotto gli occhi del mondo occidentale contro gli ebrei, e dunque la comunanza dell'esperienza dell'«oppressione», condivisa da ebrei in Europa e neri negli Stati Uniti, è qui la chiave dell'argomento secondo il quale sono soprattutto gli afroamericani a doversi posizionare in prima linea nel rispondere alla chiamata alle armi del loro paese:

> In un momento come questo, segnato da una crisi mondiale senza precedenti, quando le forze dell'odio e dell'intolleranza razziale sembrano determinate a distruggere tutto ciò che l'umanità considera prezioso, e la stessa civiltà e tutte le sue conquiste, ottenute con fatica, sudore, pensiero e sogni ispirati di secoli, sembrano destinate all'annientamento nel cataclisma universale sotto le bombe spietate di potenti despoti, noi americani, specialmente noi americani di colore, abbiamo un'opportunità sublime: mantenere la calma, restare saldi nelle nostre convinzioni e combattere lealmente con tutta la devozione e la dedizione di anime che hanno conosciuto l'oppressione[616].

Il richiamo alla comune esperienza dell'oppressione si intreccia indissolubilmente con quello alla minaccia posta non solo dalla Germania hitleriana, ma in generale dal morbo della dittatura e del dispotismo che sta dilagando come una piaga contagiosa in tutto l'Occidente, che chiama dunque alla difesa dell'«ideale americano» di libertà; non importa che esso, nella sua messa in pratica, presenti ancora troppe dolorose contraddizioni – tra le quali la segregazione razziale e il razzismo spiccano come macchie vergognose sulla coscienza nazionale – perché, in virtù di quell'ideale, e nella speranza incorruttibile del suo imminente compimento, è prima di tutti agli afroamericani che Cooper rivolge l'appello a «dar prova di essere pronti a combattere per la giustizia e la preservazione dell'*American Way*, mentre tutti gli altri si lamentano delle ingiustizie che costituiscono la sua manifesta perversione»[617]. Questo perché, nonostante «l'ingiustizia sistemica, nonostante la violenza razzista di massa, che costituisce ancora un elemento di imbarazzo per la Terra dei Liberi», gli Stati Uniti rimangono «la sola terra, che non ha eguali nella Terra di Dio, dove [ai neri] la vita, la libertà e la ricerca della felicità sono garantite da una legge fondamentale che, grazie a Dio, nessuna dittatura e nessun potere può violare»[618]. Quella terra costituisce ancora «la Stella Polare di speranza per gli oppressi di tutto il mondo», nonché un modello ineguagliabile di libertà che deve essere difeso tanto dal modello della Germania di Hitler, quanto da quello della Russia di Stalin, che minacciano parimenti l'ordine globale offendendo e degradando gli ideali più nobili di libertà[619].

Nel pieno dell'ascesa degli Stati Uniti a potenza militare mondiale, l'idea abbracciata da Cooper secondo la quale solo quando il nero sarà ritenuto «capace di cooperazione patriottica

---

615 *Ivi,* p. 336.
616 A. J. Cooper, «The Wilkie Smear» (1940) in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 341-342, p. 342.
617 A. J. Cooper, «Lauds Robeson», p. 337.
618 *Ibid.*
619 Cfr. A. J. Cooper, «Hitler and the Negro» (1942), in C. Lemert et al. (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper*, pp. 262- 271.

con tutte le altre forze che concorrono alla realizzazione della giustizia in una civiltà democratica» potrà dirsi veramente parte della nazione statunitense, sembra costituire, in qualche modo, il riflesso speculare del famosissimo passaggio di *A Voice from the South*, quando lei sosteneva che «Solo la DONNA NERA può dire: 'nel momento e nel luogo dove io entrerò, nella tranquilla e indiscussa dignità della mia femminilità […], sarà lì, in quel momento e in quel luogo, che *l'intera razza negra entrerà con me*»[620]. In altre parole, con la guerra, e con l'individuazione dell'assimiliazione del nero all'esercito nazionale come mezzo più immediato per conseguire la piena integrazione del popolo afroamericano nella nazione, si compie la dissoluzione della differenza della Donna Nera che irrompe in *A Voice*. Ovvero, di fronte all'innegabile urgenza del nazismo – che esaspera il razzismo di cui gli Stati Uniti erano stati il più grande laboratorio sociale – e del comunismo – che rappresenta la nemesi dell'*American Way –,* passa in secondo piano l'urgenza di far valere l'irrappresentabilità della «posizione unica» delle donne nere per mostrare l'unità impossibile del corpo politico, in un movimento in cui la loro parzialità mette in luce il carattere impossibile della rappresentazione universale. Qui, dunque, la prospettiva nazionalistica di Cooper finisce per affermare un'unità dei fronti che – mentre auspica l'integrazione dei neri nella cittadinanza attraverso il reclutamento nell'esercito, nella più antica delle tradizioni repubblicane del *pro patria mori* – riafferma l'omogeneità che la donna nera aveva dimostrato impossibile, come stava facendo in quel momento l'orgoglio nero della Harlem Reinassance che infatti lei critica duramente.

A tal proposito, non può non tornare in mente il lavoro su Saint-Domingue. Come si è visto, esso può essere letto anche come uno «splendido materiale» da «propaganda»: a questo punto, diventa più completa anche la comprensione di questa dichiarazione, che non si riferisce solo alla battaglia politica panafricanista; in un certo senso, la propaganda legata a Saint-Domingue è esattamente il reciproco positivo della «propaganda pericolosa» che veicola la «caricatura viziosa della razza» che Cooper critica nei proseliti del «nuovo negro» dell'Harlem Renaissance. Alle prostitute nere, gli eretici, i reietti, i resi violenti dalla disperazione occorre contrapporre i soldati valorosi e virili che si battono per la libertà del loro popolo. Ecco un esempio «alto», un esempio patriottico, militare, e profondamente americano. È in questo modo, di fronte alla guerra, che Cooper resta incagliata nel mito che aveva radicalmente demistificato prendendo parola come Donna Nera del Sud. Il sogno afroamericano finisce per essere quello di dissolvere il primo termine nel secondo, non trovando altra via per elevarsi finalmente da un passato di servitù ed esilio.

---

[620] A. J. Cooper, «Angry Saxons», p. 260.

My Racial Philosophy (1930)

La mia «filosofia razziale» non si allontana molto dalla mia filosofia di vita, che riassumerei così: la somma felicità dell'essere umano è servire. Il raggiungimento di questa felicità è alla portata di tutti, indipendentemente dalla razza o dalla condizione. Quando parlo di «servire», qui, non mi riferisco alla generica idea di lasciarsi usare per gli scopi altrui: ogni forma di sfruttamento, attivo o passivo, mi ripugna profondamente. E il concetto di «felicità» che ho in mente è tutt'altro che idealistico o ingenuo: da parte mia, soffro le barriere del colore e del sesso tanto quanto chi si lamenta costantemente di esse; e i colpi sferzanti del pregiudizio non mi trovano né abbastanza insensibile da aver cessato di soffrirne, né troppo ignorante per sapere ciò che mi è dovuto.

In generale, gli uomini della nostra razza non hanno ereditato le tradizioni di cavalleria che, per quanto unilateralmente, sono riconosciute e rispettate dagli uomini bianchi. Motivo per cui noi, come donne, salvo qualche complimento vuoto di tanto in tanto, siamo lasciate a combattere da sole per la nostra razza. È pur vero che è fin troppo facile cadere nell'errore di soppesare gli ostacoli ai quali siamo soggetti come razza con il telescopio al contrario, per così dire, ovvero convincendoci che, quando sperimentiamo qualche tipo di oppressione, essa dipenda unicamente da una questione di colore. Al contrario io, quando mi scontro con la brutalità quotidiana, sono consapevole che la mia razza non ne è sempre l'unica causa. Può darsi – e generalmente è così – che spesso essa sia da ricondurre ai limiti della civiltà in cui viviamo; limiti per i quali, come insegnante e come intellettuale, sento di dovermi assumere la mia parte di responsabilità.

Il mio ottimismo si fonda dunque sulla convinzione (malgrado ciò che suggeriscono le statistiche e le ricerche sociali) che le soluzioni ai nostri problemi devono essere pensate su un piano individuale, piuttosto che di massa. Ritengo infatti che l'abitudine alla generalizzazione e alla logica deduttiva [*sic*] abbia già prodotto danni abbastanza gravi. Del resto, invano tenteremo di avvicinare la meta che più di ogni altra cosa desideriamo raggiungere, ovvero la Giustizia Sociale, attraverso una di quelle panacee pensate per essere applicate in massa – non sarà con il voto o con il matrimonio interrazziale predicati da Du Bois che raggiungeremo quella meta, né con l'autoannientamento della nostra identità suggerito una volta da Kelly Miller, né con la proposta della mano solida e delle dita separate di Booker Washington. L'egoismo umano continuerà a prevalere come il pollice dominante, sopraffacendo e mantenendo al suo posto ogni dito abbastanza debole da rinunciare alla lotta. Votare ha senso solo fintanto che le forze dominanti accettano di rispettare il voto: in questo modo, però, ovvero fondando il nostro progetto di giustizia sulla speranza che prima o poi gli uomini si decidano a diventare giusti, non si fa che ricadere in un ragionamento circolare. Il fatto che per ora il voto degli americani sia in mano ai potenti non lascia molto spazio alla speranza che sia il diritto di votare a risolvere i problemi della società, a maggior ragione nel caso del problema della razza. Per come la vedo io, quindi, la paziente persistenza dell'individuo che lavora con verità e lealtà per essere utile alla totalità della nazione – «con la voce e con la penna», come direbbe Browning –, in qualunque circostanza e con qualsiasi

talento che Dio gli abbia dato, si avvicina al massimo grado a ciò che intendo io quando parlo di «servizio».

Per me, la vita ha rappresentato una grande opportunità. Sono grata che il mio lavoro mi abbia sempre spinto in avanti, lasciando poco spazio tanto alla filosofia dei disillusi quanto al risentimento dei ribelli, permettendomi di coltivare un grado di spirito polemico sufficiente a rendermi capace di infondere entusiasmo nella lotta, e un livello di fiducia di rientrare nel novero dei vincitori tale da non farmi mai piegare il capo – «anche se sanguinante»[621].

Anna Julia Cooper
Washington DC, 1930

[621] A. J. Cooper, *Racial Philosophy Response to Occupational History Survey* (1930) in S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, pp. 517-519. Dalla risposta rilasciata a un'intervista condotta dal sociologo e preside della Fisk University Charles S. Johnson (1893-1956) nell'ambito di un'inchiesta sui neri laureati.

Bibliografia selezionata di Anna Julia Cooper

A. J. Cooper, *A Voice from the South. By a Black Woman of the South.* Xenia, Aldine Printing House, 1892.

--- *A Voice from the South. By a Black Woman of the South.* New York, Oxford University Press, 1988.

--- *L'Attitude de la France à l'Égard de l'Esclavage Pendant la Révolution. Thèse pour le Doctorat d'Université.* Paris, Imprimerie de la Cour d'Appel, 1925.

--- *A Voice from the South* in S. Moody-Turner (a cura di), *The Portable Anna Julia Cooper*, New York, Penguin Books, 2022.

- «Womanhood: A Vital Element in the Regeneration and Progress of a Race» (1886), pp. 7-27.
- «The Higher Education of Woman» (1891), pp. 27-45.
- «Woman Versus the Indian» (1892), pp. 45-68.
- «The Status of Woman in America» (1892), pp. 68-78.
- «Has America a Race Problem?» (1892), pp. 79-92.
- «One New Phase of American Literature» (1892), pp. 92-121.
- «What are We Worth» (1892), pp. 121-151.
- «The Gain from a Belief» (1892), pp. 151-160.

Articoli, discorsi, annotazioni personali e lettere pubblicati in S. Moody-Turner, *The Portable Anna-Julia Cooper*:

- «More Letters Concerning the Folklore Movement at Hampton» (1894), pp. 481-482.
- «Colored Women as Wage-Earners» (1899), pp. 492-498.
- «The Ethics of the Negro Question» (1902), pp. 172-190.
- «The 14th Amendment. A Confession of Faith» (ca. 1925), pp. 293-295
- «Social Settlement: What It Is, and What It Does» (1913), pp. 228-235.
- «Anna J. Cooper to W. E. B. Du Bois (September 4, 1923)», p. 351.
- «Anna J. Cooper to W. E. B. Du Bois (October 27, 1929)», p.373.
- «Another Apostle of Race Integrity» (1930), pp. 284-286.
- «Shannon's Book Continued» (1930), pp. 287-289.
- «Educational Programs» (ca. 1930), pp. 191-295.
- «Lauds Robeson for Not Taking Part in Anti-Draft Rally» (1940), pp. 335-337.
- «The Wilkie Smear» (1940), pp. 341-342.
- «Anna J. Cooper Makes Comment on the Lindbergh Kidnapping Affair» (data sconosciuta), pp. 290-292.
- «Autobiographical Note» (data sconosciuta), p. 472.
- «Dr. Cooper Doesn't Like the Hughes Poem» (data sconosciuta), pp. 279-280.
- «Freedom of the Press and Negro Public Opinion» (data sconosciuta), pp. 343-347

- «Note About "Courageous Revolt» (data sconosciuta), pp. 473-474.
- «The Unprivileged» (data incerta), pp. 318-319.

Articoli e annotazioni personali pubblicati in C. Lemert, E. Bahm (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper*:

- «Equality of Races and the Democratic Movement» (1925), pp. 291-298
- «The Humour of Teaching» (1930), pp. 232-235.
- «Angry Saxons and Negro Education» (1938), pp. 259-262.

Altra letteratura

J. S. Abbott, *The Mother at Home*. New York, American Tract Society, 1833.

Cfr. T. Abdul-Raheem (a cura di), *Pan-Africanism: Politics, Economy, and Social Change in the Twenty-First Century*. New York, NYU Press, 1996.

A Colored Female in «Liberator», vol. 3, n. 9, 1 marzo 1834.

Address of Josephine Ruffin President of the Conference in «Women's Era», vol. 2, n. 5, agosto 1895, pp. 13-15, p. 15.

Address to the Female Literary Association of Philadelphia, on their First Anniversary: by a Member in «The Liberator», vol. 41, n. 2, 1832.

H. Adi, *Pan-Africanism and Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*. Trenton, Africa World Press, 2013.

H. Adi, *Pan-Africanism: A History*. Cham, Bloomsbury Publishing, 2018.

A. C. R. Albrecht, *The Bitter Cry of Black America': Race Relations in the Woman's Christian Temperance Union and the Evolution of Black Women's Activism in the United States, 1874-1896*. Lancaster, University of Lancaster, 2017.

W. Alcott, *The Young Wife, Or, Duties of Woman in the Marriage Relation*. Boston, G.W. Light, 1837.

R. L. Allen., P. P. Allen, *Reluctant Reformers: Racism and Social Reform Movements in the United States*. Washington DC, Howard University Press, 1983.

D. P. Alridge, *Of Victorianism, Civilizationism, and Progressivism: The Educational Ideas of Anna Julia Cooper and W. E. B. Du Bois, 1892–1940* in *«History of Education Quarterly»*, vol. 47, n. 4, pp. 416–446.

--- *The Educational Thought of W.E.B. Du Bois: An Intellectual History*. New York, Teachers College Press, 2008.

B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, Verso Books, 2006.

N. S. Anderson et al. (a cura di), *Education as Freedom: African American Educational Thought and Activism*, Lanham, Lexington Books, 2009.

J. Angell. *Female Piety*. New York, R. Carter & Bros., 1854.

S. B. Anthony et al., *History of Woman Suffrage. Vol I*. New York, Fowler & Wells, 1881.
---, *History of Woman Suffrage. Vol. I.* New York, Fowler & Wells, 1881.

H. Aptheker, *The Negro in the Abolitionist Movement* in «Science & Society», vol. 5, n. 2, 1941, pp. 148-172.

E. Arnesen. *Brotherhoods of Color: Black Railroad Workers and the Struggle for Equality*. New Haven, Harvard University Press, 2009.

W. Bagehot, *Physics and Politics. Thoughts on the Application of the Principles of «Natural Selection» and «Inheritance» to Political Society*. Londra, Trench, Tübner & Co., 1872.

P. Baker, «The domestication of politics: Women and American political society, 1780–1920» in K. Allerfeldt, *The Progressive Era in the USA: 1890–1921*. Londra, Routledge, 2017. 181-208.

K. Baker-Fletcher, *A Singing Something: Womanist Reflections on Anna Julia Cooper*. New York, Crossroad, 1994.

R. Baritono (a cura di), *Il sentimento delle libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*. Torino, La Rosa, 2001.

M. Bay, *The White Image in the Black Mind: African-American Ideas about White People, 1830-1925*. New York, Oxford University Press, 2000.

M. Bay et al. (a cura di), *Toward an Intellectual History of Black Women*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2015.

F. M. Beal, *Double Jeopardy: To be Black and Female* in «Meridians», vol. 8, n. 2, pp. 166-176.

G. Bederman, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*. Chicago, University of Chicago Press, 1995.

C. E. Beecher, *A Treatise on Domestic Economy: For the Use of Young Ladies at Home, and at School*. Londra, T.H. Webb & Company, 1843.

H.W. Beecher, *Evolution and Religion*. Fords, Howard & Hulbert, 1885, p. 15.

H. Beecher Stowe, *La capanna dello zio Tom*. Verona, Gribaudo, 2021.

H. Bell (a cura di), *Proceedings of the National Negro Conventions, 1830– 1864*. New York, Arno Press, 1969.

bell hooks, *Non sono una donna, io. Donne nere e femminismo*. Napoli, Tamu, 2023.

---, *Elogio del margine – Scrivere al buio*, M. Naidotti (a cura di), Napoli, Tamu, 2020.

D. Blackmon, *Slavery by Another Name: The Re-Enslavement of Black Americans from the Civil War to World War II*. New York, Knopf Doubleday, 2008.

R. H. Bloch, *Gender and Morality in Anglo-American Culture, 1650–1800*. Oakland, University of California Press, 2003.

F. Blume Oeur, *Black Boys Apart: Racial Uplift and Respectability in All-Male Public Schools*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018.

G. Bock. *Le donne nella storia europea: dal Medioevo ai nostri giorni*. Bari, Laterza, 2023.

T Bonazzi, *Il Sacro Esperimento: teologia e politica nell'America puritana*. Bologna, Il Mulino, 1970.

H. Bond, *The Education of the Negro in the American Social Order*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1934.

L. Bonnick, *In the Service of Neglected People: Anna Julia Cooper, Ontology, and Education* in «Philosophical Studies in Education», n. 38, pp. 179–198.

C. Bouglé, *Les idées égalitaires*. Parigi, Félix Alcan Editeur, 1899.

G. F. Bragg, *Afro-American Church Work and Workers*. Baltimora, Church Advocate Print, 1904.

C. Brycchan, G. Plank, *Quakers and Abolition*. Urbana, University of Illinois Press, 2014.

J. Bryce, *The American Commonwealth*. Londra, Macmillan, 1888.

---, *Thoughts on the Negro Problem* in. «The North American Review», vol. 153, n. 421, 1891, pp. 641-660.

P. A. Bruce, *The Plantation Negro as a Freeman: Observations on His Character, Condition, and Prospects in Virginia*. New York, G.P. Putnam's Sons, 1889.

J. Burgess, J. R. Gold (a cura di), *Geography, the Media and Popular Culture*. Londra, Routledge, 2015.

D. Burnham, *The Life of the Afro-American Woman in Slavery* in «International Journal of Women's Studies», n. 1, 1978, pp. 197-213.

H. Bushnell, *Christian Nurture*. New York, C. Scribner, 1861; T. S. Arthur, *Woman's Trials*. San Francisco, Blurb Incorporated, 2019.

J. Butler, *Vite precarie: Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*. Milano, Meltemi, 2018.

J. Butler et al. (a cura di), *Vulnerability in Resistance*. Durham, Duke University Press, 2016.

G.W. Cable. *The Negro Question*, New York, C. Scribner's Sons, 1898.

S. M. Camp, *Closer to Freedom: Enslaved Women and Everyday Resistance in the Plantation South*. Cleveland, Read How You Want, Limited, 2009.

J. T. Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa*. Oxford, Oxford University Press, 1995.

G.W. Cable. *The Negro Question*, New York, C. Scribner's Sons, 1898.

H. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, New York, Oxford University Press, 1987.

A. Calhoun, *A Social History of the American Family. Vol. II*. Cleveland, Arthur H. Clark Company, 1917.

E. Cappuccilli e R. Ferrari, *Il discorso femminista. Storia e critica del canone politico moderno* in «SCIENZA & POLITICA», vol. 56, 2016, pp. 5-21.

H. V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York, Oxford University Press, 1987.

E. Carson et al. (a cura di), *Socialism and Democracy in W.E.B. Du Bois's Life, Thought, and Legacy*. Londra, Taylor & Francis, 2020.

B. Casalini, *I rischi del materno: pensiero politico femminista e critica del patriarcalismo tra Sette e Ottocento*, Pisa, PLUS, 2004.

W. J. Cash, *The Mind of the South*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 1991.

A. Césaire, *Toussaint Louverture: la Révolution française et le problème colonial*. Parigi, Présence africaine, 1981.

H.H. Chalmers, *The Effects of Negro Suffrage* in «The North American Review», vol. 132, n. 292, 1881. pp. 239-248.

F. Chambers, *Black Higher Education in the United States: a Selected Bibliography on Negro Higher Education and Historically Black Colleges and Universities*. Londra, Bloomsbury Academic, 1978.

L. M. Child, *The Frugal Housewife*. Kansas City, Andrews McMeel Publishing, 2013.

P. A. Cimbala, R. M. Miller (a cura di), *The Freedmen's Bureau and Reconstruction: Reconsiderations*, New York, Fordham University Press, 1999.

J. H. Clarke, *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. Baltimora, Black Classic Press, 2011.

E. Clarke, *Land of the Free and Home of the Brave*. Pittsburgh, Dorrance Publishing Company, Incorporated, 2003.

G. Clayes, *The "Survival of the Fittest" and the Origins of Social Darwinism* in «Journal of the History of Ideas», vol. 61, n. 2, 2000, pp. 223-240,

K. Clifford Larson, *Bound for the Promised Land: Harriet Tubman: Portrait of an American Heroine*. Londra, Oneworld, 2004.

C. Clinton, *Harriet Tubman: the Road to Freedom*. New York, Little, Brown, 2004.

I. Consolati, *La splendida miseria. Kant e la civiltà coloniale*, in «Filosofia politica», vol. 27, n. 4, 2013, pp. 479-498.

Constitution of the Afri-American Female Intelligence Society of Boston in «The Liberator», vol. 2, n. 1, 7 Gennaio 1832.

C. G. Contee, *Henry Sylvester Williams and Origins of Organizational Pan-Africanism, 1897-1902*. Washington DC, Department of History, Howard University, 1973.

P. H. Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York, Taylor & Francis, 2002.

---, *Intersectionality's Definitional Dilemmas* in «Annual Review of Sociology», vol. 41, n. 1, 2015, pp. 1-20.

---, *Intersectionality*. Hoboken, John Wiley & Sons, 2020.B. C. Cooper. *Beyond Respectability: The Intellectual Thought of Race Women*. Champaign, University of Illinois Press, 2017.C. Cossutta, *Domesticità: lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*. Pisa, Edizioni ETS, 2023.

N. F. Cott. *The Bonds of Womanhood: «Woman's Sphere» in New England, 1780-1835*. New Haven, Yale University Press, 2021.

C. Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*. Pisa, Edizioni ETS, 2023.

K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics,* New York, Routledge, 1989.

A. Crummell, *The Black Woman of the South: Her Neglects and Her Needs. Woman's Home Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*, 1883.

---, *Civilization the Primal Need of the Race: The Inaugural Address*, in « American Negro Academy. Occasional Papers», 1897, n. 3.

A. Davis, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves* in «The Black Scholar», vol. 12, n. 6, 1981, pp. 2-15.

E. L. Davis, *Lifting as They Climb*. Washington DC, National Association of Colored Women, 1933.

A. Dawahare, *Nationalism, Marxism, and African American Literature between the Wars*, University Press of Mississippi, 2002.

Cfr. M. Del Pero. *Libertà e impero: Gli Stati Uniti e il mondo 1776-2016*. Italia, Editori Laterza, 2017.

D. P. Demarest. *The River Ran Red*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2014.

R.M. Dennis, *Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race* in «Journal of Negro Education», vol. 64, n. 3, 1995, pp. 243-252.

D.C. Dickerson, *The African Methodist Episcopal Church: A History*. Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

I. Diggs, *Du Bois and the Pan African Congress* in «A Current Bibliography on African Affairs», vol. 5, n. 2, 1972, pp. 123-184.

I. Diggs, *Du Bois, and Women: A Short Story of Black Women, 1910– 34* in «A Current Bibliography on African Affairs», Vol. 7, No. 3, 1974, pp. 260-303.

M. L. Dillon, *The Abolitionists: The Growth of a Dissenting Minority*. New York, Norton, 1979.

C. Clark, J. O'Donnell, *Becoming and Unbecoming White: Owning and Disowning a Racial Identity*. Londra, Bloomsbury Academic, 1999.

J. E. Dodson, *Engendering Church: Women, Power, and the A. M. E. Church*. Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.

F. Douglass, *The Color Line*, in «The North American Review», vol. 132, n. 295, 1881, pp. 567-77.

F. Douglass et al. *Frederick Douglass: Selected Speeches and Writings*. Chicago, Chicago Review Press, 2000, pp. 366-367.

W. E.B. Du Bois, *The Conservation of Races* in «The American Negro Academy. Occasional Papers», 1897, n. 2.

---, *The Souls of of Black Folk*. New York, Oxford University Press, 2008.

---, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, S. Mezzadra (a cura di). Bologna, Il Mulino, 2010.

---, *The Philadelphia Negro: A Social Study*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, Incorporated, 2010.

---, *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. New York, Oxford Univeristy Press, 2014.

W. E. B. Du Bois et al., *A Symposium on Race Prejudice* in «The International» Vol. 4 n. 2, 1911, pp. 29-31.

F. E. Dudden, *Fighting Chance: The Struggle over Woman Suffrage and Black Suffrage in Reconstruction America*. New York, Oxford University Press, 2014.

D. L. Dumond (a cura di). *Letters of Theodore Dwight Weld, Angelina Grimké Weld, and Sarah Grimké, 1822-1844. Vol. II*. New York: D. Appleton-Century, 1970.

K. DuRocher, *Ida B. Wells: Social Activist and Reformer*. Londra, Taylor & Francis, 2016.

Experiences of the Race Problem. By a Southern White Woman in «The Independent», vol. 54, 17 marzo 1904, p. 593.

A. Fabian, *The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead*. Chicago, University of Chicago Press, 2010.

L. Faderman, *Woman: The American History of an Idea*. New Haven, Yale University Press.

A. Fairclough. *Teaching Equality: Black Schools in the Age of Jim Crow*. Athens, University of Georgia Press, 2001.

T. Falola, *Nationalism and African Intellectuals*. Rochester, University of Rochester Press, 2004.

Female Influence. Being the Substance of an Oration at the Annual Commencement of Columbia College in «The New York Magazine», vol. 4 n. 5, 1795, pp. 297-305.

Female Literary Association in «The Liberator», vol. 49, n. 1, 3 dicembre 1831.

S. Fine, *Laissez Faire and the General Welfare State: A Study of Conflict in American Thought, 1865-1901*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1964.

F. Fitzgerald, *The Evangelicals: The Struggle to Shape America*. New York, Simon & Schuster, 2017.

E. Flexner, E. Fitzpatrick, *Century of Struggle : the Woman's Rights Movement in the United States*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.

J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims: The American Revolution against Patriarchial Authority*, 1750-1800. Cambridge, Harvard University Press, 1982.

E. Foner, *Storia della libertà americana*. Roma, Donzelli, 2009.

---, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863-1877*. New York, Harper, 2011.

P. S. Foner, *Frederick Douglass On Women's Rights*. New York, Hachette Books, 1992.

P. S. Foner, R. L. Lewis (a cura di), *The Black Worker: A Documentary History from Colonial Times to Present. Vol. IV*. Philadelphia, Temple University Press, 1978.

A. K. Foster, "*We Are Men!" Frederick Douglass and the Fault Lines of Gendered Citizenship* in «Journal of the Civil War Era», vol. 1, n. 2, 2011, pp. 143-175.

J. H. Franklin, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*. New York, Alfred A. Knopf, 1947.

E. F. Frazier, *The Negro Family in the United States*. Chicago, University of Chicago Press, 1972.

G. M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: the Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*. Middletown, Wesleyan University Press, 1987.

L. C. Gabel, *From Slavery to the Sorbonne and Beyond: The Life and Writings of Anna J. Cooper*, Northampton, Smith College, 1982.

F.W. Gage. *The Negro Problem in the United States: its Rise, Development and Solution*. Lipsia, Oswald Schmidt, 1892.

K. K. Gaines, *Uplifting the Race: Black Leadership, Politics, and Culture in the Twentieth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2012.

C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988.

J. P. Garran-Coulon, *Rapport sur les troubles de Saint Domingue*. Parigi, Imprimerie Nationale, 1797.

A. J. Garvey (a cura di), *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. Londra, Taylor & Francis, 1968.

E. S. Gaustad et al., *The Religious History of America: The Heart of the American Story from Colonial Times to Today*. San Francisco, Harper One, 2004.

I. Geiss, *The Pan-African Movement. A History of Pan-Africanism in America, Europe and Africa*. Londra, Methuen, 1974.

E. D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 2011.

A. Getachew, J. Pitts (a cura di), *W. E. B. Du Bois: International Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2022.

J. W. Gibson, *Progress of a Race: Or, The Remarkable Advancement of the American Negro, from the Bondage of Slavery, Ignorance, and Poverty Ot the Freedom of Citizenship, Intelligence, Affluence, Honor and Trust*. Naperville, J. L. Nichols, 1920.

P. J. Giddings, *When and Where I Enter. The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, New York, Harper & Collins, 1996.

---, *A Sword Among Lions: Ida B. Wells and the Campaign Against Lynching*. New York, Harper & Collins, 2009.

O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità: analisi multidisciplinare di un concetto*. Roma, Carocci, 2018.

S. K. Gillman, et al. (a cura di), *Next to the Color Line: Gender, Sexuality, and W.E.B. Du Bois*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

P. Gilroy, *The Black Atlantic: L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Milano, Meltemi, 2019.

K. Glass, *Courting Communities: Black Female Nationalism and «Syncre-Nationalism» in the Nineteenth Century*, Abingdon, Taylor & Francis, 2013.

A. Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines*. Parigi, Librerie de Firmin Didot Frères, 1855.

T. S. Goodwin, *The Natural History of Secession, Or, Despotism and Democracy at Necessary, Eternal, Exterminating War*. Auburn, Derby & Miller, 1865.

E. P. Gordon, *Women Torch-Bearers: The Story of the Woman's Christian Temperance Union*. Londra, FB&C Limited, 2017.

T. F. Gossett, *Race: The History of an Idea in America*. New York, Oxford University Press, 1997.

C. Grant, *Negro with a Hat: The Rise and Fall of Marcus Garvey*. New York, Oxford University Press, 2008.

C. A. Grant et al., *Black Intellectual Thought in Education: The Missing Traditions of Anna Julia Cooper, Carter G. Woodson, and Alain LeRoy Locke*. Londra, Taylor & Francis, 2015.

N. Greene, *Anna Julia Cooper's Analysis of the Haitian Revolution* in «The C. L. R. James Journal», vol. 23, n. 1, pp. 83-104.

S. M. Grimké, *Letters on the Equality of the Sexes, and the Condition of Woman: Addressed to Mary S. Parker, President of the Boston Female Anti-Slavery Society*. Boston, I. Knapp, 1838.

F. J. Grimké, *Christianity and Race Prejudice: Two Discourses Delivered in the Fifteenth Street Presbyterian Church, Washington, D.C. May 29th, and June 5th, 1910*. New Haven, Yale University Library, 1910.

F. Guizot, *General History of Civilization in Europe: From the Fall of the Roman Empire to the French Revolution*. New York, D. Appleton & Co., 1865.

F. Guizot, *Historie de la civilisation en Europe depuis la chute de lÉmpire romain jusqu'á la Révolution francaise*. Parigi, Hachette Livre, 2016.

B. Guy-Sheftall, *Daughters of Sorrow: Attitudes toward Black Women,* 1880-1920. New York, Carlson Publishing, 1990.

---, *Black Feminist Studies: the Case of Anna Julia Cooper* in «African American Review», vol. 43, n. 1, 2009, pp. 11-15.

B. Hagen, *Booker T. Washington and His Idea of Industrial Education at Tuskegee Institute*. Monaco di Baviera, GRIN Verlag, 2004.

S. J. Hale, *Woman's Record: Or, Sketches of All Distinguished Women, from «the Beginning» Till A.D. 1850. Arranged in Four Eras. With Selections from Female Writers of Every Age*. New York, Harper & Brothers, 1853.

J.S. Haller, *Outcasts from Evolution: Scientific Attitudes of Racial Inferiority, 1859-1900*. Carbondale, SIU Press, 1995.

F. W. Harper, *Enlightened Motherhood. An Address Before the Brooklyn Literary Society*, November 15, 1892.

---, *The Woman's Christian Temperance Union* in «A. M. E. Church Review», vol. 4, 1888.

G.C. Hasskarl, *«The Missing Link» Or, The Negro's Ethnological Status*. New York, Ams Press Inc., 1898.

N. O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* in «Journal of American History», vol. 67, 1980, pp. 739-756.

H. R. Helper, *The impending crisis of the South: how to meet it*. New York, A. B. Burdick, 1860.

H. Herbert, *American Individualism*. La Vergne, Creative Media Partner, 2018.

C. C. Hernton, *Sex and Racism in America*. New York, Anchor Books, 1992.

J. Hickey (a cura di), *The Foundations of Vulnerability Theory: Feminism, Family, and Fineman*. Londra, Taylor & Francis, 2023.

R. Hildreth, *Despotism in America: An Inquiry Into the Nature, Results, and Legal Basis of the Slave-holding System in the United States*. Boston, J.P. Jewett, 1854.

D. C. Hine (a cura di), *Black Women in America. Vol. I*. New York, Carlson Publishing, 1990.

--- (a cura di), *Black Women in America. Vol. III*. New York, Carlson Publishing, 1993.

J. S. Hirsch*, Riot and Remembrance: The Tulsa Race War and Its Legacy*. Boston, Houghton Mifflin, 2002.

F. L. Hoffman, *Race Traits and Tendencies of the American Negro* in «American Economic Association», vol. 11, n. 1-3, 1896, p. 211.

R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*. Boston, Beacon Press, 1992.

M. K. Honey, *Black Workers Remember: An Oral History of Segregation, Unionism, and the Freedom Struggle*. Berkeley, University of California Press, 2001.

E. Hood, *Black Women, White Women: Separate Paths to Liberation* in «The Black Scholar», vol. 14, n. 5, 1983, pp. 26-37.

J. R. Hooker, *Henry Sylvester Williams: Imperial Pan-Africanist*. Londra, Collings, 1975.

R. Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

N. I. Huggins, *Voices from the Harlem Renaissance*. New York, Oxford University Press, 1995.

L. Hughes, *The Weary Blues*. New York, Alfred A. Knopf, 1926.

A. Hunt, *Personal Business: Character and Commerce in Victorian Literature and Culture*. Charlottesville, University of Virginia Press, 2014.

E. Huntington, *Mainsprings of Civilization*. New York, John Wiley & Sons, 1945.

L. D. Hutchinson, *Anna Julia Cooper: A Voice from the South*. Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1981.

J. P. Jackson (et al.), *The Origins of Scientific Racism* in «The Journal of Blacks in Higher Education», vol 5, n. 50, 2005, pp. 66-79.

C. L. R. James, *I giacobini neri*. Roma, DeriveApprodi, 2015.

G. John, S. Köngeter, *The Settlement House Movement Revisited: A Transnational History*. Bristol, Bristol University Press, 2021.

J. John (a cura di), *The Oxford Handbook of Victorian Literary Culture*. Oxford, Oxford University Press, 2016.

K. A. Johnson, *Gender and Race: Exploring Anna Julia Cooper's Thoughts for Socially Just Educational Opportunities* in «Philosophia Africana», vol. 12, n. 1, 2009, pp. 67-82.

K. A. Johnson, *Uplifting the Women and the Race: The Lives, Educational Philosophies and Social Activism of Anna Julia Cooper and Nannie Helen Burroughs*. New York, Taylor & Francis, 2013.

L. Johnson Greene, *The Negro in Colonial New England*. New York, Atheneum, 1974.

J. Jones. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family, from Slavery to the Present*. New York, Basic Books, 2009.

R. P. Jordan, *Slavery and the Meetinghouse: The Quakers and the Abolitionist Dilemma, 1820-1865*. Bloomington, Indiana University Press, 2007.

P. Kahan. *The Homestead Strike: Labor, Violence, and American Industry*. Londra, Taylor & Francis, 2014.

L. Kerber. *The Republican Mother: Women and the Enlightenment-An American Perspective*, in «American Quarterly», vol. 28, n. 2, 1976, pp. 187-205.

S. Kessi, et al., *Pan-Africanism and Psychology in Decolonial Times*. Cham, Springer International Publishing, 2022.

N. Kirk. *Transnational Radicalism and the Connected Lives of Tom Mann and Robert Samuel Ross*. Liverpool, Liverpool University Press.

R. R. Korstad. *Civil Rights Unionism: Tobacco Workers and the Struggle for Democracy in the Mid-twentieth-century South*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.

P. Krause. *The Battle For Homestead, 1880-1892: Politics, Culture, and Steel*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1992.

C. S. Larsen, *A Companion to Biological Anthropology*. Hoboken, John Wiley & Sons, 2010.

R. Laudani (a cura di), *La Libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*. Torino, La Rosa, 2007.

R. Lee (a cura di), *Commerce and Culture: Nineteenth-Century Business Elites*. Londra, Taylor & Francis Group, 2016.

C. Lemert, E. Bahm (a cura di), *The Voice of Anna Julia Cooper: Including* A Voice from the South *and Other Important Essays, Papers, and Letters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

P. M. Lengermann, G. Niebrugge, «Anna Julia Cooper (1858-1964): Intersectionality and Activism» in M. Romero, *Research Handbook on Intersectionality*. North Hamptond, Edward Elgar Publishing, 2023.

G. Lerner, *Why History Matters: Life and Thought*. New York, Oxford University Press, 1998.

R. S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.

C. E. Lincoln, L. H. Mamiya, *The Black Church in the African American Experience*. Durham, Duke University Press, 1990.

M. A. Little, R. W. Sussman, «Foundation and History of Biological Anthropology» in *A Companion to Biological Anthropology*. Hoboken, John Wiley & Sons, 2010, pp 13-38.

A. Locke (a cura di), *The New Negro. An Interpretation*. New York, Albert & Charles Boni, 1925.

R. W. Logan, *The Negro in American Life and Thought: The Nadir, 1877-1901*. New York, Dial Press, 1954.

S. Logan, *We are Coming: The Persuasive Discourse of Nineteenth-century Black Women*. Carbondale, Southern Illinois University Press, 1999.

A. Lorde, *Sorella outsider. Scritti politici*. Milano, Meltemi, 2022.

D. Lorimer, *Theoretical Racism in Late-Victorian Anthropology, 1870-1900* in «Victorian Studies», vol. 31, n. 3, 1988, pp. 405-430.

B. L. Lovett. *America's Historically Black Colleges & Universities: A Narrative History from the Nineteenth Century Into the Twenty-first Century*. Macon, Mercer University Press, 2015.

B. J. Loewenberg, R. Bogin (a cura di), *Black Women in Nineteenth-Century American Life: Their Words, Their Thoughts, Their Feelings*. Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 2010.

B.T. Lynerd, *The Purpose-driven Darwinist: Henry Ward Beecher and the Theology of Progress* in «Political theology», vol. 17, n. 1, 2016, pp. 47-72.

H. L. Malchow, *Gentlemen Capitalists: The Social and Political World of the Victorian Businessman.* New York, Macmillan, 1991.

S. Maréchal. *Projet de loi portant défense d'apprendre à lire aux femmes*. Parigi, Chez Massé, 1801.

G. M. Marsden, *Religion and American Culture.* California, Wadsworth Publishing, 2000.

H. Martineau. *The Hour and the Man: A Historical Romance*. New York, Routledge, 1855.

O. Mathurin, *Henry Sylvester Williams and the Origins of the Pan-African Movement, 1869-1911*. Londra, Bloomsbury Academic, 1976.

C. Mattingly, *Well-Tempered Women: Nineteenth-Century Temperance Rhetoric.* Carbondale, Southern Illinois University Press, 2000.

V. May, *Thinking from the Margins, Acting at the Intersections: Anna Julia Cooper's* A Voice from the South in «Hypatia», vol. 19, n. 2, 2004 pp. 74-91.

---, *"It is Never a Question of the Slaves": Anna Julia Cooper's Challenge to History's Silences in Her 1925 Sorbonne Thesis* in «Callaloo», vol. *31, n. 3, 2008, pp.* 903-918.

---, *Anna Julia Cooper, Visionary Black Feminist: A Critical Introduction.* Londra, Taylor & Francis, 2012.

E. McHenry, *Forgotten Readers : Recovering the Lost History of African American Literary Societies*. Durham, Duke University Press, 2002.

A. Meier et al. (a cura di), *Black Leaders of the Nineteenth Century*, Champaign, University of Illinois Press, 1988.

J. Mellette, *Peculiar Whiteness: Racial Anxiety and Poor Whites in Southern Literature, 1900-1965*. Jackson, University Press of Mississippi, 2021.

A. Michel, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Torino, Einaudi, 2021.

K. Miller, *A review of Hoffman's Race traits and Tendencies of the American Negro*, in «American Negro Academy. Occasional Papers», n. 1, 1897.

M. Mitchell, *Righteous Propagation: African Americans and the Politics of Racial Destiny after Reconstruction*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

S. Moody-Turner, *"Dear Doctor Du Bois": Anna Julia Cooper, W. E. B Du Bois, and the Gender Politics of Black Publishing* in «Melus», vol. 40, n. 4, 2015, pp. 208-208.

J. M. Moore, *Booker T. Washington, W.E.B. Du Bois, and the Struggle for Racial Uplift*, Wilmington, Scholarly Resources, 2003.

F. Mort, *Dangerous Sexualities : Medico-Moral Politics in England since 1830*. Londra, Routledge & Kegan Paul, 1987.

W. J. Moses, *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. New York, Oxford University Press, 1988.

A. Moulton, *The Fight for Interracial Marriage Rights in Antebellum Massachusetts*. Cambridge, Harvard University Press, 2015.

G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York, Harper & Brothers, 1944.

N. Naimasiah, S. Durrani (a cura di), *Essays on Pan-Africanism*. Nairobi, Vita Books, 2022.

G. B. Nash, *Forging Freedom: the Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

J. C. Nash, *Black Feminism Reimagined: After Intersectionality*. Durham, Duke University Press, 2018.

L. M. Newman, *White Women's Rights: The Racial Origins of Feminism in the United States*. New York, Oxford University Press, 1999.

Noll, Mark A. *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. New York, Oxford University Press, 2002.

E. Obadele-Starks. *Black Unionism in the Industrial South*. College Station, Texas A & M University Press, 2000.

Of the Ladies Literary Society of New York in «Colored American», 23 settembre, 1837.

N. I. Painter, *Sojourner Truth: A Life, A Symbol*. New York, W. W. Norton, 1997.

P. Pascoe, *Relations of Rescue: The Search for Female Moral Authority in the American West, 1874-1939*. New York, Oxford University Press, 1990.

R. E. Park, *Race and Culture*. Detroit, Free Press, 1950; G. W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.

C. Pateman, C. Mills, *The Contract and Domination*. Cambridge, Polity Press, 2013.

H. Pauli, *Her Name Was Sojourner Truth*. New York, Avon Books, 1976.

A. D. Payne. *History of the African Methodist Episcopal Church*. Nashville, Publishing House of the A.M.E. Sunday School Union, 1891.

B. H. Payne, *The Negro: What is His Ethnological Status? Is He the Progeny of Ham? Is He a Descendant of Adam and Eve? Has He a Soul? Or is He a Beast in God's Nomenclature? What is His Status as Fixed by God in Creation? What is His Relation to the White Race?*. New York, The Proprietor, 1867.

J. H. Pease, W. H. Pease, *They Who Would Be Free: Blacks' Search for Freedom, 1830-1861*. Champagne, University of Illinois Press, 1974.

W. H. Pease, *Black Utopia; Negro Communal Experiments in America*. Madison, State Historical Society of Wisconsin, 1963.

L. M. Perkins, *The Impact of the "Cult of True Womanhood" on the Education of Black Women* in «Journal of Social Issues», vol. 39, n. 3, 1983, pp. 17-28.

P. Persano, *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi* in «Scienza & Politica», vol. 68, n. 54, 2016.

W. F. Pinar, *The Gender of Racial Politics & Violence in America. Lynching, Prison Rape & the Crisis of Masculinity*. Vienna, Peter Lang, 2001, pp. 147-237.

A. B. Pinn, S. W. Angell, *Social Protest Thought in the African Methodist Episcopal Church, 1862-1939*. Knoxville, University of Tennessee Press, 2000.

Y. Pitts, *Family, Law, and Inheritance in America: A Social and Legal History of Nineteenth-century Kentucky*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

D. J. Pivar, *Purity Crusade: Sexual Morality and Social Control, 1868-1900*. Londra, Bloomsbury Academic, 1973.

R. Polwhele. *The Unsexed Female*. Library of Alexandria, 1798.

A. Portelli, *La linea del colore. Saggi sulla cultura afroamericana*. Roma, Manifestolibri, 1994.

F. K. Prochaska, *Women and Philanthropy in Nineteenth-century England*. Oxford, Clarendon Press, 1980.

H. Quanquin, *Men in the American Women's Rights Movement, 1830–1890: Cumbersome Allies*. Londra, Routledge, 2020.

B. Quarles. *Black Abolitionists*. New York, Hachette Books, 1991.

L. Ravano, *La Rivoluzione haitiana. Scritti politici e giuridici (1789-1805)*. Verona, ombre corte, 2020.

M. Rediker, P. Linebaugh. *I ribelli dell'Atlantico: La storia perduta di un'Utopia libertaria*. Milano, Feltrinelli Editore, 2018.

C. R. Reed, *All the World Is Here! The Black Presence at White City*. Boomington, Indiana University Press, 2002.

J. E. Renan, *La vie de Jesus*. Parigi, Michel Lévy Frères, 1863.

Report of the Pan-African Conference, Londra, 1900.

H. Rheinberger, S. Müller-Wille, *Heredity Produced: At the Crossroads of Biology, Politics, and Culture, 1500-1870*. Cambridge, MIT Press, 2007.

C. J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2005.

J. B. Roebuck et al., *Historically Black Colleges and Universities: Their Place in American Higher Education*. New York, Praeger Publishers, 1993.

D. R. Roediger, *Working Toward Whiteness: How America's Immigrants Became White: The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs*. New York, Basic Books, 2006.

---. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. New York, Verso Books, 2020.

D. R. Roediger et al. *The Production of Difference: Race and the Management of Labor in U.S. History*. New York, Oxford University Press, 2012.

E. K. Rothman. *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideals and Practices, 1870 to the Present*. New York, Basic Books, 1978.

J. J. Royster, *Southern Horrors and Other Writings: The Anti-Lynching Campaign of Ida B. Wells, 1892-1900*. New York, St. Martin's Publishing Group, 2019.

P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*. Bologna, Il Mulino, 2020.

---, *Generare l'imprevisto. Sarah Grimké nell'interregno della democrazia americana* in «Storia del pensiero politico», vol. 10, n. 2, 2021, pp. 197-222.

---, *Speaking the Unspeakable. bell hooks' Living Political Discourse* in «USAbroad–Journal of American History and Politics», vol. 6, 2023, pp. 53-62.

C. E. Russett, *Sexual Science: The Victorian Construction of Womanhood*. Cambridge, Harvard University Press, 2009.

D. M. Rutledge, *Social Darwinism, Scientific Racism, and the Metaphysics of Race*, in «Journal of Negro Education», vol. 64, n. 3, 1995, pp. 243-252.

E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano, Feltrinelli, 2012.

J. W. Scott. *Gender: A Useful Category of Historical Analysis* in «The American Historical Review», vol. 91, n. 5, 1986, pp. 1053-1075.

D. Seitler, *Atavistic Tendencies: the Culture of Science in American Modernity*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

M. W. Sewall (a cura di), *The World's Congress of Representative Women: A Historical Résumé for Popular Circulation of the World's Congress of Representative Women, Convened in Chicago on May 15, and Adjourned on May 22, 1893, Under the Auspices of the Woman's Branch of the World's Congress Auxiliary*. New York, Rand McNally, 1894.

B. A. Shain, *The Myth of American Individualism: The Protestant Origins of American Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 2021.

A. H. Shannon, *The Negro in Washington: A Study in Race Amalgamation*. New York, Walter Neale, 1930.

L. J. Shaver, *Reforming Women: The Rhetorical Tactics of the American Female Moral Reform Society, 1834-1854*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2019.

A. H. Shaw, «God's Women» in R. Foster (a cura di), *Transactions of the National Council of Women of the United States*. Philadelphia, Lippincott, 1891.

G. Shearin, *Writing the Haitian Revolution, Uplifting the Race: The Divergent Views of William Wells Brown and Anna Julia Cooper* in «Teaching American Literature: A Journal of Theory and Practice», vol. 1, n.4, pp. 31-49.

S. A. Sheffer, *The Romance of Race: Incest, Miscegenation, and Multiculturalism in the United States, 1880-1930*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2013.

M. Sherwood, *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa, and the African Diaspora*. New York, Routledge, 2012.

P. Shipman, *The Evolution of Racism: Human differences and the Use and Abuse of Science*. Cambridge, Harvard University Press, 2002, pp. 105-143.

J. E. Smethurst, *The New Red Negro. The Literary Left and African American Poetry, 1930-1946*. New York, Oxford University Press, 1999.

R. C. Smith, *Adam Smith and the Origins of American Enterprise: How America's Industrial Success was Forged by the Timely Ideas of a Brilliant Scots Economist*. New York, St. Martin's Publishing Group, 2004.

D. M. Sommerville, *Southern Horrors: Women and the Politics of Rape and Lynching* in «Journal of Southern History», vol 77, n. 2, 2011, pp. 457-459.

H. Spencer, *Collected Writings*. M. Talylor (a cura di), Londra, Taylor & Francis, 2021.

---, *Justice: Being Part IV of The Principles of Ethics*. New York, D. Appleton, 1892.

---, *Principles of Sociology, Vol. I, part 2*. New York, D. Appleton, 1896

---, *Psychology of the Sexes* in «Popular Science Monthly», vol.4, novembre 1873, pp. 30-38, pp. 30-31.

---, *Social Statics. Or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*. John Chapman Londra, 1851.

---, *The Principles of Ethics*, *Vol. II*, Londra, Williams and Norgate, 1893.

---, *The Study of Sociology*. New York, D. Appleton & Company, 1874.

K. M. Stampp, *The Peculiar Institution*. New York, Knopf Doubleday Publishing Group, 1989.

M. Stancliff. *Frances Ellen Watkins Harper: African American Reform Rhetoric and the Rise of a Modern Nation State*. Londra, Taylor & Francis, 2010.

W. Stanton. *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes Toward Race in America, 1815-59*. Chicago, The Chicago University Press, 1966.

M. W. Stewart, *Maria W. Stewart. America's First Black Woman Political Writer*, M. Richardson (a cura di). Bloomington, Indiana University Press, 1987.

L. Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White-World Supremacy*. Londra, Chapman & Hall, 1920.

G. W. Stocking, *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.

J. O'Sullivan, *Annexation*, in «United States Magazine and Democratic Review», Luglio-Agosto (1845), n. 1, pp. 5-10.

P. Sullivan, *Lift Every Voice: The NAACP and the Making of the Civil Rights Movement*. New York, New Press, 2009.

C. Tate, *Domestic Allegories of Political Desire: The Black Heroine's Text at the Turn of the Century*. New York, Oxford University Press, 1993.

E. Tayleur, *The Negro Woman: Social and Moral Decadence* in «Outlook» vol. 76, n. 30, 1904, pp. 266-71.

R. Terborg-Penn, S. Harley (a cura di), *The Afro-American Woman: Struggles and Images*. Port Washington, Kennikat Press, 1978.

A. Thayer. *Darwin and International Relations: On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict*. Lexington, University Press of Kentucky, 2021.

K. Thomas, *The Double Standard* in «Journal of the History of Ideas», vol. 20, n. 2, 1959, pp. 195-216.

M. Thompson, *The Politics of Inequality: A Political History of the Idea of Economic Inequality in America*. New York, Columbia University Press, 2012.

M. Trouillot. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon Press, 1995.

T. B. Tsenes-Hills, *I Am the Utterance of My Name: Black Victorian Feminist Discourse and Intellectual Enterprise at the Columbian Exposition, 1893*. Tesi di dottorato, Loyola University Chicago, 2004.

M. Turner, *From Chattel Slaves to Wage Slaves: The Dynamics of Labour Bargaining in the Americas*. Kingston, Ian Randle Publishers, 1995.

J. Turner, *Awakening to Race: Individualism and Social Consciousness in America*. Chicago, University of Chicago Press, 2012.

S. Moody-Turner, *Black Folklore and the Politics of Racial Representation*. Jackson, University Press of Mississippi, 2013.

S. Moody-Turner, *The Portable Anna Julia Cooper*, New York, Penguin Books, 2022.

I. Tyrrell, *Woman's World/Woman's Empire: The Woman's Christian Temperance Union in International Perspective, 1880-1930*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2014.

V. Ullman, *Martin R. Delany: the Beginnings of Black Nationalism*. Boston, Beacon Press, 1971.

U. S. Immigration and Naturalization Service, *Report of the Immigration Commission: Dictionary of Races of Peoples*. Washington DC, U.S. Government Printing Office, 1930.

K. Verney, L. Sartain, *Long Is the Way and Hard: One Hundred Years of the NAACP*. Fayetteville, University of Arkansas Press, 2009.

E. Vezzosi, *Anna Julia Cooper: una donna nera tra panafricanismo, atlantismo, e orientalismo* in «BETWEEN», vol. 12, n. 23, pp. 384-398.

L. Wacquant, *Racial Domination*. Cambridge, Polity Press, 2024.

D. Walker. *Walker's Appeal in Four Articles: Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, But in Particular, and Very Expressly to Those of the United States of America*. Stati Uniti, 1830.

C. Vann Woodward, *The Strange Career of Jim Crow*. New York, Oxford University Press, 1955.

B. T. Washington, *Up from Slavery*. New York, The Sun Dial Press, 1901.

B. T. Washington (a cura di), *The Negro Problem. A Series of Articles by Representative American Negroes of To-day. Contributions by Booker T. Washington, W.E.B. Dubois, P.L. Dunbar, C.W. Chesnutt, and Others*. New York, James Pott & Company, 1903.

M. Washington, *Sojourner Truth's America*. Urbana, University of Illinois Press, 2009.

H. L. Watson, *Liberty and Power: the Politics of Jacksonian America*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2006.

W. E. Weeks, *Building the Continental Empire: American Expansion from the Revolution to the Civil War*. Chicago, Ivan R. Dee, 1997.

J. M. Weimann, *The Fair Women*. Chicago, Academy Chicago, 1981.

I. Wells-Barnett, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida Wells-Barnett*. Chicago, University of Chicago Press, 1970.

---, F. Douglass et al., *The Reason Why the Colored American is not in the Columbian World's Exposition*. Chicago, 1893.

---, *Southern Horrors-Lynch Law in All Its Phases: With Introductory Chapters by Irvine Garland Penn and T. Thomas Fortune*. Alcester, Read Books Ltd, 2021.

B. Welter, *The Cult of True Womanhood: 1820-1860*, in «American quarterly», vol. 18, n. 2, 1966, pp 151-74.

D. G. White, *Ar'n't I a Woman?: Female Slaves in the Plantation South (Revised Edition)*. New York, W. W. Norton, 1999.

L. Whiteaker, *Seduction, Prostitution, and Moral Reform in New York, 1830-1860*. Londra, Taylor & Francis, 2021.

F. E. Willard, M. A. Lathbury, *Woman and Temperance:Or, The Work and Workers of the Woman's Christian Temperance Union*. Hartford, Park Publishing Company, 1883.

A. I. Willis, *Anti-Black Literacy Laws and Policies*. Londra, Taylor & Francis, 2023.

C. G. Woodson, *The Mis-Education of the Negro*. Washington DC, Associate Publishers, 1933.

W. Wordsworth, *The Prelude. An Autobiographical Poem*. Alcester, Read Books Limited, 2020.

M. T. Wray, *Not Quite White: Poor Rural Whites in the Southern United States, 1877–1927*. Berkeley, University of California, 2000.

D. S. Wright, *The First of Causes to Our Sex: The Female Moral Reform Movement in the Antebellum Northeast, 1834-1848*. Londra, Taylor & Francis, 2006.

S. J. Yee. *Black Women Abolitionists: A Study in Activism, 1828-1860*. Knoxwille, University of Tennessee Press, 1992.

---, «Oganizing for Racial Justice: Black Women and the Dynamics of Race and Sex in Female Antislavery Societies, 1832-1860», in M. K.Vaz (a cura di). *Black Women in America*. Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, pp. 38-54.

J. F. Yellin, *Women & Sisters: The Antislavery Feminists in American Culture*. New Haven, Yale University Press, 1989.

J. F. Yellin, J. C. Van Horne, *The Abolitionist Sisterhood: Women's Political Culture in Antebellum America*. Ithaca, Cornell University Press, 2018.

A. Zakaras, *The Roots of American Individualism: Political Myth in the Age of Jackson*. Princeton, Princeton University Press, 2022.

R. H. Zieger, *For Jobs and Freedom: Race and Labor in America Since 1865*. Lexington, University Press of Kentucky, 2014.