

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA CULTURE CIVILTÀ**

Ciclo XXIX

Settore Concorsuale di afferenza: 14/B1

(Storia delle dottrine e delle istituzioni politiche)

Settore Scientifico disciplinare: SPS/02

(Storia delle dottrine politiche)

**GENEALOGIA DEL RADICALISMO NERO:
IL PENSIERO POLITICO DELL'ABOLIZIONISMO NERO**

Presentata da: Lorenzo Ravano

Coordinatore Dottorato

Prof. Massimo Montanari

Relatore

Prof. Raffaele Laudani

Esame finale 2017

INDICE

Introduzione	5
Capitolo I	
Fondamenti teorici e concettuali del radicalismo nero	
1. Introduzione: una critica della modernità	12
2. Modernità coloniale	19
3. Soggetto	29
4. Soggettività	43
5. Nazione	59
6. Tempo e Storia	65
7. Universalismo	69
Capitolo II	
La formazione dell'abolizionismo nero	
1. Schiavitù e resistenza	72
2. Dentro la rivoluzione americana	95
3. Il movimento abolizionista inglese e la critica nera	125
Capitolo III	
Haiti: una rivoluzione abolizionista	
1. La svolta di Haiti: discontinuità storiche e teorico-concettuali	161
2. L'aristocrazia della pelle	167
3. La costruzione della soggettività nera	186
4. L'impossibilità dello Stato postcoloniale	205
5. Indipendenza e sovranità	216
Capitolo IV	
Il movimento abolizionista afroamericano	
1. Il modello 'Haiti' e le specificità dell'abolizionismo afroamericano	236
2. Soggettività e autonomia	239
3. Integrazione/separazione	267
4. Fuga	284
Conclusioni	292
Bibliografia	296

INTRODUZIONE

Questa ricerca ricostruisce in chiave genealogica i fondamenti teorici e concettuali della cosiddetta tradizione radicale nera del XX secolo attraverso uno studio dell'abolizionismo nero. Più precisamente, proponiamo un'analisi del pensiero politico nato dalle lotte contro la schiavitù e il razzismo condotte da schiavi e neri liberi nello spazio transnazionale dell'Atlantico tra la seconda metà del XVIII e la prima metà del XIX secolo. Intendiamo così dimostrare che i tratti fondamentali del pensiero radicale nero, che conosce la sua fase di maggiore elaborazione teoretica nel corso del Novecento, iniziano a emergere durante la stagione dell'abolizionismo nero. In particolare, la tradizione radicale nera è qui concepita come una critica straniante della modernità occidentale, che si pone cioè allo stesso tempo all'interno e all'esterno del discorso politico moderno. L'abolizionismo nero si articola infatti secondo un'appropriazione sovversiva del lessico e dei concetti politici moderni. La sua dimensione critica agisce così attraverso due linee costanti: lo sdoppiamento dei concetti, cioè il movimento di appropriazione e trasformazione del concetto, e la sovversione degli assetti spaziali della modernità, che si dà tramite la rottura della distinzione tra Stato e colonia, ossia tra lo spazio teoricamente uniforme e ordinato dello Stato moderno e gli spazi dominati dal potere coloniale, caratterizzati dall'istituzione della schiavitù e dalle gerarchie razziali.

Sul piano metodologico, il lavoro si colloca nelle linee di ricerca inaugurate da Cedric J. Robinson e Paul Gilroy, tra i primi a interpretare la cultura politica dell'Atlantico nero come una critica della modernità occidentale¹. Assumiamo specialmente lo sviluppo di

¹ C.J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (1983), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000; P. Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), Roma, Meltemi, 2004. Come ha sottolineato Robin D.G. Kelley (*Forward*, in C.J. Robinson, *Black Marxism*, cit., pp. XIX e ss.), pur essendo partiti da diverse prospettive – il primo da una revisione critica del marxismo europeo, il secondo dal dibattito sul postmoderno e dalla specifica declinazione da esso assunta in Gran Bretagna all'interno dei cosiddetti studi culturali e postcoloniali –, Robinson e Gilroy hanno infatti posto il medesimo problema teorico e metodologico. Sull'influenza storiografica della categoria di «Atlantico nero» cfr. L. Di Fiore, M. Meriggi, *World History. Le nuove rotte della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2011; M. Battistini, *Un mondo in disordine: le diverse storie dell'Atlantico*, in «Ricerche di storia politica», n. 2, 2012, pp. 173-188. Più in generale sulla storia atlantica come disciplina cfr. invece B. Bailyn, *Storia dell'Atlantico* (2005), Torino, Bollati Boringhieri, 2007; J.P. Greene, P.D. Morgan (eds), *Atlantic History: A Critical Appraisal*, Oxford-New York, Oxford University, 2009.

quelle prospettive proposto da Anthony Bogues, che mira a leggere la tradizione radicale nera da un punto di vista più strettamente teorico-concettuale². Infatti, sebbene stia crescendo la letteratura sul pensiero politico prodotto da schiavi e neri liberi³, manca ancora uno studio sistematico dell'abolizionismo nero come momento di formazione del pensiero radicale nero, e della sua peculiare dimensione critica. Coniugando le innovazioni storiografiche degli studi atlantici e degli studi post-coloniali con il metodo della storia dei concetti, la nostra ricerca intende appunto fornire un contributo in quella direzione. Mostriamo così che il pensiero politico dell'abolizionismo nero costituisce un archivio particolarmente produttivo per ridefinire i fondamenti concettuali della modernità oltre la dimensione eurocentrica che ancora caratterizza la Storia delle dottrine politiche, tradizionalmente concentrata sullo studio dei classici del pensiero occidentale. Oltre a ridefinire le coordinate spaziali del pensiero politico moderno, l'oggetto della nostra ricerca implica anche il confronto con diverse tipologie di fonti, solitamente considerate come minori o del tutto ininfluenti sul piano della teoria politica. Specialmente nella fase abolizionista, il pensiero nero non si dà, infatti, nella forma del trattato politico o dell'opera più marcatamente filosofica, ma attraverso diversi strumenti: dalle petizioni alle autobiografie, dai proclami militari ai regolamenti amministrativi, dai pamphlet di protesta ai discorsi rilasciati durante i comizi e le assemblee abolizioniste, dai manifesti più propriamente politici alla stampa, dalla letteratura (romanzi, racconti brevi, poesie) alle canzoni degli schiavi. Essendo il prodotto diretto della lotta politica, queste fonti non manifestano sempre un immediato obiettivo teorico. Chi scrive o parla intende piuttosto influenzare scelte e convinzioni politiche, mobilitare un soggetto all'azione o governare una comunità. Tuttavia, queste fonti comunicano un pensiero politico, tanto in modo implicito quanto esplicito.

² A. Bogues, *Black Heretics and Black Prophets*, New York, Routledge, 2003; Id., *And What About the Human? Freedom, Human Emancipation, and the Radical Imagination*, in «Boundary2», vo. 39, n. 3, 2012, pp. 29-46; Id., *La tradizione del radicalismo nero e la politica dell'umano: riflessioni su una politica radicale per il nostro tempo*, in «Acoma», n. 9, 2015, pp. 124-135. Su questa linea metodologica cfr. anche L.R. Gordon, *Existential Africana: Understanding African Existential Thought*, New York, Routledge, 2000; P. Henry, *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, New York, Routledge, 2000; D. Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004.

³S. Fisher, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004; L. Dubois, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004; M. Sinha, *The Slave's Cause. A History of Abolition*, New Haven, Yale University Press, 2016; J. Gaffield (ed. by), *The Haitian Declaration of Independence. Creation, Context, and Legacy*, Charlottesville-London, University of Virginia Press, 2016. Sulla necessità d'integrare il pensiero politico nero nella storiografia sul mondo atlantico cfr. L. Dubois, *An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic*, in «Social History», vol. 31, n. 1, 2006, pp. 1-14.

Specialmente le autobiografie, i manifesti politici e le opere più letterarie sono intenzionalmente adottate per sviluppare un ragionamento teorico.

Dal punto di vista della periodizzazione, sebbene la resistenza alla schiavitù sia antica quanto l'istituzione stessa, è solo dalla seconda metà del Settecento che inizia a formarsi ciò che qui definiamo come abolizionismo nero. Gran parte della storiografia contemporanea, anche se da posizioni differenti, tende a distinguere due lunghe fasi dei movimenti antischiavisti: una prima fase, dalla metà del Cinquecento alla metà del Settecento, che ha visto la nascita in Europa e nelle Americhe di varie critiche morali alla schiavitù, diversamente ispirate dall'universalismo cristiano (cattolico e protestante) o illuministico; e una seconda fase, più propriamente abolizionista, iniziata con la cosiddetta età delle rivoluzioni (1770-1848) e terminata con la guerra civile americana e la fine della schiavitù a Cuba (1886) e in Brasile (1888). Durante questo periodo, diversi movimenti abolizionisti transatlantici, grazie a determinate congiunture economiche e politiche e sulla spinta delle continue rivolte degli schiavi, hanno contribuito a determinare la fine della tratta atlantica e dell'istituzione della schiavitù⁴. La scelta di proporre una genealogia della tradizione radicale nera dalla fine del Settecento si basa solo in parte su questa periodizzazione. Come ha scritto Robin Blackburn, una distinzione netta tra un generale antischiavismo morale e un abolizionismo politico ha senso solo in relazione alle élite europee e americane, spesso orientate da convinzioni religiose e filosofiche o da interessi economici e politici parzialmente o totalmente estranei alle motivazioni e alle finalità degli schiavi e dei neri liberi⁵. Non vogliamo con ciò negare né la natura interrazziale dei movimenti abolizionisti⁶ né il fatto che solo una

⁴ D. Brion Davis, *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Torino, Società Editrice Internazionale, 1971; Id., *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (1975), Ithaca, Cornell University Press, 1999; R. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, New York, London, Verso, 1988; Id., *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, New York, London, Verso, 2011. Cfr. anche N. Schmidt, *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats XVIe-XXe siècle*, Paris, Fayard, 2005; C.L. Brown, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006. Per una ricostruzione del dibattito storiografico su schiavitù e abolizionismo cfr. anche O. Prété-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 205-252; P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2008; G. Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012. Sulla dimensione internazionale dell'abolizionismo anglo-americano e francese cfr. J.R. Oldfield, *Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution. An International History of Anti-slavery, c. 1787-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

⁵ R. Blackburn, *The Overthrow*, cit., pp. 35-36. Sulla scorta del lavoro pionieristico di C.L.R. James (*I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, 1938, Roma, DeriveApprodi, 2006) e seguendo le indicazioni già presenti nel lavoro di Eugene Genovese (*From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979), Blackburn ha in particolare posto l'accento sulla centralità della rivoluzione di Haiti nel processo di abolizione in tutto l'Atlantico.

⁶ M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., p. 9.

complessità di fattori di ordine economico, culturale e politico hanno reso concepibile e realizzabile l'eliminazione di un'istituzione esistita nella maggior parte delle civiltà⁷. Piuttosto, è necessario stabilire altri criteri per definire la categoria di 'abolizionismo nero' che, appunto, vuole identificare un pensiero politico nato *dal basso*, cioè da chi ha fatto esperienza della schiavitù e del razzismo. Un pensiero che, rispetto alle diverse correnti dell'abolizionismo bianco, fa leva sulla razza per definire un soggetto politico unitario e si pone l'obiettivo principale dell'abolizione immediata della schiavitù e delle discriminazioni razziali da parte degli schiavi stessi.

Anzitutto, come hanno suggerito Peter Linebaugh e Marcus Rediker, la nascita del progetto abolizionista deve essere collocata nei movimenti transatlantici e multirazziali di resistenza alle molteplici forme di lavoro non libero che hanno reso possibile la colonizzazione delle Americhe e lo sviluppo del capitalismo nella prima età moderna. La circolazione atlantica di merci, persone e idee è stata infatti costantemente accompagnata da scioperi, ammutinamenti, diserzioni, rivolte armate e cospirazioni messe in atto da marinai, carcerati, soldati, pirati, servi europei, schiavi africani e nativi americani⁸. Assumendo queste indicazioni, è inoltre possibile leggere l'affermarsi della struttura concettuale e argomentativa del pensiero politico moderno europeo anche come il frutto dei conflitti che hanno animato lo spazio atlantico. Lo sforzo di ripensare l'ordine come una costruzione artificiale e razionale del soggetto emerge, infatti, tanto

⁷ La tesi classica sulle cause economiche si deve a Eric Williams (*Capitalismo e schiavitù*, 1944, Bari, Laterza, 1971). Egli sosteneva che il successo dell'abolizionismo inglese doveva essere rintracciato nella convergenza tra il declino delle piantagioni nelle Indie occidentali, l'inizio della rivoluzione industriale e l'affermazione dell'economia politica classica. Una tesi in parte superata dalla storiografia successiva. In particolare, secondo Roger Anstey (*Capitalism and Slavery: a Critique*, in «The Economic History Review», 21, n. 2, 1968, pp. 314-319; Id., *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*, London, Macmillan, 1975), Williams non aveva dimostrato efficacemente la relazione tra la diminuzione della produttività delle piantagioni e l'abolizione. La spiegazione risiedeva quindi nella capacità dell'umanitarismo delle Chiese del Grande Risveglio di influenzare le decisioni del Parlamento. Tale critica ha trovato poi conferma nei lavori di Seymour Drescher. Egli ha dimostrato che l'abolizione coincise col momento di massima produttività delle piantagioni di zucchero (cfr. S. Drescher, *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 1977, Id., *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective*, New York, Oxford University Press, 1987). Cfr. anche D. Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, New York, Oxford University Press, 1987. Altra letteratura ha continuato a muoversi, seppur criticamente, nel solco del lavoro inaugurato da Williams. Cfr. T. Bender (ed.), *The Antislavery Debate: Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley, California University Press, 1992; D.B. Ryden, *West Indian Slavery and British Abolition 1783-1807*, New York, Cambridge University Press, 2009; J.E. Inikori, *Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade and Economic Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Per un bilancio storiografico cfr. H. Cateau, S.H.H. Carrington (eds), *Capitalism and Slavery Fifty Years Later: Eric Williams a Reassessment of the Man and his Work*, New York, Peter Lang, 2000.

⁸ P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), Milano, Feltrinelli, 2004. Su questa linea, John Donoghue ha mostrato come l'origine dell'abolizionismo politico risieda nelle correnti radicali della Rivoluzione inglese (J. Donoghue, *Fire under the Ashes: An Atlantic History of the English Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2013).

dalla crisi della mediazione della Chiesa cattolica e dalle guerre civili di religione quanto dalla scoperta delle Americhe. Lo spazio atlantico nella prima età moderna era segnato da una negoziazione continua tra una molteplicità di attori pubblici e privati che si contendevano la sovranità sui territori delle Americhe e il controllo delle rotte marittime e che, allo stesso tempo, erano sfidati da chi era stato conquistato, ridotto in schiavitù, arruolato o messo al lavoro con la forza⁹. La dicotomia Stato/colonia opera così nel pensiero politico moderno anche come un criterio per stabilizzare, contenere e ordinare l'endemica conflittualità e instabilità del mondo atlantico, prodotta anche dalla resistenza di schiavi e neri liberi. Una strategia che si sviluppa in diversi modi ma che può essere generalmente interpretata come un tentativo di riorganizzazione del potere che, sotto il profilo spaziale, consiste nell'imposizione di una «visione terrocentrica e statica della politica» contro una concezione «marittima», cioè mobile e instabile, della politica¹⁰. Intendiamo quindi leggere l'abolizionismo nero anche come il prodotto di questi conflitti, ossia come un pensiero politico finalizzato a restituire potere e autonomia ai neri del mondo atlantico.

La decisione di concentrare la ricerca tra il XVIII e il XIX secolo muove perciò da motivazioni parzialmente diverse da quelle della più consolidata storiografia sull'abolizionismo. Ai fini del nostro discorso, l'età delle rivoluzioni segna una svolta decisiva a causa di due fenomeni che caratterizzano quel periodo e, specialmente, l'Atlantico anglofono e francofono. In primo luogo, la definitiva *razzizzazione* della schiavitù e la progressiva limitazione dei diritti dei neri liberi producono una *politicizzazione* della razza tale per cui è in quel momento che inizia a emergere una specifica soggettività *nera*. Anche se l'originaria appartenenza alle principali popolazioni dell'Africa occidentale e centrale maggiormente colpite dalla tratta atlantica – Kongo, Mande, Wolof, Yoruba, Igbo, Akan, Fula – continua a essere rilevante sul piano linguistico, culturale e politico, gli schiavi e i neri liberi iniziano ad autorappresentarsi come un unico 'popolo', il «popolo nero» o «africano»¹¹. In secondo luogo, le rivoluzioni atlantiche segnano tanto l'affermazione delle logiche concettuali

⁹ L. Benton, *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; P. Stern, *The Company-State. Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

¹⁰ R. Laudani, *Mare e terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, in «Filosofia politica», n. 3, 2015, pp. 513-530.

¹¹ D. Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*, New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 224-226; P. Manning, *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 25; J. Sidbury, *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, New York, Oxford University Press, 2007.

della politica moderna quanto l'emergere della critica nera: è tramite il confronto con il discorso politico delle rivoluzioni che si forma quel particolare movimento di appropriazione e trasformazione dei concetti politici moderni che contraddistingue l'abolizionismo nero.

Nel primo capitolo proponiamo una ricostruzione per temi e concetti del radicalismo nero novecentesco. Funzionale alla ricostruzione genealogica, il capitolo si concentra sugli elementi che permettono di definire questa tradizione di pensiero come una critica della modernità. I tre capitoli successivi sono invece dedicati all'abolizionismo nero e sono strutturati secondo una scansione cronologica volta a individuare tre momenti di discontinuità. Nel secondo capitolo analizziamo la formazione dell'abolizionismo nero durante la Rivoluzione americana (1775-1783) e all'interno del movimento antischiavista britannico (1783-1793). Il pensiero prodotto dai neri coinvolti nella rivoluzione americana è letto soprattutto come un'appropriazione critica del contrattualismo liberale, mentre il contenuto delle prime *Slave narratives* pubblicate in seno al movimento abolizionista inglese è visto sotto il profilo della sovversione della spazialità moderna. Il terzo capitolo tratta invece la Rivoluzione di Haiti (c.1791-1804), interpretata come cesura fondamentale nella storia dell'abolizionismo nero. Anche in questo caso è analizzata l'appropriazione sovversiva del discorso politico della rivoluzione francese. Più precisamente, Haiti segna una cesura storica e teorico-politica per due questioni: l'affermazione della soggettività nera e il problema dello Stato postcoloniale. Nel quarto capitolo analizziamo invece il movimento abolizionista afroamericano (1827-1865). Negli Stati Uniti, l'abolizionismo nero diventa infatti un movimento politico organizzato. Più precisamente, in questa fase iniziano a emergere chiaramente i tratti specifici della tradizione radicale nera novecentesca. Si vedrà in particolare che, sulla scia della rivoluzione di Haiti, la lotta per l'autonomia della soggettività nera occupa un'assoluta centralità nel movimento. A differenza della vicenda di Haiti, l'abolizionismo afroamericano non mira però tanto alla presa diretta del potere e all'istituzione di uno Stato indipendente, ma tende piuttosto ad agire secondo una costante oscillazione tra integrazione e separazione.

Una parte importante di questa ricerca è stata svolta durante un soggiorno presso il Center for the Study of Slavery and Justice della Brown University, Providence (RI), diretto dal prof. Anthony Bogues. Buona parte delle fonti settecentesche e ottocentesche qui utilizzate sono state consultate nelle edizioni originali presso la John Carter Brown Library e la John Hay Library della medesima università.

CAPITOLO PRIMO

FONDAMENTI TEORICI E CONCETTUALI DEL RADICALISMO NERO

1. Introduzione: una critica della modernità

In questo capitolo si fornirà una ricostruzione sintetica dei fondamenti teorici e concettuali del cosiddetto radicalismo nero. Espresi tanto nella musica e nella cultura popolare quanto nei movimenti di massa africani e afroamericani, i problemi concettuali che caratterizzano questa tradizione politica hanno trovato nel corso del ventesimo secolo una sistematizzazione teorica – sempre parziale e sottoposta a continue revisioni in base alla lotta politica – grazie a intellettuali e militanti come W.E.B. Du Bois, Ida B. Wells Barnett, George Padmore, C.L.R. James, Claudia Jones, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Martin Luther King Jr., Malcom X, Amilcar Cabral, Stokely Carmichael; solo per ricordare i nomi più noti. Rispetto a una ricostruzione cronologica, si è scelta un'indagine per temi e problemi al fine di delineare ciò che accomuna il pensiero degli autori che verranno discussi tanto da giustificare l'uso della formula 'radicalismo nero', qui assunta come traduzione italiana della definizione comunemente in uso nel mondo anglofono di Black Radical Tradition. Precisiamo anzitutto che tale definizione non si riferisce né a una filosofia politica sistematica né a un unico movimento organizzato. I temi che saranno trattati sono, infatti, trasversali alle diverse scelte politiche che hanno contraddistinto i movimenti neri nello spazio atlantico nel corso del Novecento, come quelle dell'integrazionismo e del separatismo, dell'azione riformista e di quella rivoluzionaria – spesso lette come posizioni antitetiche ma talvolta rintracciabili nel percorso di un singolo intellettuale o leader politico. Si tratta quindi di una definizione adottata retrospettivamente all'intero dei cosiddetti Black Studies o African American Studies per identificare una tradizione di critica eccentrica, e tuttavia moderna, della

modernità occidentale¹. Per radicalismo nero intendiamo quindi una tradizione di pensiero che si vuole al tempo stesso interna ed esterna al discorso politico moderno. La peculiarità epistemologica che contraddistingue tutti i suoi protagonisti consiste infatti nel produrre una forma di *critica* che nasce da una posizione ambivalente nei confronti della modernità; ciò che William E.B. Du Bois ha definito con la fortunata nozione di «doppia coscienza»: la costante oscillazione tra l'adesione alla cultura moderna occidentale e la valorizzazione di una diversità 'africana'².

Prima di procedere nell'analisi è utile chiarire il significato della definizione «Black Radical Tradition» scomponendola nelle sue parti. Il termine *nero* identifica la costruzione di un soggetto politico, la creazione di un «noi» – e quindi anche di un «loro» – tramite il ricorso strumentale alla razza nera inventata dal bianco. *Radicale* si riferisce invece alla capacità di produrre una critica che vada alle radici del rapporto di potere tra il bianco e il nero o, in diversi momenti, tra il colono e il colonizzato, tra lo schiavo e il padrone. Questa radicalità si esprime in diverse forme, che dipendono dalla condizione e dalle aspettative del soggetto parlante; da chi parla contro chi e da quale posizione. Genere, classe, contesto storico e geografico mutano quindi la forma e gli obiettivi politici della critica del radicalismo nero. Infine, il termine *tradizione* non definisce un'omogeneità o una necessaria continuità ma vuole stabilire, appunto, una comune modalità di critica del potere fondato sul razzismo e il colonialismo, di volta in volta tradotta in diverse forme di attivismo politico³.

¹ Come si è accennato nell'introduzione, questa prospettiva è stata inaugurata in particolare dagli studi di Cedric J. Robinson (*Black Marxism*, cit.) e Paul Gilroy (*The Black Atlantic*, cit.). In questa direzione si collocano i cosiddetti «Africana Studies», nati nelle università statunitensi per superare i limiti nazionali degli African American Studies e per definire così la specificità transnazionale e diasporica del radicalismo nero. Più di recente, recuperando la nozione di teoria critica della Scuola di Francoforte, Reiland Rabaka ha proposto la definizione di «Africana Critical Theory» per descrivere la storia del radicalismo nero come una «teoria critica della modernità»: R. Rabaka, *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*, Lanham, Lexington Books, 2009. Per un bilancio dell'influenza della definizione coniata da Cedric Robinson cfr. D.C. Thomas, *The Black Radical Tradition - Theory and Practice: Black Studies and the scholarship of Cedric Robinson*, in «Race&Class», n. 47, October 2005, pp. 1-22. Si precisa infine che questa definizione emerge tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta sulla scia dell'esaurimento del movimento per i diritti civili e delle lotte anticoloniali e nell'ambito di un'integrazione della critica afroamericana nelle università americane e britanniche con i cosiddetti Black Studies. Su questa trasformazione del pensiero politico nero in disciplina accademica cfr. L.R. Gordon, J.A. Gordon (eds.), *A Companion to African-American Studies*, Oxford, Blackwell, 2006; A. Alkalimat, *Africana Studies in the US*, University of Toledo, 2007, disponibile su <http://eblackstudies.org/su/complete.pdf> visualizzato il 01/03/2016.

² W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero* (1903), a c. di P. Boi, Firenze, Le Lettere, 2007, pp. 7-17.

³ Cfr. D. Scott, *On the Very Idea of a Black Radical Tradition*, in «Small Axe», vol. 17, n. 1, March 2013, pp. 1-6. L'intero numero di «Small Axe» citato contiene gli interventi presentati al convegno «The Idea of a Black Radical Tradition» tenuto alla Columbia University il 22 e 23 aprile 2011. Scott sottolinea la natura sfuggente della definizione e la intende in particolare come un campo aperto,

La critica del radicalismo nero decostruisce l'autonarrazione che il soggetto bianco e colonizzatore fa di sé. Essa smaschera i limiti e la parzialità del discorso politico dominante in età moderna, delle sue istituzioni e dei suoi fondamenti concettuali. Il modo di procedere di questa critica può essere spiegato estendendo la nozione di *signifying* proposta da Henry Louis Gates Jr. Sebbene sia nata come strumento di analisi della ripetizione e differenziazione dello standard che contraddistingue la letteratura e la musica afroamericana, tale nozione è utile per definire il modo in cui i concetti politici moderni (libertà, uguaglianza, nazione, cittadinanza, democrazia, ecc.) sono utilizzati dal radicalismo nero attraverso un processo di appropriazione e risignificazione⁴. Un procedimento che rende questo pensiero apparentemente asistematico. Eppure, benché gli esponenti di questa tradizione utilizzino il lessico politico, filosofico e teologico della cultura bianca occidentale, essi comunicano una lotta politica dotata di una propria originalità, che può essere rintracciata anche sul piano della produzione teorica e concettuale. Allo stesso tempo, come sottolineava C.L.R. James, queste peculiarità non possono essere concepite separatamente dalla «storia bianca»⁵. Il radicalismo nero non occupa quindi una posizione marginale rispetto dal discorso politico moderno ma deve essere letto come parte integrante del suo sviluppo storico e concettuale, di cui condivide anche alcuni aspetti aporetici.

Anzitutto, essendo espressione diretta dell'esperienza della schiavitù, della diaspora atlantica e del dominio coloniale, la tradizione radicale nera produce una

irriducibile a definitive classificazioni. È importante precisare l'ambiguità della parola «tradizione», che ha conosciuto molte indagini, specialmente a partire dai volumi di E. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione* (1983), Torino, Einaudi, 1987, e di B. Anderson, *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi* (1983), Roma, Manifestolibri, 2000. Sebbene il caso sia diverso dalla costruzione dei miti nazionali e coloniali, esiste un'invenzione della tradizione del radicalismo nero su due livelli. In primo luogo, singole lotte storicamente differenti sono definite come una sola «tradizione» di opposizione al colonialismo e al razzismo che è tanto reale quanto inventata, poiché pone in una necessaria continuità storica esperienze politiche non sempre connesse. C'è quindi una continua reinvenzione della tradizione finalizzata a suscitare e orientare l'unione e l'azione politica nel presente. Inoltre, con la nascita degli African-American Studies questa rielaborazione è diventata anche una disciplina accademica conducendo a una certa canonizzazione di questa tradizione.

⁴ H.L. Gates, *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary Criticism*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1988. Cfr. Id., *Authority, (White) Power and the (Black) Critic; It's All Greek to Me*, in «Cultural Critique», 7, Autumn 1987, pp. 19-46. Sull'importanza del *signifying* nel Jazz cfr. D. Sparti, *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007. Da una prospettiva diversa, anche Robert Young ha letto la critica del pensiero anticoloniale e postcoloniale come una dislocazione epistemologica, come l'uso di risorse intellettuali europee contro l'Europa. Vedi: R.J.C. Young, *Postcolonialism. An historical introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.

⁵ C.L.R. James, *Black Studies and the Contemporary Student* (1969), in *The C.L.R. James Reader*, ed. by A. Grimshaw, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 390-404.

critica implicita degli assetti spaziali della modernità⁶. Più precisamente, viene messo in crisi quel tentativo operato dal pensiero politico moderno europeo di ordinare gerarchicamente lo spazio globale intorno alla dicotomia Stato/colonia; di determinare cioè una separazione concettuale tra lo spazio dello Stato territoriale europeo, regolamentato dal diritto (interno e internazionale), e il mondo conflittuale delle colonie, governato con l'uso sistematico della forza e tramite l'imposizione delle gerarchie razziali⁷. Fondato su questa distinzione qualitativa tra lo spazio dell'ordine, delimitato dai *confini* degli Stati, e gli spazi della libera conquista lungo la *frontiera* coloniale, l'ordinamento spaziale moderno è sovvertito tramite la costante messa in evidenza della pervasività delle logiche coloniali, della loro implicazione nella costituzione dello Stato moderno e nello sviluppo del capitalismo. Da un lato, la dimensione coloniale della modernità è portata alla luce mostrando la centralità della razza e dell'uso sistematico della forza nel governo delle popolazioni extraeuropee. Dall'altro lato, la risposta al razzismo messa in campo attraverso la valorizzazione dell'identità nera e l'uso politico della comune discendenza dall'Africa di tutti neri nello spazio atlantico mette in crisi le rappresentazioni eurocentriche del mondo. Se, come ha mostrato Valentin Mudimbe, l'«Africa» è un'invenzione europea, un Altro che serve specularmente a costruire l'idea di Europa, il radicalismo nero reinventa quel concetto per usarlo contro il colonialismo e il razzismo⁸. Così, l'Africa non è più uno spazio inerte aperto alla conquista coloniale o, come ha mostrato Achille Mbembe, un «oggetto di sperimentazione», ma è tanto una fonte d'immaginazione e mobilitazione politica quanto uno spazio politico concreto che resiste all'espansione europea⁹.

⁶ Il termine «diaspora africana» è emerso tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta ed è stato poi diffuso dagli studi culturali e postcoloniali e dall'antropologia che hanno messo in luce il carattere ibrido delle identità culturali sorte in seno alla diaspora nera. Cfr. G. Shepperson, *African Diaspora: Concept and Context*, in J.E. Harris, ed. by, *Global Dimensions of African Diaspora*, 2 ed., Washington, D.C., Howard University Press, 1993, pp. 41-49; V.B. Thompson, *The Making of the African Diaspora in the Americas: 1441-1900*, New York, White Plains, 1986; S. Hall, *Identità culturale e diaspora* (1993), in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a c. di M. Mellino, Roma, Meltemi, 2006, pp. 243-262.

⁷ Sugli assetti spaziali della modernità cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2000; F. Farinelli, *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003; S. Mezzadra, B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, 2014, pp. 31-37. Cfr. anche il classico di Carl Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»* (1950), Milano, Adelphi, 1991.

⁸ V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

⁹ A. Mbembe, *Postcolonialismo* (2000), Roma, Meltemi, 2005, p. 8.

Tramite questa sovversione spaziale, il radicalismo nero sottopone a una torsione i due poli su cui si è costruita l'architettura concettuale e la forma politica della modernità: il soggetto e lo Stato. Se sotto il profilo della storia del pensiero la parabola del Moderno è definibile come il tentativo – esso stesso aporetico e immediatamente esposto alla crisi – di pensare l'ordine politico come la costruzione artificiale di un soggetto razionale¹⁰, la critica nera mostra quanto quel soggetto sia razzialmente connotato e quanto quell'ordine, teoricamente finalizzato a proteggere gli individui istituendo uno spazio di sicurezza, sia complementare al dominio coloniale, intrinsecamente violento e caratterizzato da una conflittualità endemica. Sebbene il rapporto moderno tra soggetto e ordine si dia immediatamente nella cultura borghese europea attraverso la critica, e in particolare nel binomio critica/crisi inaugurato dall'Illuminismo¹¹, la tradizione radicale nera produce una critica che opera su un piano parzialmente diverso ed è irriducibile tanto al dualismo moderno di soggetto e Stato, quanto agli «universal-particolari» della cittadinanza e della classe.

Sotto il profilo concettuale, ciò può essere visto lungo quattro problemi, che orientano la nostra ricostruzione: il problema del soggetto, quello tra spazio e unità politica, tra tempo e storia e tra universale e particolare. Anzitutto, in questo contesto il soggetto della critica non è il soggetto moderno che si insignorisce del mondo attraverso la ragione. Razzismo e violenza producono nel nero una *scissione*. Definibile tramite la nozione di «doppia coscienza», questa scissione è tanto una reificazione – l'esperienza quotidiana della disumanizzazione di sé – quanto l'insuperabile coesistenza di due identità. Tuttavia, essere allo stesso tempo soggetto e oggetto, *nell'Occidente* ma non completamente *dell'Occidente*, induce il nero a svelare il ruolo della razza nella determinazione delle gerarchie sociali, il suo impatto nella formazione delle identità individuali e collettive e la sua funzione nello sviluppo dei rapporti di produzione capitalistici¹². Il problema della razza e i suoi effetti sulla

¹⁰ Cfr. C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 7-16; Id., *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Milano, Rizzoli, 2011, pp. V-LXII.

¹¹ Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), Bologna, Il Mulino, 1972. Per un approfondimento cfr. D. Gentili, *Critica politica: una genealogia*, in «Filosofia politica», n. 3, 2016, pp. 419-434. Sulle forme della critica che attraversano la filosofia moderna europea (la critica razionalistica, dialettica e negativa) e le sue declinazioni nella crisi della modernità cfr. invece C. Galli, *Le forme della critica. Epoca, contingenza, emergenza*, in «Filosofia politica», n. 3, 2016, pp. 395-418.

¹² Non ignoriamo che la formazione del concetto di «Occidente» tra il XIX e il XX secolo è un processo tutt'altro che monolitico e lineare anche all'interno della cultura europea e americana. Sulla nascita dell'idea di una civiltà atlantica euro-americana cfr. B. Bailyn, *Storia dell'Atlantico* (2005), cit.

soggettività sono quindi il primo elemento unificante di questa tradizione di pensiero. La razza è la costruzione sociale che legittima l'oppressione, il punto di partenza per la definizione di un soggetto politico e, infine, una gabbia che deve essere superata al fine di costruire un mondo oltre il razzismo e il colonialismo. È però proprio dalla posizione ambivalente del soggetto che deriva la specificità della critica nera. La scissione non è solo fonte di estraniamento e alienazione, ma comporta anche una visione strabica sulla modernità, cioè una capacità di criticare il discorso politico moderno secondo uno sdoppiamento costante del punto di vista.

La dimensione atlantica e diasporica del radicalismo nero genera inoltre un particolare rapporto tra spazio e politica. Le lotte africane e afroamericane hanno costituito una sfida continua al tentativo moderno di territorializzare la politica attraverso lo Stato e di delimitare così il soggetto e i confini della sovranità e della cittadinanza¹³. Ciò ha determinato un pensiero che rompe la spazialità della politica moderna centrata sullo Stato-nazione. Infatti, la libertà non è qui concepita solamente come l'esercizio dei diritti di cittadinanza. Essa è pensata piuttosto come la facoltà di un popolo disperso in tutto il mondo di autodeterminarsi. Allo stesso tempo però le lotte dell'Atlantico nero non possono sottrarsi pienamente alle forme della politica proprie della statualità e alla formazione delle identità nazionali moderne. Esse si collocano in diversi contesti geografici, con le rispettive condizioni politiche, giuridiche, culturali ed economiche che non solo ne determinano le forme di espressione ma le costringono anche a misurarsi con la necessità di un'autorità positiva che trasformi il nero in un soggetto di diritto, in cittadino. Esiste quindi una costante tensione tra il rifiuto a stabilizzare definitivamente la libertà del 'popolo nero' all'interno dello Stato e la necessità di dargli forma politica e giuridica. Questa tensione si manifesta in due contesti. Nelle lotte anticoloniali, dove la sovranità del popolo nero coincide immediatamente con il controllo di un territorio, l'ottenimento dell'indipendenza nazionale e la costituzione di un nuovo Stato sono visti allo stesso tempo come un passo necessario e un limite per una piena decolonizzazione. All'interno dell'Occidente esiste invece un'oscillazione tra due diverse soluzioni per

¹³ Cfr. P. Portinaro, *Stato*, Bologna, Il Mulino, 1999; P. Schiera, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb, 2004. Per un approfondimento del rapporto territorio/sovranità cfr. S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago, University of Chicago Press, 2013. Per una sintesi storico-concettuale della cittadinanza cfr. D. Zolo, *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in «Filosofia politica», 1, 2000, pp. 5-18; S. Mezzadra, *Le vesti del cittadino. Trasformazioni di un concetto politico sulla scena della modernità*, in Id. (a c. di), *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, Bologna, CLUEB, 2004, pp. 9-40.

l'ottenimento dell'autodeterminazione: l'*integrazione* – non come assimilazione ma come uguaglianza – e la *separazione*. In entrambi i contesti, il ripiegamento sulla spazialità limitata dello Stato è percepito come un limite di fronte alla dimensione globale del conflitto razziale. La libertà non è quindi intesa principalmente come uno status – cioè come la condizione che inerisce a una personalità giuridica – ma come la possibilità di decidere della propria esistenza. Una libertà che può essere raggiunta solo collettivamente, e non già individualmente, vista la natura strutturale del razzismo. Attraverso questa concezione della libertà come movimento costante di lotta per l'autodeterminazione è prodotta anche una critica, e una visione alternativa, della democrazia¹⁴. La riflessione sulla democrazia non si limita né all'ottenimento dell'uguaglianza formale né alla creazione di un nuovo Stato indipendente. Al contrario, il radicalismo nero è animato da una concezione sostanziale della democrazia che emerge soprattutto nel marxismo nero ma che anima anche il pensiero di chi – come, da prospettive diverse, Malcolm X e Martin Luther King Jr. – pur non rientrando in quella tradizione di pensiero ritiene inscindibile l'ottenimento della libertà dalle condizioni materiali che la rendono possibile¹⁵.

Questa tradizione di pensiero non può inoltre essere pienamente ricondotta alla concettualizzazione moderna del tempo storico come un processo lineare di emancipazione dell'uomo¹⁶. A una prima lettura, è adottato il vocabolario della tradizione illuministica europea articolato intorno ai concetti di «emancipazione» e «progresso». Tuttavia, la tradizione radicale nera mostra come sia stata anche l'esclusione dei popoli colonizzati dalla Storia a rendere possibile un'idea di progresso che pone l'Europa, e più precisamente il maschio bianco, al centro dello sviluppo storico del mondo; figura unica dell'idea stessa di umanità¹⁷. L'esperienza della diaspora e del dominio coloniale determinano quindi una distorsione della temporalità unica e lineare della modernità europea. Ciò si esprime in due direzioni.

¹⁴ Cfr. R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002; A. Davis, *The Meaning of Freedom. And Other Difficult Dialogues*, intr. by R.D.G. Kelley, San Francisco, City Lights Books, 2012, pp. 4-5.

¹⁵ Cfr. F. Gambino, *Malcolm X, predicatore itinerante*, in Malcolm X, *L'ultima battaglia. Discorsi inediti* (1963-'65), Roma, Manifestolibri, 1993, pp. 7-29; C. West, *Introduction. The Radical King We Don't Know*, in M.L. King Jr., *The Radical King*, Boston, Beacon Press, 2015, pp. 7-17.

¹⁶ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova, Marinetti, 1986. In particolare sul concetto di progresso cfr. Id., *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, a c. di L. Scuccimarra, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 49-71. Sulla tesi di Koselleck e i suoi limiti cfr. S. Chignola, *I concetti e la storia (sul concetto di storia)*, in G. Duso, S. Chignola, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 201-233.

¹⁷ Cfr. R.J.C. Young, *Mitologie bianche: la scrittura della storia e l'Occidente* (1990, 2004), Roma, Meltemi, 2007; D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), Roma, Meltemi, 2004.

Da un lato, in una critica del progresso, dall'altro, tramite una riscrittura della storia dei popoli colonizzati articolata tanto come la rivendicazione di una singolarità quanto come il riposizionamento all'interno della storia del mondo moderno¹⁸. In questo modo, i concetti di progresso ed emancipazione sono riformulati. Il motore del progresso non è più l'Europa ma la lotta del popolo nero. Ed è solo attraverso quel conflitto che la storia può essere pensata come emancipazione o, più precisamente, come lotta per la libertà¹⁹. La storia non avanza quindi linearmente ma è segnata da strappi e rotture, pensata come il susseguirsi delle lotte del popolo nero che, di volta in volta, hanno riconfigurato il rapporto tra libertà e uguaglianza che contraddistingue la storia del mondo moderno sulle due sponde dell'Atlantico.

Infine, questa tradizione di critica produce una specifica declinazione del rapporto tra universale e particolare. Il popolo nero esprime la sua soggettività come la lotta di un particolare che rivendica una differenza irriducibile all'universalismo moderno europeo. Tuttavia, quella lotta è sempre pensata come portatrice di un proprio universalismo. Perciò, sebbene smascheri le falsità dell'universalismo bianco, anche il radicalismo nero è attraversato dalla tensione aporetica tra particolare e universale che contraddistingue la politica moderna.

2. Modernità coloniale

La critica che anima il pensiero radicale nero rompe l'autonarrazione europea della modernità come la creazione di un ordine razionale fondato sull'uguaglianza formale degli individui. In particolare, questa critica prende le mosse dalla costante messa in evidenza della dimensione coloniale della modernità²⁰. Il colonialismo non è qui confinato ai margini della politica ma è spostato al suo centro. La gerarchia degli spazi politici moderni viene quindi sovvertita mostrando l'intrinseca relazione tra la

¹⁸ M. Hanchard, *Afro-Modernity: Temporality, Politics and the African Diaspora*, in «Public Culture», vol. 11, n. 1, 1999, pp. 245-268.

¹⁹ Come sottolineato da Anthony Bogues, benché sia spesso presente nel lessico del radicalismo nero, il concetto di emancipazione ha un significato giuridico troppo limitante in questo contesto. Le lotte delle popolazioni nere devono essere piuttosto intese come «pratiche di libertà» che esprimono la volontà di vivere liberi dall'oppressione del potere del bianco senza attendere l'atto dell'emancipazione (A. Bogues, *And What About the Human?*, cit., pp. 29-46).

²⁰ Ci rifacciamo alla nozione di «colonial modernity» discussa da Anthony Bogues per indicare quegli spazi in cui l'Europa moderna ha creato «a legal, ontological, site of the outside, a zone in which the treatment of bodies with violence rested upon laws, customs, and statutes» (A. Bogues, *Empire of Liberty: Power, Desire, and Freedom*, Hanover, University of New England Press, 2010, pp. 30-31). Cfr. anche A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture», vol. 15, n. 1, 2003, pp. 11-40.

costituzione dello Stato moderno e lo sviluppo capitalistico dell'Occidente da un lato, e il dominio coloniale dall'altro lato. Questa critica può essere schematizzata intorno ai due poli su cui si è strutturato il potere del bianco sul nero e, più in generale, del colonizzatore sul colonizzato: la violenza e il razzismo.

2.1. Violenza

Nell'opera *I dannati della terra* (1961), Frantz Fanon sosteneva che «il colonialismo non è una macchina pensante, non è un corpo dotato di ragione. È la violenza allo stato di natura»²¹. In questo modo, egli spiegava quanto il potere coloniale fosse la negazione dei presupposti teorici su cui si voleva fondato lo Stato moderno e, in particolare, le democrazie liberali dell'Europa occidentale appena uscite dal secondo conflitto mondiale. Infatti, il potere europeo nelle colonie non era un'autorità teoricamente legittimata da un contratto originario tra gli individui. Esso si fondava esclusivamente sulla guerra di conquista e si manifestava come puro dominio, esercitato da una minoranza straniera su una maggioranza indigena costretta, con la violenza, a obbedire. Non essendo espressione di un sovrano rappresentativo, l'autorità del colono non era quindi mai riconosciuta dal colonizzato. Osservando l'abitudine dei nordafricani a mentire alle autorità giudiziarie francesi, Fanon dichiarava:

Questo rifiuto dell'imputato musulmano di autenticare, attraverso la confessione del suo gesto, il *contratto sociale* che gli si propone significa che la sua *sottomissione*, spesso profonda, osservata nei confronti del potere (all'occorrenza giudiziario), non può essere confusa affatto con *l'accettazione* di tale potere²².

Egli richiamava così volutamente la nozione di «contratto sociale» – che nel testo dattiloscritto veniva evocata anche con un esplicito riferimento a Hobbes²³ – al fine di sottolineare che le istituzioni coloniali erano in realtà espressione di un potere privo di

²¹ F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi, 2007, p. 24. Quest'aspetto veniva chiarito anche attraverso un'analisi dell'uso sistematico della tortura da parte della polizia coloniale: F. Fanon, *L'Algeria e i torturatori francesi* (1957), in Id., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, a c. di M. Mellino, Roma, DeriveApprodi, 2007, p. 74.

²² F. Fanon, R. Lacaton, *Condotte di confessione in Nord-Africa* (1955), ora in F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a c. di R. Beneduce, Verona, Ombre Corte, 2011, pp. 123-126, corsivo mio.

²³ Nel documento dattiloscritto originale, Fanon scriveva: «Il y a un pôle moral de l'aveu: ce que l'on nommerait sincérité. Mais il y a aussi un pôle civique et l'on sait qu'une telle position était chère à Hobbes et aux philosophes du contrat social. J'avoue en tant qu'homme et je suis sincère. J'avoue aussi en tant que citoyen et j'authentifie le contrat social» (F. Fanon, *Conduites d'aveu en Afrique du Nord* (1955), in Id., *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, 2015, p. 351).

mediazioni, esercitato come governo immediato delle popolazioni attraverso l'uso costante della forza. Il rapporto tra colono e colonizzato era così una relazione manichea, un'assoluta inimicizia, e la violenza si celava anche dietro l'apparente razionalità della legge generale e astratta. Come ricordava in proposito Stephen Biko, leader del Black Consciousness Movement sudafricano, il mondo coloniale era caratterizzato da un processo di saturazione legislativa della vita del colonizzato tale per cui ogni espressione di libertà comportava l'infrazione di una norma e l'immediata repressione. In questo modo, la condizione di paura di tutti verso tutti, che lo Stato moderno teoricamente superava creando uno spazio di sicurezza in cui la paura della morte si traduceva nell'osservanza della legge – cioè in un produttivo timore verso le sanzioni – e la violenza veniva neutralizzata e monopolizzata, permaneva nella colonia nella forma della paura e della violenza diffuse: la paura del nero verso il bianco e la sua violenza e quella del bianco verso il nero e la sua potenziale ribellione²⁴.

Riprendendo quanto sostenuto da Aimé Césaire in *Discorso sul colonialismo* (1950)²⁵, Fanon approfondiva la sua critica spiazzando ogni lettura del colonialismo come modalità di potere tipica degli spazi extraeuropei: «pochi anni or sono – ricordava Fanon che pure aveva combattuto agli ordini del generale De Gaulle – il nazismo ha trasformato la totalità dell'Europa in colonia»²⁶. Quest'aspetto era stato notato già nel 1937 dal leader del movimento panafricano George Padmore. Analizzando le tensioni internazionali sorte intorno all'ascesa del fascismo e del nazismo da una prospettiva africana, Padmore mostrava che il mondo si divideva in

²⁴ S. Biko, *Fear – an Important Determinant in South African Politics*, in Id., *I Write What I Like. A selection of his writings*, London, Bowerdean, 1996, p. 75. Su Biko e Fanon cfr. N.C. Gibson, *Fanonian Practices in South Africa: From Steve Biko to Abahlali baseMjondolo*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. Sul ruolo della paura nella filosofia politica moderna cfr. invece C. Galli, *La produttività politica della paura Da Machiavelli a Nietzsche*, in «Filosofia politica», 1, 2010, pp. 9-28.

²⁵ «Si, varrebbe la pena di studiare, clinicamente, in dettaglio, tutti i passi di Hitler e dell'hitlerismo, per rivelare al borghese distinto, umanista, cristiano del XX secolo, che anch'egli porta dentro di sé un Hitler nascosto, rimosso; [...] perché in fondo ciò che non perdona a Hitler non è il crimine in sé, [...] non è l'umiliazione dell'uomo in quanto tale, ma il crimine contro l'uomo bianco, l'umiliazione dell'uomo bianco, il fatto di aver applicato in Europa quei trattamenti tipicamente coloniali che sino ad allora erano stati prerogativa esclusiva degli arabi d'Algeria, dei sudditi dell'India e dei negri dell'Africa», in A. Césaire, *Discorso sul colonialismo* (1950), Verona, Ombre corte, 2010, p. 49. L'analisi di Césaire si avvicina alla nota tesi di Hannah Arendt, avanzata nello stesso periodo, secondo cui l'imperialismo era stato precondizione dei totalitarismi (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, 1951, Torino, Einaudi, 2009). Vale la pena ricordare che il testo di Césaire è coevo alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, di cui voleva essere un potente contro canto. Su Césaire cfr. G. Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World*, Durham, Duke University Press, 2015. Sulla *Dichiarazione* cfr. invece M. Salvati (a c. di), *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 10 dicembre 1948. Nascita, declino e nuovi sviluppi*, Roma, Ediesse, 2006.

²⁶ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 56.

due campi in conflitto, con l’Africa al suo centro quale oggetto della contesa. Da un lato, coloro che avevano colonie e intendevano difenderle. Dall’altro lato, coloro che, non avendole, se le sarebbero procurate con ogni mezzo e in ogni luogo²⁷. Attraverso quest’analogia tra nazismo e colonialismo, il discorso dominante per cui l’Europa aveva compiuto un’impresa di civilizzazione nei territori coloniali veniva ribaltato. Come aveva mostrato Césaire, l’esportazione della “civiltà” europea nelle colonie era stata un processo di «decivilizzazione» e «disumanizzazione», tanto del nero quanto del bianco²⁸. Sulla scia di Césaire, Fanon approfondiva questo capovolgimento della presunta missione civilizzatrice europea sostenendo che «l’Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo»²⁹. La sovversione spaziale operata in questo passaggio poneva quindi ulteriormente in crisi l’autonarrazione europea della modernità. Da questo punto di vista, la modernità non era un processo di civilizzazione dei costumi, di razionalizzazione del potere – cioè di trasformazione della forza in diritto – e di progresso economico realizzato dal bianco e da lui esteso al resto del mondo. Al contrario, l’impresa moderna era stata resa possibile dallo sfruttamento dei popoli extraeuropei. E la crisi della modernità corrispondeva precisamente al rovesciamento delle logiche coloniali all’interno dell’Europa con il nazismo. In questo modo, paura e violenza non sono dunque i due poli di un momento eccezionale originario su cui si costituisce il potere sovrano bensì la realtà quotidiana del mondo coloniale. Inoltre, ciò non è espressione di una necessaria ‘irrazionalità’ del potere fuori dalla ‘civile’ Europa quanto il modo in cui si esprime una specifica «razionalità coloniale», ossia una modalità di comando esercitata usando sistematicamente la violenza – fisica e psicologica³⁰.

Negli Stati Uniti d’America, la tradizione radicale nera si esprime in modi parzialmente diversi rispetto alla riflessione maturata nei contesti propriamente coloniali. In America, e specialmente negli Stati Uniti, il rapporto tra nero e bianco non è perfettamente identico a quello appena descritto tra uno straniero conquistatore e un indigeno conquistato. Il nero americano è allo stesso tempo un membro fondatore della nazione e un soggetto escluso dalla cittadinanza. Gli Stati Uniti sono inoltre storicamente caratterizzati da una doppia natura anti-coloniale e coloniale sancita, da un lato, dalla *Dichiarazione d’indipendenza* – quale atto di secessione

²⁷ G. Padmore, *Africa and World Peace* (1937), intr. by Sir Stafford Cripps, London, Frank Cass, 1972.

²⁸ A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, cit., pp. 52-54.

²⁹ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 57.

³⁰ A. Mbembe, *Postcolonialismo*, cit., pp. 34-49.

delle tredici colonie dalla madrepatria – e, dall’altro lato, dal mantenimento e dalla riproduzione di forme di potere coloniali: la schiavitù e lo sterminio dei nativi americani³¹. In tale contesto, la dimensione coloniale del potere non è quindi spazialmente delimitata, ma si manifesta all’interno della società americana. Privati della libertà attraverso la tratta atlantica degli schiavi, gli afroamericani si pensano così in questo contesto come una «nazione dentro la nazione»³². Nel contesto statunitense la critica nera porta quindi alla luce il lato coloniale della modernità svelando l’eredità sociale ed economica della schiavitù, della perpetuazione del furto originario della libertà, che si manifestava soprattutto nella segregazione e nel fenomeno del linciaggio. Sotto il profilo politico, il grado di enfaticizzazione del carattere coloniale del rapporto tra bianchi e neri è legato alla maggiore o minore volontà di radicalizzare il conflitto.

Nel 1945, W.E.B. Du Bois spazzava le analisi a lui contemporanee sui problemi delle minoranze razziali interne all’Occidente sostenendo che «il legame tra condizione coloniale e semicoloniale all’interno del nostro sistema economico è talmente profondo e complesso che raramente lo comprendiamo [...] ogni uomo civile è parte integrante del sistema coloniale e dipende per il proprio benessere [...] dall’abbruttimento della maggioranza del genere umano»³³. In questo senso, le popolazioni escluse dai diritti di cittadinanza nelle democrazie occidentali a causa della loro razza vivevano una «condizione *quasi-coloniale*, anche se segregate nei bassifondi di una nazione vasta e prospera che detiene il primato della civiltà»³⁴. In questo modo, veniva fatta saltare la distinzione tradizionale tra centro e periferia: «Non dobbiamo quindi considerare – continuava Du Bois – le *colonie* del XIX e del

³¹ Cfr. C. West, *Race and Modernity*, in *The Cornel West Reader*, New York, Basic Civitas Books, 1999, pp. 55-59. Essendo legato alle decolonizzazioni del Novecento, il termine anti-coloniale può risultare anacronistico in relazione alla Rivoluzione americana. Tuttavia, la *Dichiarazione* è stata fonte d’ispirazione non solo per la rivendicazione dell’indipendenza da parte delle élite creole nell’Ottocento ma anche per le rivoluzioni anticoloniali del Novecento. Cfr. T. Bonazzi, *Introduzione*, in *La Dichiarazione d’Indipendenza degli Stati Uniti d’America*, Venezia, Marsilio, 1999, pp. 33-34. D. Armitage, *The Declaration of Independence. A Global History*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, pp. 56-58, 111 e ss.

³² W.E.B. Du Bois, *Una nazione negra dentro la nazione* (1935), in Id., *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a c. di S. Mezzadra, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 283-293. Cfr. D.E. Robinson, *Black Nationalism in American Politics and Thought*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2001.

³³ W.E.B. Du Bois, *Diritti umani per tutte le minoranze* (7 novembre 1945), ora in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 352.

³⁴ Ivi, p. 350.

XX secolo come qualcosa di altro rispetto ai *centri* della civilizzazione»³⁵. Egli criticava così tanto le ipotesi di separazione netta tra gli spazi governati da logiche coloniali e quelli contraddistinti dal potere razionale e rappresentativo della legge, quanto il mito dell'eccezionalismo americano e la sua teleologia, secondo la quale la storia degli Stati Uniti era una progressiva e lineare realizzazione della libertà³⁶. Vent'anni dopo, questo spiazzamento di prospettiva veniva portato a compimento dal leader del movimento del Black Power Stokely Carmichael, già esponente di rilievo dello Student non-violent Coordinating Committee (SNCC), e dopo di lui dal Black Panther Party di Huey P. Newton e Bobby Seale, attraverso un recupero della nozione di «situazione coloniale» di Fanon. Carmichael sosteneva che «i negri in questo paese costituiscono una colonia [...], essi si trovano in un rapporto coloniale con la società bianca. Il razzismo istituzionalizzato ha così un altro nome: colonialismo»³⁷. Questa piena identificazione dei neri americani con i popoli colonizzati era finalizzata a radicalizzare il *Freedom movement* – poi rideclinato come Civil Right Movement – di fronte all'insufficienza delle sue prime conquiste: il Civil Right Act (1964) e il Voting Right Act (1965). Tuttavia, ciò era espressione di una tendenza di più lungo periodo volta a riportare continuamente alla luce l'origine coloniale della subordinazione dell'afroamericano al bianco nella forma della schiavitù razziale.

Nello stesso periodo in cui proponeva l'analogia tra le colonie del XX secolo e le realtà «semicoloniali», Du Bois tornava infatti a porre l'accento sulla dimensione globale, e in particolare atlantica, dello sviluppo capitalistico dell'Occidente, al fine di mostrarne il fondamento coloniale. Ponendosi sulla scia di quanto già proposto dallo storico, e poi primo ministro di Trinidad El Tobago, Eric Williams³⁸, Du Bois enfatizzava il ruolo della schiavitù nel processo di accumulazione del capitale nella

³⁵ Ivi, p. 351. Cfr. Id., *Black Reconstruction in America, 1860-1880* (1935), intr. by D.L. Lewis, New York, Free Press, 1998, p. 15.

³⁶ La tesi secondo la quale il «problema nero» era destinato a essere superato dall'«American Creed» aveva conosciuto una nuova vitalità grazie al best-seller dell'economista Gunnar Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper, 1944. Per una critica immediata della tesi di Myrdal cfr. R. Ellison, *An American Dilemma: A Review* (1944), in *The Collected Essays of Ralph Ellison*, ed. by J.F. Callahan, New York, The Modern Library, 2003, pp. 328-340.

³⁷ S. Carmichael, Charles V. Hamilton, *Strategia del potere negro* (1967), Bari, Laterza, 1968, p. 40. Cfr. *Intervista con Eldridge Cleaver* (Algeri, febbraio 1970), in A. Martinelli e A. Cavalli (a c. di), *Il Black Panther Party. Scritti di Eldridge e Kathleen Cleaver, Bobby Seale, Huey P. Newton, Stokely Carmichael, James Forman e altri*, Torino, Einaudi, 1971, p. 94; P. Bertella Farnetti, *Pantere nere. Storia e mito del Black Panther Party* (1995), Milano, Shake, 2006, p. 33; N.P. Singh, *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 193-202.

³⁸ E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, cit.

prima età moderna recuperando le osservazioni di Adam Smith circa l'importanza delle Indie occidentali per lo sviluppo del commercio britannico e, soprattutto, richiamando il noto passo del *Capitale* di Marx dove «la scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione indigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere» venivano indicati come «momenti fondamentali dell'accumulazione originaria»³⁹. Spostando lo sguardo sulla storia economica dell'intero spazio atlantico, Du Bois mostrava così quanto la schiavitù su base razziale fosse stata un elemento costitutivo della modernità occidentale. Inoltre, utilizzando la nozione di «semicolonia» per rimarcare l'intreccio indissolubile tra centri e periferie del mondo, egli ricordava che la violenza coloniale non era solo all'origine della modernità ma continuava a perpetuarsi nel presente e all'interno dell'Occidente.

2.2. Razzismo

Oltre che intorno al problema della violenza, la dimensione coloniale della modernità esposta dal radicalismo nero emerge nella critica al razzismo. Il potere del bianco si fonda sulla classificazione del genere umano in un ordine gerarchico di razze, su una tassonomia a cui corrispondono diversi gradi di umanità. Obiettivo principale della critica del radicalismo nero è dunque denaturalizzare la razza, mostrarne la storicità. Interpretato come un'invenzione moderna, il razzismo è da questo punto di vista l'altra faccia dell'universalismo europeo. L'uguaglianza naturale su cui si vuole fondata la politica moderna occidentale è stata, in effetti, spesso pensata tramite l'esclusione di tutti i non 'bianchi'⁴⁰. Al fine di svelare l'infondatezza

³⁹ W.E.B. Du Bois, *Il saccheggio dell'Africa* (1946), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., pp. 372-375. Importante è in questo senso la riflessione di un'altra figura di spicco del radicalismo nero, il giamaicano Walter Rodney, esposta in *How Europe underdeveloped Africa*, London, Publishing House, Bodle-L'Ouverture, Dar es Salaam, Tanzania, 1972. L'argomentazione di Rodney aveva anche uno scopo politico poiché intendeva identificare le cause del sottosviluppo dell'Africa nel momento in cui i movimenti per la decolonizzazione stavano iniziando a subire una fase di riflusso e le economie africane erano già minacciate dal controllo neocoloniale. Tuttavia, molti elementi della tesi di Rodney sono stati superati dalla storiografia più recente. Sebbene il dibattito accademico sull'evoluzione dei rapporti di forza tra africani ed europei nella nascita e nello sviluppo del commercio intercontinentale di schiavi sia ancora aperto è oggi innegabile un ruolo attivo delle élite africane. Cfr. J. Thornton, *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico, 1400-1800* (1998), Bologna, Il Mulino, 2010; O. Prété-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi*, cit., pp. 74-86.

⁴⁰ Cfr. C.W. Mills, *The Racial Contract*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1997. Su ruolo della razza e del razzismo nella storia della filosofia occidentale moderna cfr. A. Valls (ed. by), *Race and*

della discriminazione razziale e il tentativo del potere di razionalizzarla con diversi discorsi, il radicalismo nero risponde ponendo in rilievo l'interesse economico e politico della classificazione del genere umano su base razziale e mostrando gli effetti sulle manifestazioni culturali di una determinata società. Il razzismo non è dunque letto principalmente come un pregiudizio – non è cioè una semplice xenofobia – ma come una costruzione sociale complessa, dettata da esigenze economiche e politiche. Detto altrimenti, il razzismo è letto come la capacità del potere di rendere produttive le differenze, di usarle come strumento di identificazione, classificazione e controllo. Come ha mostrato Stuart Hall, il razzismo è quindi un'ideologia funzionale al governo e allo sfruttamento di una data popolazione, spesso interiorizzata nelle menti degli individui, riprodotta secondo argomentazioni e mezzi diversi e la cui relazione con le strutture economiche è diversamente articolata rispetto al contesto storico e geografico⁴¹.

Al Primo Congresso Panafricano svolto a Londra nel 1900, Du Bois identificava la questione della razza pronunciando una sentenza poi diventata celeberrima: «il problema del ventesimo secolo è il problema della linea del colore». Ripresa poi in *The Souls of Black Folks* (1903), quell'espressione indicava più precisamente la questione della «relazione tra le razze più chiare con quelle più scure in Asia e in Africa, in America e nelle isole in mezzo al mare»⁴². Dopo l'abolizione della schiavitù, il razzismo scientifico nato nell'Ottocento aveva conosciuto un impulso

Racism in Modern Philosophy, Ithaca, Cornell University Press, 2005; R. Bernasconi, T.L. Lott (ed. by), *The Idea of Race*, Indianapolis, Hackett, 2000. Sull'infondatezza scientifica del razzismo cfr. L.L. Cavalli-Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Storia e geografia dei geni umani*, Milano, Adelphi, 1997.

⁴¹ S. Hall, *Razza, articolazione e società strutturate a dominante* (1980) e Id., *L'importanza di Gramsci per lo studio della razza e dell'etnicità* (1986), in Id., *Cultura, razza, potere*, a c. di M. Mellino, Verona, Ombre corte, 2015, pp. 67-160. Recuperando i concetti di «articolazione» e «ideologia» di Althusser e quello di «egemonia» di Gramsci, Hall ha superato sia l'analisi deterministica del marxismo classico, che vedeva il razzismo come semplice effetto delle strutture economiche, sia la prospettiva sociologica attenta solo agli aspetti comportamentali e culturali. Per Hall, nelle «società razzialmente strutturate», tra l'«ideologia» – il sistema di rappresentazioni – del razzismo e le strutture economiche esiste un rapporto di «articolazione», cioè di reciproche influenze e determinazioni.

⁴² W.E.B. Du Bois, *Alle nazioni del mondo intero* (Londra, 1900), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 151; Id., *Le anime del popolo nero*, cit., p. 18. Si ricorda in proposito attività dell'antropologo e ministro della Repubblica di Haiti Anténor Firmin (1850-1911), collaboratore di Du Bois nell'organizzazione del Primo Congresso Panafricano e membro della Società di Antropologia di Parigi. Firmin pubblicava nel 1885 il saggio *De l'égalité des races humaines, anthropologie positive*, (Paris, L'Harmattan, 2004), ribaltando così il titolo di uno dei testi fondativi del razzismo moderno europeo, l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-'55) di Arthur de Gobineau (trad. it. A. de Gobineau, *Saggio sulla disuguaglianza delle razze umane*, Milano, Rizzoli, 1997). Cfr. G. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'Olocausto*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

decisivo⁴³. Non più definibile come oggetto di proprietà, il nero veniva mantenuto in una posizione di subalternità tramite il rafforzamento della «linea del colore». Du Bois aveva iniziato a porsi il problema dell'origine del razzismo già durante la stesura della sua tesi di dottorato *The Suppression of the African Slave Trade* (1896), giungendo alla conclusione che il rapporto tra bianchi e neri nello spazio atlantico non era stato immediatamente connotato dal razzismo⁴⁴. Stabilito su un piano prima religioso e poi scientifico, il razzismo si era formato a partire dal XVII secolo a causa della necessità di legittimare l'impiego di forza lavoro schiava importata dall'Africa. Il tentativo di Du Bois di scardinare l'equazione tra razza nera e subordinazione, ormai sedimentata nella società a lui contemporanea e in parte interiorizzata dagli stessi afroamericani, muoveva dunque da una rilettura della storia della schiavitù finalizzata a identificare il carattere non razziale dei primi contatti tra europei e africani⁴⁵. Una tesi avanzata anche da Eric Williams, secondo il quale «la schiavitù nera fu soltanto una soluzione, in circostanze storicamente determinate, al problema del lavoro nei Caraibi», cioè per far fronte alla difficoltà di impiegare forza lavoro

⁴³ Vale la pena ricordare le sentenze della Corte Suprema che negli Stati Uniti sanciscono questa concezione. La sentenza *Plessy vs. Ferguson* (1896) stabiliva la costituzionalità della segregazione razziale dei pubblici servizi, mentre la *Williams vs. Mississippi* (1898) decretò la costituzionalità dei test di alfabetizzazione propedeutici all'esercizio del diritto di voto che, di fatto, rendevano possibile l'esclusione del voto afroamericano negli Stati del Sud. Sulla legislazione razziale negli USA cfr. M.J. Klarman, *From Jim Crow to Civil Rights: The Supreme Court and the Struggle for Racial Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2004; G. Pecchi, *Redemption. Slave Code, Black Code e Jim Crow Law: il diritto dei neri d'America*, Roma, Aracne, 2009, pp. 76-168. L'affermazione del razzismo, tanto in Occidente quanto nelle colonie, si fonda anche su diverse discipline scientifiche come l'antropologia, la medicina, la psichiatria, la genetica. Cfr. S.J. Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Le pretese scientifiche del razzismo* (1981), Roma, Editori Riuniti, 1985; C. Fuschetto, *Fabbricare l'uomo. L'eugenetica tra biologia e ideologia*, Roma, Armando, 2004; R.C. Keller, *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

⁴⁴ La tesi è avanzata già in un articolo scritto forse nel 1891: W.E.B. Du Bois, *Contributions to the Negro Problems*, in Id., *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, ed. by H. Aptheker, Amherst, University of Massachusetts Press, 1985, pp. 21-22. Cfr. Id., *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America 1638-1870* (1896), New York, Oxford University Press, 2007; Id., *Il saccheggio dell'Africa* (1946), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., pp. 361-398. Ricordiamo però che all'inizio della sua produzione scientifica Du Bois era ancora legato a una concezione piuttosto essenzialistica della razza. In una relazione tenuta il 5 marzo 1897 all'American Negro Academy, egli sosteneva che la razza definiva «una vasta famiglia di esseri umani, generalmente con lo stesso sangue e lo stesso ceppo linguistico, che ha in comune una storia, tradizioni e istinti, e che tanto volontariamente quanto involontariamente lotta insieme per tradurre in realtà una serie d'ideali di vita più o meno definiti» (W.E.B. Du Bois, *La conservazione delle razze*, in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 117). Questa concezione verrà poi progressivamente abbandonata tra gli anni Venti e Trenta quando Du Bois inizia un confronto con Marx. Cfr. S. Mezzadra, *Introduzione*, in W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore*, cit., pp. 17-19, 31-32.

⁴⁵ Parzialmente diversa è l'interpretazione di C.J. Robinson, *Black Marxism*, cit., pp. 9-28, secondo il quale il razzismo nasce in Europa a cavallo tra medioevo e prima età moderna, ed è funzionale all'inferiorizzazione del sottoproletariato europeo. L'invenzione della *Whiteness* andrebbe quindi collocata prima della nascita della tratta atlantica. Non ci sarebbe perciò rottura ma continuità tra l'Europa premoderna e la piena affermazione di quello che Robinson ha definito «racial capitalism». Cfr. T.W. Allen, *The Invention of the White Race*, II voll., New York, Verso, 1994.

bianca e indigena nel sistema della piantagione⁴⁶. Una soluzione quindi tutt'altro che necessaria ma prodotta dall'incontro casuale tra la domanda europea di forza lavoro non libera e l'offerta africana di schiavi. Come sottolineava sempre Du Bois, era stato quindi un interesse economico specifico ad aver generato l'idea della naturale predisposizione del nero alla schiavitù e ad aver reso in questo modo «il riconoscimento e la riproduzione delle cosiddette “distinzioni di razza”» il «fondamento economico del mondo moderno»⁴⁷. Un aspetto messo in evidenza già nel 1911 da Hubert Harrison, tra le più importanti figure politiche del New Negro Movement e dell'Harlem Renaissance. Discutendo il passaggio dei neri americani dalla vecchia schiavitù alla nuova «schiavitù del salario» al fine di indirizzare il movimento nero verso una prospettiva socialista, Harrison aveva mostrato la plasticità del razzismo spiegando come, in America, la razza avesse funzionato come strumento di controllo e sfruttamento della forza lavoro tanto dei neri quanto dei lavoratori immigrati irlandesi, italiani ed ebrei⁴⁸.

La complessità del razzismo è stata successivamente approfondita da Fanon a partire da un'analisi psichiatrica e psicanalitica del fenomeno. Egli sosteneva che «se vi è complesso d'inferiorità, questo è conseguenza di un duplice processo: in un primo tempo economico; d'interiorizzazione, o meglio, di *epidermizzazione* di quest'inferiorità in un secondo»⁴⁹. Fanon combinava così il fondamento materiale del razzismo con i suoi effetti psichici e culturali. Utilizzando un metodo di «sociogenesi» della razza, egli mostrava più profondamente la natura sistemica del razzismo, il suo essere non già «una costante della mente umana» ma «una tendenza insita in un determinato sistema»⁵⁰. Inoltre, la nozione di «epidermizzazione» spiegava sia il processo d'individuazione del nero tramite la razzializzazione del suo corpo sia l'interiorizzazione soggettiva del discorso razzista – tanto nel nero quanto nel bianco – e la sua riproduzione nella cultura di una determinata società: scienza, storiografia, cinema, letteratura, pubblicità concorrevano secondo Fanon nella

⁴⁶ E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, cit., p. 35.

⁴⁷ W.E.B. Du Bois, *Il concetto di razza* (1940), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 300.

⁴⁸ H. Harrison, *What socialism means to us* (1912), in Id., *The Negro and the Nation*, New York, Cosmo Advocate, 1917, pp. 48-58. Cfr. Id., *The Negro and Socialism : I – The Negro Problem Stated* (1911); *Race Prejudice – II* (1911), ora in *A Hubert Harrison Reader*, ed. by J.B. Perry, Middletown, Wesleyan University Press, 2001, pp. 52-57.

⁴⁹ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'Altro* (1952), Milano, Marco Tropea, 1996, p. 10.

⁵⁰ F. Fanon, *Razzismo e cultura* (1956), in Id., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., p. 53. La nozione di «sociogenesi» veniva avanzata per superare i metodi tradizionali della psicanalisi fondata sull'ontogenesi e la filogenesi in F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 11.

produzione di una «cultura» razzista. Spostando l'attenzione sul ruolo della rappresentazione, Fanon identificava così la duplicità dei discorsi razzisti svelandone il volto non immediatamente violento⁵¹. Infatti, il nero – e più in generale il colonizzato – poteva essere rappresentato allo stesso tempo come un essere subumano e sovraumano. Egli era all'occorrenza un selvaggio ingovernabile o un servo obbediente, l'incarnazione di una sessualità potente e primordiale o un eterno bambino, un individuo bugiardo e astutamente meschino o uno stolto ingenuo. In definitiva, secondo Fanon, sia che denigrasse una certa popolazione attribuendogli aggettivi negativi sia che la esaltasse attraverso l'esotismo, il discorso razziale determinava i confini della categoria dell'umano escludendo tutti i non 'bianchi'.

3. Soggetto

Il punto di vista del nero spezza l'unità del soggetto moderno. Più precisamente, viene meno uno dei fondamenti su cui la politica moderna ha pensato la costruzione dell'ordine: l'individuo certo di sé, proprietario e soggetto di diritto. Come si è mostrato nel paragrafo precedente, il razzismo produce una gerarchia tra gli esseri umani ponendo i non bianchi in uno stadio intermedio tra l'umano e l'animale. Il nero è così scisso in due, preso da un'insuperabile sdoppiamento che, come si vedrà, è tanto un'alienazione quanto una doppia identità. Questa posizione ambivalente è però, più profondamente, uno specchio della scissione dello stesso soggetto (bianco) moderno, del suo sdoppiarsi nell'astrattezza del diritto e del suo costituirsi anche attraverso l'invenzione della razza. Implicitamente o esplicitamente, la «doppia coscienza» è quindi la fonte da cui deriva la critica della modernità del radicalismo nero, una posizione che consente cioè di cogliere la parzialità di un ordine teoricamente fondato sulla naturale libertà e uguaglianza di tutti gli esseri umani.

⁵¹ Per un approfondimento della dimensione culturale del razzismo cfr. P. Gilroy, *There Ain't no Black in the Union Jack*, London, Unwin Hyman, 1987; Id., *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000. Cfr. anche S. Hall, *The After-life of Frantz Fanon*, in A. Read (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, London, ICA, 1996, pp. 13-37. Sugli studi culturali cfr. M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenza, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma, Carocci, 2013, pp. 21-60.

3.1. Il soggetto scisso: «doppia coscienza» e alienazione

Il tema della scissione del nero ha trovato espressione soprattutto nella riflessione di Du Bois e Fanon. Sebbene da contesti diversi, entrambi si sono interrogati direttamente sulla questione ontologica fondamentale di tutto il pensiero nero, sintetizzata nella domanda che, secondo Fanon, ogni individuo assoggettato al potere coloniale si pone: «chi sono io in realtà?»⁵². Non essendo riconosciuto come essere umano, il nero vive in altre parole un'esistenza sdoppiata: «il nero ha due dimensioni – ricordava sempre Fanon –. L'una dei confronti del suo fratello di colore, l'altra nei confronti del Bianco. E questa scissione non v'è alcun dubbio, è la conseguenza diretta dell'avventura colonialista»⁵³.

Da un simile interrogativo era partito anche Du Bois, cinquant'anni prima di Fanon, per criticare e rovesciare quello che negli Stati Uniti d'inizio Novecento veniva definito il «problema nero»⁵⁴. In *The Souls of Black Folk*, Du Bois poneva il tema della scissione attraverso la nozione di «doppia-coscienza», utilizzata per indicare la coesistenza di «due anime» che «lottano senza possibilità di riconciliazione in un solo corpo nero»⁵⁵. Influenzato dalle teorie dello psicologo William James, di cui fu allievo durante gli studi a Harvard, e richiamando indirettamente un confronto con i passi della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel dedicati alla figura dell'autocoscienza, Du Bois descriveva con queste parole un

⁵² F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 175. Per un inquadramento di questo “dilemma” in tutta la tradizione afroamericana cfr. L.R. Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 36.

⁵³ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 15.

⁵⁴ Cfr. J. Baldwin, *Stranger in the Village*, in Id., *Notes of a Native Son* (1955), Boston, Beacon Press, 1984, p. 173; *The Negro Problem: A Conversation with James Baldwin* (1964), in «Transition», n. 75-76, 1997, pp. 82-86.

⁵⁵ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 9. Il testo si apre con la domanda che, secondo Du Bois, ogni bianco pone implicitamente al nero: «come ci si sente a essere un problema?». L'immagine della «doppia coscienza» viene esposta per la prima volta nell'articolo *Strivings of the Negro People*, in «Atlantic Monthly», vol. LXXX, n. 478, 1897 (trad. it. in W.E.B. Du Bois, *Sulla linea del colore*, cit., pp. 105-113), che diventerà il primo capitolo di *The Souls of Black Folks*. La scissione dell'afroamericano era stata però anticipata dello scritto inedito *The Afro-American* (c. 1894, ora in «Journal of Transnational American Studies», vol. II, n.1 2010; consultabile on-line su <https://escholarship.org/uc/item/2pm9g4q2#page-1>; visualizzato il 4/05/2015). È bene ricordare che l'analisi di Du Bois del «problema nero» veniva affrontata in quegli anni attraverso la ricerca sociologica, che lo ha reso uno dei padri della sociologia moderna. Cfr. W.E.B. Du Bois, *The Philadelphia Negro: A Social Study* (1899), intr. by L. Bobo, New York, Oxford University Press, 2007; Id., *La questione Negra negli Stati Uniti* (1906), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., pp. 179-228 (articolo scritto su invito di Max Weber per l'Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik). In italiano cfr. anche Id., *Negri per sempre. L'identità nera tra costruzione della sociologia e linea del colore*, a cura di R. Rauty, Roma, Armando, 2008; Id., *Sulla sociologia*, a cura di R. Rauty, Milano, Jaca Book, 2012.

soggetto percorso da una *tensione* perenne che non può pervenire a sintesi; un conflitto non dialettico che induce a un'eterna lotta per l'autocoscienza⁵⁶. La «linea del colore» non determina quindi soltanto l'impossibilità per il nero di essere riconosciuto come essere umano e come cittadino, ma influisce anche sul modo in cui egli vede se stesso e il mondo. L'afroamericano è così «nato con un velo e dotato di una *seconda vista* in questo mondo americano; un mondo che non gli concede alcuna vera coscienza di sé, ma gli permette di vedersi soltanto attraverso la rivelazione dell'altro mondo»⁵⁷.

Il ricorso alla categoria di «sguardo» e all'immagine del «settimo figlio nato con un velo», che nella tradizione folkloristica afroamericana era un individuo dotato di grandi capacità, permetteva a Du Bois di dare alla «doppia coscienza» un doppio significato. In primo luogo, la nozione definiva l'estraniamento del nero da sé. Come sottolineava Ralph Ellison, identificato tramite la sua diversità corporea dallo sguardo del bianco, il nero è socialmente «invisibile», relegato in uno «stato d'ibernazione»⁵⁸. Detto altrimenti, egli non è riconosciuto come un soggetto ma è identificato come un corpo (nero) depersonalizzato. Ellison mostrava così il paradosso del razzismo contro il nero: l'ipervisualizzazione si traduceva nell'invisibilità.

Tuttavia, come ha sottolineato Paul Gilroy, la «doppia coscienza» descrive anche un'insuperabile doppia identità e una potenzialità di critica dell'esistente⁵⁹. Infatti, Du Bois definiva con quella nozione il «tormentato dilemma» politico e culturale di tutta la diaspora nera: la costante oscillazione tra l'*integrazione* e la *separazione*, tra il raggiungimento della piena uguaglianza all'interno della cultura e della società occidentale e la creazione di una comunità separata dai bianchi, politicamente autonoma e capace di valorizzare l'identità nera. Due strategie che nella storia dei movimenti afroamericani si sono spesso costruite sul conflitto tra leadership rappresentative, come quello tra Martin Luther King Jr. e Malcolm X e, prima di loro, tra Booker T. Washington, Du Bois e Marcus Garvey. Si tratta però di due posizioni

⁵⁶ Su Du Bois e Hegel cfr. S. Zamir, *Dark Voices, W.E.B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1995, pp. 113 e segg. Zamir chiarisce che «Du Bois non adotta Hegel ma lo *adatta* ai suoi fini», ivi, p. 114. Per una genealogia della nozione di «doppia coscienza», ricorrente nella psicologia statunitense di fine Ottocento, cfr. D. Bruce, *W.E.B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness*, in «American Literature», vol. 64, no. 2, June 1992, pp. 299-309.

⁵⁷ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 8.

⁵⁸ R. Ellison, *Invisible Man* (1952), New York, Vintage Book, 1995, pp. 3-6. Su Ellison e Du Bois cfr. H.L. Gates, Jr., *The signifying Monkey*, cit., pp. 253-56.

⁵⁹ P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 111 e ss.

solo apparentemente escludenti, i cui confini risultano piuttosto sfumati, spesso attraversati da un singolo leader nel corso della sua esperienza politica⁶⁰. Inoltre, Du Bois vedeva in questa duplicità la vitalità culturale della diaspora nera e il suo potenziale teorico e politico. La tensione permanente tra le due anime costituiva la forza essenziale del «popolo nero», il «messaggio spirituale dell'intera razza Negra» all'umanità, che aveva trovato la sua massima espressione artistica nella musica afroamericana⁶¹. Il «velo» era interpretato così come la fonte di una peculiare capacità di critica: il nero *svela* la falsità del formalismo dei diritti e *rivela* la realtà del mondo dominato dal potere del bianco. Attraverso questo processo di critica, egli trasmette un «messaggio», dimostra al mondo la parzialità dell'universalismo moderno. Ecco dunque che Du Bois inverte il cosiddetto «problema nero». L'afroamericano non è un problema ma è portatore di un «dono»: il secolare contributo economico, culturale e politico del «popolo nero» che ha trasformato e arricchito l'America⁶². Da questo punto di vista, il nero è quindi il simbolo dell'incompiutezza del Moderno. Egli mostra come i concetti moderni di libertà e uguaglianza non siano principi universali che progressivamente si realizzano ma concetti politicamente determinati, il cui contenuto dipende dal soggetto che ne rivendica la titolarità.

In *The Black Jacobins* (1938), C.L.R. James aveva similmente interpretato la scissione del soggetto nero attraverso la figura di Toussaint Louverture, leader della rivoluzione di Haiti. La dualità dei «giacobini neri» veniva letta da James come una potenzialità: la capacità di sfruttare a vantaggio della popolazione nera di Santo

⁶⁰ Cfr. F.L. Broderick, *The Gnawing Dilemma: Separatism and Integration*, in *Key Issues in the Afro-American Experience*, ed. by N.I. Huggins, M. Kilson, D.M. Fox, vol. 2, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1971, pp. 93-106. La lettura classica della dicotomia tra integrazione e separazione come caratteristica della storia afroamericana si deve a Harold Cruse (*The Crisis of Negro Intellectual: A Historical Analysis of the Failure of Black Leadership*, New York, Morrow, 1967), che tuttavia ne dava ancora una rappresentazione troppo rigida e caricaturale. Per una lettura critica di questa dicotomia cfr. M.C. Dawson, *Black Visions: the Roots of Contemporary African-American Political Ideologies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 15; R. Gooding-Williams, *In the Shadow of Du Bois, Afro-Modern Political Thought in America*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009, pp. 5-7. Come mostra Gooding-Williams, la complessità della vita e del pensiero di Du Bois, sempre in bilico tra integrazione e separazione, rappresentano il dilemma afroamericano. Cfr. anche W.E.B. Du Bois, *The Autobiography of W.E.B. Du Bois* (1968), intr. by W. Sollors, New York, Oxford University Press, 2014; S. Mezzadra, *Introduzione*, cit., pp. 30-31.

⁶¹ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., pp. 120, 205. Come indica Sandro Mezzadra (*Introduzione*, cit., p. 30), all'inizio del Novecento il problema della «doppia coscienza» tende a coincidere in Du Bois con i dilemmi del «decimo con talento», cioè dell'élite afroamericana istruita. Sulla musica nera ci limitiamo qui a indicare il classico di A. Baraka, *Il popolo del blues. Sociologia degli afro-americani attraverso il Jazz* (1964), Milano, Shake, 2011; e la riflessione di P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 151-206.

⁶² W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 214-15. Cfr. Id., *The Gift of Black Folk: the Negroes in the Making of America* (1924), New York, Oxford University Press, 2007.

Domingo l'universalismo posto in essere dalla rivoluzione francese: «prendo le armi per la libertà della mia razza – sosteneva Toussaint nella ricostruzione di James –, libertà che è stata proclamata dalla Francia soltanto, ma che la Francia non ha il diritto di toglierci. La nostra libertà non è più nelle sue mani, ma nelle nostre»⁶³. In questo senso, Toussaint incarnava l'ambiguità storica delle lotte dei neri nei confronti della cultura e della politica europea, presente anche nei movimenti panafricani con i quali James aveva iniziato a collaborare attivamente proprio negli anni di composizione di *The Black Jacobins*, e specialmente nell'ambito delle proteste organizzate a Londra contro l'invasione dell'Etiopia da parte dell'Italia fascista⁶⁴. Per James, lo «strano sdoppiamento» che aveva caratterizzato la condotta del leader haitiano, sempre in bilico tra la fedeltà alla Francia e la rottura dell'alleanza politica e militare, era in realtà indice del riconoscimento dell'importanza della rivoluzione francese «per l'umanità in genere e per il popolo di Santo Domingo in particolare»⁶⁵. James cercava così di negare il tema scissione e di leggere positivamente la contaminazione tra la lotta autonoma degli schiavi e le idee rivoluzionarie europee. Certo, egli spiegava come Toussaint Louverture fosse stato travolto dalla sua ambiguità. Ma non fu in sé la volontà di tenere insieme le due rivoluzioni a causarne la rovina politica e personale, bensì l'incapacità di comunicare con le masse di exschiavi e di mantenerle al proprio fianco⁶⁶. Infatti, nel momento stesso in cui discuteva la sconfitta di Toussaint, James sosteneva che «non esiste sdoppiamento della personalità, poiché la personalità s'individua soltanto nella sua lotta per l'irraggiungibile»⁶⁷. Anche James vedeva un'immediata potenzialità nella «doppia coscienza». Il nero era considerato come il

⁶³ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., p. 251.

⁶⁴ Trasferitosi a Londra nel 1933, James si avvicina al trotskismo e diventa in breve un intellettuale di riferimento per il movimento panafricano, prima con l'International African Friends of Abyssina e poi con l'International African Service Bureau (IASB), fondato insieme a George Padmore, Amy Garvey, Jomo Kenyatta, I.T.A Wallas Johnson. L'opera di James su Haiti era quindi volta a collocare in una linea di continuità i movimenti anticoloniali panafricani con la resistenza alla schiavitù. Cfr. C.L.R. James, *A History of Pan-African Revolt* (1938), intr. by R.D.G. Kelley, Oakland, CA, PM Press, 2012. Si ricorda inoltre che la sua interpretazione della figura di Toussaint Louverture era già stata in parte anticipata nella pièce teatrale scritta nel 1934 e messa in scena da Paul Robeson. Vedi C.L.R. James, *Toussaint Louverture. The Story of the Only Successful Slave Revolt in History. A Play in Three Acts* (1934), Durham, Duke University Press, 2013. Cfr. A.J. Langley, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900-1945*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1973, pp. 327-337. Sulla sua adozione del trotskismo cfr. invece A. Bogues, *Caliban Freedom. The Early Political Thought of C.L.R. James*, London, Pluto Press, 1997, pp. 28-38.

⁶⁵ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., p. 201.

⁶⁶ Secondo James, al contrario di Toussaint, Jean-Jacques Dessalines riuscì invece a mantenere un contatto diretto con le masse e l'esercito proprio perché «i legami che avvicinavano questo rozzo soldato alla cultura francese erano quanto di più fiavole si possa immaginare: vide tanto bene ciò che aveva sotto il naso, perché non riusciva a spingere il suo sguardo più in là», cit. in *ivi*, p. 257.

⁶⁷ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., p. 258.

soggetto trainante della storia del mondo moderno e, in particolare, della lotta di classe⁶⁸.

Inserita nella storia e nella cultura francese – e in particolare nella ricezione della dialettica e della fenomenologia che caratterizza la filosofia francese tra gli anni Trenta e Quaranta –, la riflessione di Frantz Fanon si pone su un piano parzialmente diverso rispetto a quanto discusso finora. Pur avendo numerose assonanze con le analisi di Du Bois, la sua interpretazione della scissione del nero è incentrata sul concetto di «alienazione». Esito di una conoscenza diretta del disturbo psichico del colonizzato, quest'analisi trova una sintesi concettuale tramite un confronto critico con la dialettica servo-signore della *Fenomenologia dello Spirito* e, in particolare, col concetto di «riconoscimento» discusso da Hegel. Mediata anche dalla lettura di Alexandre Kojève⁶⁹, la dialettica servo-signore serve a Fanon per chiarire che, a differenza del bianco, il nero non può formare la propria soggettività attraverso uno scontro dialettico con l'altro. Anche la critica del pensiero dialettico al razionalismo moderno, e alla sua teoria individualistica del soggetto, perde quindi ogni fondamento di fronte al colonialismo: qui la scissione non può essere riportata a unità per mezzo di un movimento dialettico. Infatti, secondo Fanon, nella colonia mancava il presupposto essenziale della dialettica hegeliana e del movimento del riconoscimento, ovvero la *reciprocità*:

In Hegel c'è reciprocità, qui il padrone se ne infischia della coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento, ma il lavoro. Così pure lo schiavo non è qui minimamente assimilabile a colui che, perdendosi nell'oggetto, trova nel lavoro la forza della propria liberazione⁷⁰.

⁶⁸ Non ho qui lo spazio per affrontare le peculiarità del marxismo di James. Si sottolinea però che le lotte particolari del popolo nero sono lette come motori trainanti della lotta di classe sul piano internazionale. Cfr. C.L.R. James, *The Revolutionary Answer to the Negro Problem* (1948), in *C.L.R. James Reader*, cit., pp. 184-189. Nel caso specifico dei *Giacobini neri*, la figura di Toussaint è posta sempre in relazione a quella di Lenin (cfr. C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., pp. 252-256).

⁶⁹ Fanon ha una conoscenza diretta del testo hegeliano ma come tutta la generazione francese tra gli anni Trenta e gli anni Quaranta è influenzato dall'interpretazione storicizzante della dialettica servo-signore fatta da Kojève. Il recente catalogo della biblioteca personale di Fanon dimostra che egli possedeva il celebre testo di Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçon sur la phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, mentre Hegel era letto in francese nella traduzione di Jean Hippolyte (*La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947). Cfr. F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, cit., pp. 606, 611. Sul modo in cui il tema del riconoscimento in Hegel viene interpretato da Kojève cfr. M.L. Lanzillo, *Riconoscere chi, riconoscere come. La riflessione filosofico-politica nella crisi delle dinamiche di riconoscimento*, in T. Bonazzi (a c. di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, Carocci, 2003, pp. 121-136.

⁷⁰ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 194. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), a c. di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 289.

L'assenza di riconoscimento pone quindi il colonizzato in quella che Fanon definisce «zona di non essere»: il colonialismo è infatti lo sfruttamento di un soggetto reso oggetto. L'incontro tra il nero e il bianco (e più in generale tra il colono e il colonizzato) non genera dunque un conflitto potenzialmente produttivo, un antagonismo superabile dialetticamente, ma uno scontro manicheo, un rapporto di reciproca esclusione. È bene precisare però che il riferimento alla dialettica servo-signore serviva a Fanon per discutere non certo la storia della schiavitù nei Caraibi bensì la realtà a lui contemporanea, dove il misconoscimento del nero era nascosto da un riconoscimento formale. Il punto d'appoggio per questa riflessione era trovato nel passaggio della *Fenomenologia* in cui Hegel parlava del riconoscimento dell'individuo come «persona», cioè di quel riconoscimento della personalità giuridica ottenuto senza la lotta che non conferiva una vera autonomia all'autocoscienza, raggiungibile solo da chi (il signore) dimostrava di accettare il rischio della morte⁷¹. Citando il passo hegeliano, Fanon sosteneva quindi che «il nero tuffato nell'inessenzialità della servitù, è stato liberato dal padrone. Non ha sostenuto una lotta per la libertà»⁷². Attraverso questa provocazione, egli intendeva sottolineare che il riconoscimento formale dell'uguaglianza nascondeva il mantenimento del nero in una posizione di subalternità. Inoltre, quel finto riconoscimento era raccontato – specialmente in Francia e in Martinique – come una gentile concessione del bianco, negando così la secolare resistenza delle popolazioni schiavizzate.

Le conseguenze prodotte sul soggetto nero da questo doppio riconoscimento-misconoscimento erano declinate da Fanon in diversi modi. Più precisamente, egli discute diverse forme di alienazione la cui configurazione dipende dalla classe sociale dell'individuo osservato e dalla diversa assimilazione alla cultura europea:

⁷¹ «L'individuo che non ha messo a rischio la propria vita potrà pure essere riconosciuto come *persona*, ma non avrà raggiunto la verità di questo riconoscimento, non verrà cioè riconosciuto come un'autocoscienza autonoma» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 281).

⁷² F. Fanon, *Pelle nera*, cit., p. 190. Cfr. Id., *La sindrome nordafricana* (1952), in Id., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., p. 30, dove Fanon parla del riconoscimento formale come di un «imbroglio». Si ricorda che la legge Lamine Guèye – deputato senegalese –, che estendeva la cittadinanza francese a tutti gli abitanti dei territori d'Oltremare, era stata approvata nel maggio 1946 e inserita nella Costituzione della Quarta Repubblica promulgata il 27 ottobre 1946 (Titolo VIII, sezione III, artt. 80-82). Diciamo «provocazione» perché Fanon era consapevole della secolare resistenza alla schiavitù nei Caraibi e, in particolare, della Rivoluzione di Haiti (evocata sempre in *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 199). La rappresentazione del nero come soggetto passivo era funzionale a suscitare un rinnovato attivismo politico nella comunità nera francese. Infatti, nelle stesse pagine, Fanon oppone al «nero francese», che s'illudeva di aver raggiunto una condizione di uguaglianza con il bianco, quella del «nero americano», che, a quell'altezza, era visto da Fanon come colui che «lotta ed è combattuto» (ivi, p. 192).

Lo sforzo di disalienazione del medico d'origine guadalupana – sosteneva Fanon – può essere compreso a partire da motivazioni essenzialmente differenti da quelle del negro che lavora alla costruzione del porto di Abidjan. Per il primo l'alienazione è di natura quasi intellettuale: egli conosce la cultura europea come mezzo per distinguersi dalla sua razza, e pertanto si pone come alienato. Per il secondo, l'alienazione si pone in quanto egli è vittima di un regime basato sullo sfruttamento di una razza da parte di un'altra⁷³.

L'analisi della scissione assume quindi due declinazioni, anche se non nettamente distinte e talvolta sovrapposte. Da un lato, Fanon leggeva l'alienazione delle classi medie colonizzate – specialmente nelle Antille francesi – come un fenomeno di estraniamento che generava un complesso d'inferiorità e un desiderio d'identificazione col bianco. Un'alienazione che quindi non formava il soggetto bensì lo induceva a indossare una «maschera bianca», generando nevrosi e complessi psichici. La scissione interna al soggetto era quindi in questo caso l'impossibilità di ricondurre a unità il proprio «schema corporeo»⁷⁴. Dall'altro lato, là dove il colonizzato era immediatamente sfruttato tramite il ricorso costante alla violenza, l'alienazione era

⁷³ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 197. Queste diversità si possono interpretare anche attraverso il modo in cui Ranajit Guha ha utilizzato il concetto gramsciano di «egemonia» in *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997. Guha ha letto lo Stato coloniale in India come il rovescio dello Stato moderno: un potere esercitato solo come dominio a causa dell'incapacità della classe dominante (tanto gli inglesi quanto l'élite indiana) di ottenere l'egemonia. Sebbene il caso indiano abbia le proprie peculiarità e Fanon non utilizzi il concetto gramsciano, si può sostenere che egli discuta forme di potere coloniale cui corrispondono diversi gradi di egemonia e, quindi, diversi soggetti colonizzati. Notiamo che queste due declinazioni dell'alienazione erano state definite similmente da Malcolm X attraverso la metafora del «negro di casa e il negro dei campi»; dove il primo era il nero assimilato alla cultura bianca mentre il secondo era il nero reificato dallo sfruttamento quotidiano. Cfr. Malcolm X, *Il negro di casa e il negro dei campi*, discorso a Selma, Alabama, 4 febbraio 1965, in Id., *L'ultima battaglia*, cit., pp. 91-93. Cfr. anche Malcolm X, *Autobiografia di Malcom X* (1965), redatta con la collaborazione di A. Haley, trad. it. R. Giammanco, Torino, Einaudi, 1967, p. 58, dove la comunità afroamericana è descritta come «corpi di negri con testa di bianchi».

⁷⁴ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 99. Fanon adatta al problema del razzismo la nozione di «schema corporeo» avanzata da Paul Schilder (cfr. P. Schilder, *Immagine di sé e schema corporeo*, Milano, Franco Angeli, 1973) e poi approfondita da Jacques Lacan con lo «stadio dello specchio» (J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io* (1949), ora in Id., *Scritti*, vol. I, a c. di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1974, vol. I, pp. 87-94). Cfr. in particolare F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 175, dove l'autore discute criticamente in una nota la suddetta nozione di Lacan, considerandola scientificamente infondata nella realtà coloniale. Secondo Fanon, il «corpo-inframmenti», che per Lacan caratterizzava la percezione di sé del bambino prima dello «stadio dello specchio» – cioè del processo d'identificazione dell'Io con il proprio corpo che avverrebbe tra i sei e i diciotto mesi –, si riproduceva continuamente nell'esperienza vissuta del negro adulto. Cfr. anche F. Fanon, *Disturbo mentale e disturbo neurologico* (1951), in Id., *Decolonizzare la follia*, cit., pp. 73-91, estratto della tesi dottorale di Fanon dove sono discussi i lineamenti del pensiero di Lacan. Importante per Fanon è anche la nozione di *Spaltung*, usata per definire la dissociazione dell'individuo schizofrenico nella psichiatria di Eugen Bleuler ed Eugène Minkowsky. Il tema del «corpo» è affrontato inoltre anche tramite un confronto con la fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty, di cui Fanon aveva seguito i corsi all'Università di Lione. L'aggressività del negro veniva invece discussa da Fanon sia tramite la nozione di «ipercompensazione» di Alfred Adler – usata per descrivere il narcisismo – sia ricorrendo alla letteratura afroamericana e specialmente alla figura di Bigger Thomas, protagonista del romanzo di Richard Wright *Native Son* (1940, trad. it., *Paura*, Milano, Bompiani, 1968). Vedi F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 121, 183-87.

pura reificazione. Una condizione descritta efficacemente da Aimé Césaire: «colonialismo=*cosificazione* [...]. Nessun contatto umano, ma rapporti di dominazione e di sottomissione, che trasformano l'uomo colonizzatore in pedina, in ausiliare, in sentinella e l'uomo indigeno in strumento di produzione»⁷⁵. Detto altrimenti, Césaire chiariva che il colonizzato non era trattato come un essere umano ma come una «cosa». In questa forma d'alienazione come «cosificazione», che Fanon identificherà soprattutto in Africa e tra quei soggetti – le masse contadine – in cui era pressoché inesistente l'adozione della cultura europea, il rapporto coloniale non produce identificazione quanto ripulsione reciproca.

Fanon si pone così su un piano apparentemente diverso da quello tipicamente espresso dai neri statunitensi. Contrariamente a Du Bois, la coesistenza di due «anime» in un solo corpo non è pensata come una tensione potenzialmente produttiva ma come una scissione che deve essere superata. Ciononostante, tra il punto di vista coloniale interpretato da Fanon e quello «semicoloniale» analizzato da Du Bois esistono più elementi di contatto⁷⁶. Sebbene Fanon intraveda nella decolonizzazione la possibilità di creare una nuova umanità oltre la scissione, tale superamento, come si vedrà, non è mai pensato come un abbandono totale della modernità europea. La «doppia coscienza» emerge quindi sotto traccia anche nel suo pensiero come una tensione continua.

Infine, bisogna osservare che la riflessione sulla scissione non è affrontata solo come un problema del nero. Gli autori discussi mostrano come la razza sia uno degli strumenti con cui il soggetto moderno si è costituito creando l'altro da sé. La scissione del nero rispecchia quindi la parzialità della presunta universalità del soggetto moderno razionale; mostra cioè l'importanza dell'esclusione del non bianco – come immagine dell'irrazionale, del non io – dal campo della soggettività. Come mostrava Césaire, questo gesto di esclusione ha però un «effetto boomerang»: «la colonizzazione disumanizza anche l'uomo più civilizzato [...]. Il colonizzatore, per salvaguardare la propria buona coscienza, si abitua a vedere nell'altro la bestia, si allena per trattarlo da bestia, e tende obiettivamente a trasformarsi lui stesso in

⁷⁵ A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, cit., p. 55. Cfr. A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (1932), Paris, Présence Africaine, 1983, p. 20.

⁷⁶ Cfr. R. Posnock, *How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the «Impossible Life» of the Black Intellectual*, in «Critical Inquiry», 1997, n. 2, pp. 323-349; e in particolare S. Mezzadra, *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in M. Mellino (a cura di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Verona, Ombre corte, 2013, pp. 189-205.

bestia»⁷⁷. Razzismo e colonialismo sono quindi ambivalenti: costituendosi come ‘bianco’ anche l’europeo si aliena⁷⁸.

3.2. *Razza e classe*

La critica del radicalismo nero all’unità del soggetto si complica quando intercetta un altro punto di vista critico sulla modernità, quello del marxismo. In particolare, il rapporto tra razza e classe costituisce un nodo teorico e politico insoluto nel pensiero radicale nero. Da un lato, l’individuazione del fondamento economico del razzismo conduce verso un’analisi della scissione che contempra il duplice punto di vista della razza e della classe. Dall’altro lato, la trasversalità della razza rispetto alla posizione sociale degli individui impedisce la riduzione del problema razziale a una mera questione di classe. Il radicalismo nero produce così una critica della critica: la classe non è mai una categoria sufficiente per spiegare i conflitti in seno alla società capitalistica.

Tra i maggiori interpreti del cosiddetto marxismo nero, C.L.R. James identificava questo problema sostenendo che «in politica la questione razziale è subordinata a quella di classe e pensare all’imperialismo in termini di razza è disastroso. Ma trascurare il fattore razziale, ritenendolo puramente incidentale, è un errore altrettanto grave»⁷⁹. Oltre a trasmettere la sua proposta di estensione della teoria dell’imperialismo di Lenin tramite l’introduzione dell’elemento della razza, questa riflessione di James esprimeva più profondamente la continua oscillazione tra la collaborazione con il movimento operaio bianco e la necessità di costruire una propria autonomia, tra la solidarietà di classe e quella di razza, che contraddistingue la storia dei movimenti afroamericani⁸⁰.

⁷⁷ A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, cit., p. 54.

⁷⁸ Approfondito da Fanon tramite il suo confronto con la psicanalisi, questo tema è stato poi ampliato dal filosofo indiano Homi K. Bhabha. Unendo Fanon alla filosofia della decostruzione di Jacques Derrida e alla psicanalisi lacaniana, Bhabha ha avanzato l’idea dell’«ambivalenza» del discorso coloniale ponendo enfasi sul «desidero» dell’Altro nella formazione dell’identità. Secondo Bhabha, Fanon aveva intuito che oltre l’apparente manicheismo esisteva una reciproca «ibridazione» tra i soggetti in conflitto: se il nero desidera di essere come il bianco, quest’ultimo definisce il nero come l’opposto della civiltà e proietta su di lui le sue pulsioni represses. In linea con il panorama filosofico del postmoderno, Bhabha ha spinto questa considerazione oltre Fanon per avanzare una teoria del soggetto fondata sulla nozione di «ibridità». Cfr. H.K. Bhabha, *Remembering Fanon. Self, Psyche and the Colonial Condition*, in F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, London, Pluto Press, 1986, pp. VII-XXV; Id., *I luoghi della cultura* (1994), Roma, Meltemi, 2001, pp. 61-95, 97-122, 195-236.

⁷⁹ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., p. 253.

⁸⁰ In forme nuove il problema si ritrova nel movimento del Black Power, diviso tra correnti nazionaliste e tra coloro che, come i membri del Black Panther Party, intendevano promuovere l’unità

A partire dal medesimo problema, Du Bois aveva mostrato in *Black Reconstruction* (1935) quanto il lavoratore bianco del Sud fosse stato complice del mantenimento del lavoratore nero in una posizione di strutturale subalternità dopo l'abolizione della schiavitù. Egli sosteneva che negli anni successivi alla Ricostruzione era stato imposto nel Sud un sistema di «casta» necessario per continuare a legittimare l'espropriazione della ricchezza prodotta dai neri e costruito sull'esclusione dall'istruzione pubblica, la segregazione, il terrore del linciaggio, l'iniqua tassazione e l'incarcerazione⁸¹. La teoria che postulava la coincidenza d'interessi e l'unione della classe lavoratrice vedeva in quel contesto il suo fallimento⁸². Benché la concorrenza tra bianchi e neri spingesse verso il basso anche il salario del bianco, quest'ultimo era ricompensato secondo Du Bois da «una sorta di salario pubblico e psicologico»⁸³. Anche il bianco povero era così incluso nella «casta» della *whiteness* e quindi direttamente interessato a rafforzare la gerarchia razziale di fronte alle lotte degli afroamericani. L'analisi di questi conflitti non induceva Du Bois a rivedere la sua valutazione circa l'origine economica del pregiudizio razziale. Eppure, egli dimostrava che l'eliminazione della schiavitù era

della classe operaia bianca e nera. Cfr. J. Boggs, *Lotta di classe e razzismo*, Bari, Laterza, 1968. Boggs traeva la sua analisi dall'esperienza di lavoro nella fabbrica di Detroit della Chrysler-Jefferson, dove aveva potuto constatare che il razzismo praticato dai capi reparto e dal sindacato «non fu colpa dell'azienda, come i marxisti vorrebbero far credere ai negri [ma] dei normali lavoratori americani», e di conseguenza era lecito ritenere che il nemico del nero non fosse «una classe [bensì] il popolo bianco» (ivi, p. 17). Il Black Panther Party invece, dopo una prima fase nazionalista, ripensa la sua azione a partire da una lettura di classe del razzismo. Già nel 1968 vengono modificate alcune parole chiave del partito. Lo slogan «potere alle pantere» è sostituito con «tutto il potere al popolo» e nel programma ufficiale il termine «uomo bianco» diventa «capitalista». Cfr. P. Bertella Farnetti, *Pantere nere*, cit., p. 140. Questo fenomeno si concretizza con la fondazione della «Rainbow Coalition», un gruppo finalizzato a coordinare le lotte degli operai bianchi e neri di Detroit, fondato da Fred Hampton, il quale sarà ucciso dall'FBI nel 1969 nell'ambito dell'operazione COINTELPRO. Cfr. J. Bloom, W.E. Martin, *Black Against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party*, Los Angeles, University of California Press, 2013, pp. 243-244.

⁸¹ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., pp. 694 e ss. Cfr. W.E.B. Du Bois, *L'emancipazione della democrazia* (1924), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 280.

⁸² Cyrill V. Briggs (1887-1966), fondatore dell'African Blood Brotherhood – l'organizzazione afroamericana nata sotto l'impulso della Rivoluzione d'Ottobre –, fu tra i primi negli Stati Uniti a muoversi in quella direzione ponendo la necessità di creare un'«onesta cooperazione tra lavoratori bianchi e neri basata sul mutuo riconoscimento dell'identità dei loro interessi in quanto membri della classe lavoratrice», in C.V. Briggs, *What the African Blood Brotherhood Stands For*, 1922, ora in M. Marable, L. Mullings (ed. by), *Let Nobody Turn us Around*, cit., pp. 229-233.

⁸³ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 700. Su questa categoria si fonda la storia della classe lavoratrice americana di D.R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, New York, Verso, 2007², pp. 3-11. Si ricorda che Du Bois legge questi problemi alla luce della crisi economica del 1929 e delle difficoltà dei lavoratori neri in quel contesto. Cfr. S. Mezzadra, *Il New Deal sulla linea del colore. Il problema della riforma e lo spazio della democrazia in W.E.B. Du Bois*, in M. Ricciardi (a c. di), *L'Occidente*, cit., pp. 19-41. Sulle lotte afroamericane e il movimento operaio cfr. anche E. Foner, *Organized Labor and the Black Workers, 1619-1981*, New York, International Publisher, 1982.

stata resa possibile dalla temporanea alleanza tra la borghesia abolizionista del Nord e gli schiavi neri del Sud, e non già tra i bianchi poveri e gli schiavi⁸⁴.

Come già indicato da James, il difficile rapporto tra oppressione razziale e di classe è ulteriormente complicato se si guarda al contesto coloniale. Ricordava Fanon che «le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate (*distendues*) ogni volta che si affronta il problema coloniale»⁸⁵. Il conflitto tra forze produttive e rapporti di produzione non poteva essere quindi assunto come un elemento strutturale. Ciò che determinava le relazioni di potere era «il fatto di appartenere o meno a una determinata “specie”, a una data razza», poiché «in colonia, l’infrastruttura economica è pure sovrastruttura»⁸⁶. Introducendo il modo di produzione capitalistico e un grado maggiore di divisione del lavoro, il colonialismo aveva certamente modificato la struttura sociale delle società indigene. Ed è su quest’elemento che il pensiero anticoloniale africano ha innestato il proprio discorso politico individuando il soggetto rivoluzionario, in linea con il marxismo terzomondista, nelle masse contadine. La struttura di classe della società colonizzata non era però l’esito di uno sviluppo interno dei conflitti tra forze produttive e la borghesia indigena era quindi considerato un soggetto economicamente irrilevante, una pedina del potere coloniale⁸⁷.

3.3. «To be black and female»

Il punto di vista delle donne nere approfondisce ulteriormente il problema della scissione. La critica del femminismo nero investe in questo caso la pretesa del maschio nero e della donna bianca di muovere due critiche onnicomprensive al potere del maschio bianco, e al suo imporsi come unico soggetto della politica. La soggettività della donna nera è, infatti, caratterizzata da una doppia scissione, definita dalla linea del colore e dal genere, e perciò irriducibile alla sola categoria della «doppia coscienza». Come chiariva Claudia Jones (1915-1964) – esponente di spicco del femminismo e del marxismo afroamericano – essendo posta al livello più basso

⁸⁴ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 184.

⁸⁵ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7.

⁸⁶ *Ibidem*. Cfr. S. Visentin, *Trasformazioni della Verwandlung. Rileggere l’accumulazione originaria attraverso Frantz Fanon*, in M. Mellino (a c. di), *Fanon postcoloniale*, cit., pp. 49-61.

⁸⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 96. Sul tema del terzomondismo cfr. S. Amin, *La vocazione terzomondista del marxismo*, in E. J. Hobsbawm (a c. di), *Storia del marxismo*, Torino, Einaudi, 1982, p. 281.

dell'ordine gerarchico fondato sulla razza, la classe e il genere, la donna nera era due volte, quando non tre volte, oppressa⁸⁸. Detto altrimenti, essa è stata storicamente sottoposta a specifiche forme di sfruttamento che eccedono quelle subite dall'uomo nero. Il suo corpo è stato una macchina di riproduzione della forza lavoro durante la schiavitù e oggetto della violenza sessuale del maschio bianco e nero.

Sintetizzato nel 1969 dall'attivista afroamericana Frances M. Beal con la fortunata nozione di «*double jeopardy*», questo doppio livello di oppressione, il fatto cioè di subire una disumanizzazione in quanto donna (lavoratrice) e in quanto nera, emerge dopo l'abolizione della schiavitù soprattutto nel dibattito nato dalla denuncia dei linciaggi da parte delle donne afroamericane⁸⁹. In particolare, Ida B. Wells-Barnett, leader della prima campagna anti-linciaggi, leggeva il fenomeno intrecciando il punto di vista del genere con quello della classe e della razza, anticipando il paradigma della «simultaneità» che sarebbe stato alla base dell'epistemologia del femminismo nero dagli anni Settanta o la simile nozione di «intersezionalità», nata invece negli anni Ottanta per studiare le discriminazioni interne al sistema giudiziario americano e assunta dai successivi movimenti femministi⁹⁰. Attraverso un'intensa campagna giornalistica e svolgendo comizi politici in tutto il paese, Wells-Barnett svelava all'opinione pubblica americana quanto il *lynch mob* fosse un rituale sociale volto a perpetuare la supremazia del maschio bianco tramite una brutale affermazione dell'ordine gerarchico tra i sessi e le razze⁹¹. Proprio perché posta al gradino più basso

⁸⁸ Già Jones sosteneva che «Negro women as workers, as Negroes, and as women are the most oppressed stratum of the whole population», in C. Jones, *An End to the neglect of the Problems of the Negro Woman!*, 1945, ora in B. Guy-Sheftall (ed.) *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, New York, The New Press, 1995, pp. 108-123.

⁸⁹ F.M. Beal, *Double Jeopardy: To Be Black and Female* (1969), in T. Cade, *The Black Woman: an Anthology*, New York, New American Library, 1970, pp. 25-36. Vale la pena ricordare che negli stessi anni emerge il femminismo chicano, in dialogo con quello afroamericano. Cfr. C. Moraga, G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York, Persephone Press, 1981.

⁹⁰ Avanzato dal Combahee River Collective, gruppo femminista nero di Boston guidato da Barbara Smith, il concetto di «simultaneità» nasce appunto per identificare le molteplici forme di oppressione subite dalla donna nera. Vedi: *A Black Feminist Statement* (1978), in G.T. Hull, P. Bell Scott, B. Smith (ed. by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us Are Brave*, New York, Feminist Press, The City University of New York, 1982, pp. 13-22. Più diffusa nei cosiddetti Critical Race Studies è invece la nozione di «intersezionalità». Questa categoria nasce dallo studio giuridico di Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, pp. 139-167, in cui l'autrice mostrava i limiti della legislazione e del sistema giudiziario statunitense contro le discriminazioni razziali perché pensato solo in funzione della donna bianca o del maschio nero. Cfr. K.W. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller, K. Thomas (eds.), *Critical Race Theory. The Key Writings that Formed the Movement*, New York, The New Press, 1995.

⁹¹ I.B. Wells-Barnett, *On Lynchings*, intr. by P. Hill Collins, New York, Humanity Books, 1995. Cfr. P. Hill Collins, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*,

di questa gerarchia, la donna nera era l'unico soggetto in grado di comprendere pienamente tutte le relazioni di potere che si celavano dietro a quella forma di violenza. Solitamente praticato negli ambienti popolari, dove la classe lavoratrice bianca subiva la concorrenza del lavoratore nero, il linciaggio manifestava la volontà del maschio bianco di affermare la sua proprietà sul corpo della donna bianca – la cui 'femminilità' era appunto protetta dalle insidie del maschio nero – e la possibilità di usufruire liberamente del corpo della donna nera. Infatti, la mutilazione e uccisione del nero era spesso accompagnata dallo stupro di una donna afroamericana, praticato per riparare l'ipotetico torto subito dalla donna bianca e per ristabilire così l'intera struttura gerarchica della società americana⁹². Posta fuori dall'ideale razziale della femminilità – identificato appunto solo nella figura della bianca –, la donna nera era quindi secondo Wells-Barnett in grado di comprendere il funzionamento del potere che si celava dietro il linciaggio e di denunciarne la presunta legittimità proprio perché su di lei la violenza sessuale era invece socialmente accettata. Infatti, il doppio registro del discorso razzista e sessista operava sulla donna nera producendo due tipi di rappresentazioni disumanizzanti che influenzavano anche la visione della donna del maschio nero⁹³. In primo luogo, essendo stata storicamente prima che madre e moglie una lavoratrice, la donna nera era sottoposta a un meccanismo di «mascolinizzazione», perfettamente speculare alla «demascolinizzazione» che investiva l'uomo nero, rappresentato spesso come il soggetto debole della famiglia. La donna nera era quindi l'opposto della femminilità ritagliata sull'immagine della *whiteness*. Anche nello spazio privato della casa, essa era una lavoratrice, rappresentata quindi come forte e virile. Lo stereotipo della *Mammy*, legato al lavoro

New York, London, Routledge, 1991, p. 25. Sulla strategia retorica di Wells-Barnett cfr. invece J. Royster, *To Call a Thing by Its True Name: The Rhetoric of Ida B. Wells*, in A.A. Lunsfor (ed.), *Reclaiming Rhetoric. Women in the Rhetorical Tradition*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1995, pp. 167-184.

⁹² Questa campagna viene diffusa dalle donne nere anche col teatro, un importante strumento della comunicazione politica afroamericana nei primi decenni del Novecento. Significativa è per esempio l'attività di Agelina Weld Grimké, che con il dramma *Rachel*, messo in scena per la prima volta nel 1916 per rispondere al film di David W. Griffith *The Birth of a Nation* (1915) – in cui è presente una delle più potenti celebrazioni del linciaggio e del Ku Klux Klan –, inaugura il teatro femminile nero descrivendo le ansie di una giovane ragazza di fronte ai linciaggi. Importante fu la scelta di Grimké di ambientare la vicenda in una città inventata del Nord, per comunicare quanto il problema del linciaggio fosse nazionale e non confinato nel Sud segregazionista. Cfr. A.W. Grimké, *Rachel: A Play in Three Act* (1916), ora in K.A. Perkins, J.L. Stephens (ed. by), *Strange Fruit. Plays on Lynching by American Women*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, pp. 27-78. Tra le tante opere cfr. *Safe, A Play on Lynching* (1929) della poetessa Georgia Douglas Johnson (in ivi, pp. 110-116), la quale collaborò con W.E.B. Du Bois e la rivista «The Crisis», e fu tra le donne più attive nella campagna anti-linciaggi promossa dalla NAACP negli anni Trenta.

⁹³ bell hooks, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981, p. 70.

di levatrici svolto dalle donne nere nelle famiglie bianche borghesi, e il mito del matriarcato 'africano', seguivano precisamente questo scopo, e servivano a denigrare allo stesso tempo il maschio nero quando visto dal punto di vista della paternità⁹⁴. Inoltre, animalizzata e reificata, la donna nera era definita come naturalmente predisposta al rapporto sessuale. Se rispetto al maschio era quindi costruito il «mito dello stupratore nero», la nera era invece sempre una potenziale «prostituta»⁹⁵. In sintesi, la soggettività della nera era quindi sottoposta a più livelli di rappresentazione disumanizzante: essa era una buona madre e lavoratrice quando sottomessa alla volontà dell'uomo e della donna bianchi; un padrone autoritario in casa propria – privo di ogni attributo di 'femminilità'; una donna naturalmente promiscua, ogni volta che oltrepassava i limiti imposti dalla linea del colore e del genere.

4. Soggettività

Nella tradizione radicale nera il superamento della condizione di disumanizzazione è possibile solo attraverso l'azione. Sebbene sia stata praticata autonomamente e in varie forme dagli uomini e dalle donne sottoposti al potere bianco, la resistenza attiva è stata assunta dal radicalismo nero come elemento centrale del suo discorso politico: solo decidendo di auto-emanciparsi attraverso la lotta, il nero può affermare la propria soggettività e diventare così attore e autore della propria storia. La soggettività nera è quindi una *soggettività ribelle*, che si definisce cioè tramite il conflitto, inteso come lotta di liberazione agita tanto individualmente quanto collettivamente. Da ciò proviene il nesso tra teoria e prassi che caratterizza questa tradizione di pensiero. Non vi è mai riflessione teorica scindibile dalla lotta politica. La prassi attraverso la quale il soggetto si libera determina il modo in cui egli pensa se stesso, organizza la lotta, immagina e crea il suo futuro⁹⁶.

⁹⁴ Ivi, pp. 15-segg. Come chiarito anche da A.Y. Davis, *Bianche e nere* (1981), Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 19, seppure la famiglia afroamericana sia stata dal periodo della schiavitù un luogo importante per l'affermazione del potere della donna, l'idea del matriarcato africano è un mito alimentato dal discorso razzista.

⁹⁵ bell hooks, *Ain't I a Woman?*, cit., p. 52. Cfr. A.Y. Davis, *Bianche e nere*, cit., p. 171.

⁹⁶ A. Cabral, *The Weapon of Theory. Speech delivered to the First Solidarity Conference of the Peoples of Asia, Africa and Latin America, Havana, January 1966*, in Id., *Unity and Struggle. Speeches and Writings*, New York, Monthly Review Press, 1979, pp. 124 e ss. Cfr. R. Rabaka, *Africana Critical Theory*, cit., pp. 7, 286.

Tale resistenza si è manifestata anche attraverso pratiche culturali finalizzate a creare momenti di libertà⁹⁷. Come ricordava Ralph Ellison, «the Art – the blues, the spirituals, the jazz, the dance – was what we had in place of freedom». Possiamo però identificare due momenti cardine della formazione della soggettività che il radicalismo nero mette a valore: la rivendicazione dell'identità nera e la lotta. Il discorso razzista viene attaccato politicizzando a proprio vantaggio la razza. La *blackness* diventa così la via per portare a unità la coscienza scissa e per costruire un soggetto politico. Inoltre, il soggetto si forma lottando. In particolare, la decisione di ribellarsi scaturisce di fronte al rischio continuo della morte violenta. Claude McKay identificava quest'aspetto nella sua celebre poesia *If We Must Die*, pubblicata negli Stati Uniti durante la *Red Summer*, la sanguinosa estate di linciaggi e rivolte del 1919: «Like men we'll face the murderous, cowardly pack, pressed to the wall, dying, but fighting back!»⁹⁸. Il desiderio di libertà si esprime quindi tramite una lotta che restituisce coscienza di sé (e umanità): «la cosa colonizzata – sosteneva Fanon da un'altra prospettiva – diventa uomo nel processo stesso attraverso cui essa si libera»⁹⁹. Solo attraverso la decisione di reagire all'oppressione e di accettare la possibile conseguenza della morte, il nero dimostra la sua *volontà* di vivere libero.

4.1. L'identità nera

La risposta alla disumanizzazione si esprime quindi innanzitutto tramite la valorizzazione dell'identità nera. Come sosteneva Malcolm X, per superare la sottomissione volontaria al potere bianco e il complesso d'inferiorità, l'afroamericano doveva operare una «conversione psichica»: cessare di misurare se stesso attraverso la cultura bianca e sviluppare una «coscienza nera»¹⁰⁰. Tale fenomeno segue ciò che Fanon aveva definito «una delle leggi della psicologia della colonizzazione», secondo la quale «il potere coloniale determina i centri di resistenza intorno a cui si organizza

⁹⁷ Cfr. A. Bogues, *And What About the Human?*, cit., p. 35. Per un'analisi storica della cultura della resistenza afroamericana cfr. R.D.G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, New York, The Free Press, 1996.

⁹⁸ C. McKay, *If We Must Die*, in «The Liberator», n. 17, July, 1919, p. 20, corsivo mio. Riedita in Id., *Harlem Shadow*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922, la poesia di McKay sarà uno degli inni dell'Harlem Renaissance.

⁹⁹ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 4.

¹⁰⁰ Malcolm X, *Autobiografia di Malcolm X*, cit., p. 111. Cfr. A. Baraka, *L'eredità di Malcolm X e l'avvento della nazione nera* (1965), in Id., *Sempre più nero: saggi sociali sulla condizione dei negri negli Stati Uniti d'America*, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 208-211.

la volontà di sopravvivenza di un popolo. È il bianco che crea il negro. Ma è il negro che crea la “negritudine”¹⁰¹. Il significato dispregiativo attribuito dal bianco al significante «nero» viene così ribaltato per creare l’unità politica¹⁰². Tale movimento può essere descritto con la nozione di «essenzialismo strategico» proposta da Gayatri Chakravorty Spivak per definire un necessario movimento di essenzializzazione che caratterizza l’agire politico di chi deve far leva su una *differenza* per condurre una lotta di liberazione¹⁰³. Per richiamare quanto sostenuto da Stuart Hall, si può dire quindi che quando si parla di *blackness* non «si tratta di essenze ma di posizionamenti»¹⁰⁴. Questa dimensione politica dell’identità nera era, infatti, all’origine del concetto di «négritude». Coniato da Césaire nel 1935, il termine intendeva indicare ai neri della diaspora la loro storia comune «definita dalle deportazioni, dal trasferimento forzato di uomini da un continente a un altro, dai ricordi di credenze lontane, dai frammenti di culture assassinate che le appartengono»¹⁰⁵. Nel medesimo periodo, anche Du Bois tornava a ragionare sul concetto di razza giungendo ad analoghe conclusioni. Essere nero non significava per

¹⁰¹ F. Fanon, *Scritti politici. L’Anno V della rivoluzione algerina* (1959), a c. di M. Mellino, Roma, DeriveApprodi, 2007, p. 48.

¹⁰² Si veda per esempio l’uso strategico del termine da parte di Hubert Harrison. Egli ribaltava il significato dispregiativo di *colored*, *nigger*, *negro* adottando il termine «Negro» con la N maiuscola e definendo il suo movimento politico «The New Negro». Cfr. J.B. Perry, *Introduction*, in *A Hubert Harrison Reader*, cit., pp. 1-30.

¹⁰³ G.C. Spivak, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia* (1984), in R. Guha, G.C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, Verona, Ombre Corte, 2002, p. 116.

¹⁰⁴ S. Hall, *Identità culturale e diaspora*, cit., p. 165. Quest’aspetto è stato approfondito da Gilroy con la nozione di «anti-anti-essenzialismo», con la quale egli intendeva rilevare l’infondatezza dell’identità nera, attaccando in particolare l’essenzialismo dell’afrocentrismo (cfr. M.K. Asante, *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1987), senza tuttavia scendere in una prospettiva postmoderna centrata solo sull’identità debole e quindi insensibile all’importanza storica della rivendicazione della *blackness*. Vedi: P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 99 e ss. Cfr. S. Hall, *Identità culturale e diaspora*, cit. Cfr. anche T.L. Lott, *The Invention of Race: Black Culture and the Politics of Representation*, Oxford, Blackwell, 1999.

¹⁰⁵ A. Césaire, *Discorso sulla negritudine*, presentato alla Prima conferenza globale dei popoli neri della diaspora, Florida International University, Miami, 1987, ora in Id., *Discorso sul colonialismo*, cit., p. 93. Il concetto viene esposto per la prima volta in A. Césaire, *Négrerie*, in «L’Étudiant noir», n.1, marzo 1935. La rivista fu fondata a Parigi insieme a Leopold Sedar Senghor, futuro presidente del Senegal indipendente, e Léon-Gontran Damas, poeta guyanese. Césaire ha tuttavia sottolineato come la lotta per l’identità nera si era sviluppata spontaneamente in tutto il mondo atlantico tra gli anni Venti e Trenta, prima con l’Harlem Renaissance e in seguito con il movimento della *négritude* nelle aree francofone, il *negrismo* a Cuba, il Movimento da Cabo-Verdianidade in Guinea e a Capo Verde e, più limitatamente, in Brasile, con il gruppo Frente Negra Brasileira nato a Sao Paolo. Cfr. A. Césaire, *An interview with Aimé Césaire, conducted by René Depestre, at the Cultural Congress of Havana, 1967*, in A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, intr. by R.D.G. Kelley, New York, Montly Review Press, 2000, pp. 78-94. Sulla storia del movimento della negritudine cfr. R. Rabaka, *Africana Critical Theory*, cit., pp. 111-163. Sul movimento del New Negro in Brasile cfr. K.D. Butler, *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, London, Rutgers University Press, 1999.

Du Bois appartenere a un'immutabile razza africana ma condividere «la storia di una comune catastrofe», ossia «l'eredità sociale della schiavitù: la discriminazione e l'oltraggio»¹⁰⁶. Ecco quindi che, attraverso un recupero della propria «africanità», intesa appunto come la comune eredità della schiavitù e del colonialismo, il radicalismo nero trasforma la razza in uno strumento e in un simbolo della lotta per l'autodeterminazione. Specialmente con il movimento del Black Power, ciò si è espresso proprio attraverso l'esaltazione estetica del corpo nero, pensata come strategia funzionale all'affermazione di una differenza negata dall'Occidente bianco¹⁰⁷.

4.2. La lotta: violenza o non-violenza?

Si è detto quindi che oltre alla rivendicazione di una specifica identità, la soggettività nera si forma lottando. Tuttavia, il dibattito sulle forme della lotta si è spesso polarizzato intorno alla dicotomia violenza/non-violenza, che può essere discussa attraverso le opposte posizioni di Fanon e Martin Luther King Jr. Nel caso di Fanon, il tema della ribellione veniva inizialmente esposto in *Pelle nera, maschere bianche* attraverso un ribaltamento della dialettica servo-signore hegeliana, argomentato anche con un esplicito riferimento a Nietzsche¹⁰⁸. A differenza del servo hegeliano, il colonizzato non è colui che, avendo paura della morte, si sottomette al colono per avere salva la vita e trova nel lavoro il mezzo della sua liberazione. Scoprendo di essere uguale al signore, egli impone la sua libertà tramite la *decisione* di autoemanciparsi. Il colonizzato non chiede il «riconoscimento», ma «nel momento stesso in cui scopre la sua umanità, comincia ad affilare le armi per farla trionfare»¹⁰⁹. Nella situazione coloniale dominata dalla violenza, tale volontà di vivere in libertà poteva esprimersi solo tramite una «contro-violenza». Di fronte alla possibilità della

¹⁰⁶ W.E.B. Du Bois, *I concetti di razza*, cit., p. 311. Cfr. T.L. Lott, *The Invention of Race*, cit., cap. 4.

¹⁰⁷ W.L. Van Deburg, *New Day in Babylon. The Black Power Movement and American Culture, 1965-1975*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

¹⁰⁸ Pur non discutendo direttamente le opere di Nietzsche, Fanon fa riferimento alla critica del «risentimento» citando la «*Volonté de puissance*». Egli si serviva così di Nietzsche per dire che la rivolta del nero non doveva essere «reazionale» ma «azionale». Cfr. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), Paris, Seuil, 1971, p. 180 (indichiamo l'edizione francese dato che la traduzione italiana non riporta questa citazione). Non è chiaro se Fanon si riferisse all'edizione curata da Elisabeth Förster-Nietzsche e Peter Gast. È più probabile che intendesse citare F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Mercure de France, Paris, 1943, che, secondo la ricostruzione di Jean Khalfa, faceva parte della sua biblioteca personale. Cfr. F. Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, cit., p. 618.

¹⁰⁹ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 45.

morte reciproca, l'asimmetria di potere tra colonizzatore e colonizzato veniva così ricomposta in uno scontro immediato, il cui esito era deciso dalla capacità o meno di rivoltare la violenza subita – e sfogata durante la colonizzazione in violenza fraticida o aggressività autolesionista – contro il colonizzatore. Questa centralità della violenza come decisione del soggetto dominato di liberarsi dall'oppressione risentiva anche della lunga influenza di Georges Sorel sul pensiero francese – sebbene Fanon non lo discuta mai direttamente¹¹⁰. Al pari di Sorel, che vedeva nella violenza del proletariato il motore della lotta di classe, ponendosi così contro le ipotesi di uno sviluppo dialettico della storia – specialmente nelle sue versioni più teleologiche e meccanicistiche del marxismo ortodosso di fine Ottocento¹¹¹ –, Fanon intende la violenza dei colonizzati come la decisione che spezza l'*impasse* della dialettica e riattiva la storia. Tuttavia, a differenza di Sorel, Fanon considera il ricorso alla violenza come una scelta estrema dettata da una precisa contingenza, «il *gesto ultimo* dell'uomo braccato»¹¹². Sotto il profilo teorico, il superamento della situazione coloniale sarebbe potuto avvenire anche in forme pacifiche, obbligando il nemico ad abbandonare la colonia. Come chiarirono da prospettive diverse anche Amílcar Cabral e Nelson Mandela, l'uso della violenza e la sua intensità erano quindi proporzionali alla disponibilità o meno del nemico di cedere il potere¹¹³.

Pur essendo animato da tutt'altre convinzioni e proponendo una forma di lotta diametralmente opposta rispetto a quella di Fanon, anche Martin Luther King Jr. vedeva nella ribellione il punto di partenza per superare la soggezione al potere bianco. Infatti, secondo King, il nero aveva appreso «attraverso un'esperienza dolorosa che la libertà non è mai data volontariamente dall'oppressore; deve essere

¹¹⁰ Nella prefazione a *I dannati della terra*, Sartre liquidava il discorso di Sorel come «chiacchiere fasciste» e considerava Engels e Fanon come gli unici autori che avevano saputo porre in rilievo il ruolo della violenza come «ostetrica della storia» (J.-P. Sartre, *Prefazione a I dannati della terra*, cit., p. XLVII). Tuttavia, le analogie con Sorel sono più profonde, come Hannah Arendt aveva sottolineato in *Sulla violenza* (1969), Parma, Guanda, 2002, pp. 16-17, 24-25, 77. L'errore di Arendt era però mettere sullo stesso piano Sorel e Fanon, considerando anche quest'ultimo come un apologeta della violenza. In realtà Fanon è consapevole dei danni che la violenza produce in seno a una società. Cfr. in particolare *I dannati della terra*, cit., pp. 175-225.

¹¹¹ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), in Id., *Scritti politici*, Torino, UTET, 2006.

¹¹² F. Fanon, *Perché usiamo la violenza*, discorso alla Conferenza dei popoli Africani, Accra, 1960, in Id., *Scritti politici. L'Anno V*, cit., pp. 151-155.

¹¹³ Cabral esprime questo aspetto sottolineando che solo dopo la violenta repressione dello sciopero dei portuali a Pidjiguiti, vicino Bissau, il 3 agosto 1959, il movimento prese la strada della lotta armata. Similmente, Mandela ricordò al processo di Rivonia (1963-64) che fu il massacro di Sharpeville (21 marzo 1960) a spingerlo a creare l'Umkhonto we Sizwe (Lancia della Nazione), il gruppo armato dell'African National Congress. Cfr. A. Cabral, *Cultura e guerriglia* (1970), Milano, Collettivo editoriale 10/16, 1976; N. Mandela, *Violenza e legge* (20 aprile 1964), Roma, Manifestolibri, 1995.

reclamata dall'oppresso»¹¹⁴. Contro il «mito dell'attesa» dell'America bianca liberale, che vedeva la liberazione del nero come un processo di progressiva emancipazione, in realtà sempre rimandato, King rivendicava la necessità dell'«azione». Tuttavia, la «decisione» per l'autodeterminazione era pensata come un atto di «coraggio» orientato non già alla violenza ma all'Amore. Essendo cristianamente ispirata e influenzata dal pensiero e dall'esperienza politica di Mahatma Gandhi¹¹⁵, la ribellione è concepita da King come un atto finalizzato a valorizzare il «potere della mente di soverchiare la paura» e di trasformarla in *Agape*, in amore per il prossimo¹¹⁶. Ciononostante, questa lotta era in continuità con la tradizione sindacale afroamericana, e in particolare con l'eredità di Asa Philip Randolph, fondatore nel 1925 della Brotherhood of Sleeping Car Porters (BSCP) e leader negli anni Quaranta, insieme a Bayard Rustin, del primo movimento contro la segregazione organizzato a livello nazionale¹¹⁷. Una tradizione consapevolmente interpretata da Rosa Parks col suo celebre gesto di rifiuto della segregazione dei trasporti pubblici dell'Alabama, che segnò l'inizio della campagna di boicottaggio del 1955-'56.

A partire dalle forme della lotta sindacale, King teorizza e mette in pratica la «disobbedienza civile non violenta», una forma specifica di azione diretta esercitata tramite la non-cooperazione e il boicottaggio del sistema segregazionista¹¹⁸. Oltre a essere motivata da una convinzione religiosa, la scelta della non-violenza era quindi

¹¹⁴ M.L. King Jr., *Letter from Birmingham City Jail* (16 aprile 1963), in Id., *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.*, ed. by J.M. Washington, New York, HarperOne, pp. 292-93. Cfr. Id., *A Testament of Hope* (1969), cit., p. 313. Come ricordava James Boggs, le organizzazioni per i diritti civili, come il Congress for Racial Equality (CORE), lo Student non-violent Coordinating Committee (SNCC), e la Southern Christian Leadership Conference (SCLC), erano nate come «gruppi di azione diretta» che avevano cercato di radicalizzare la posizione ormai solo «difensiva» della National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) spostando la lotta su una tattica più «offensiva». Vedi J. Boggs, *Lotta di classe e razzismo*, cit., p. 13.

¹¹⁵ King sosteneva che «la dottrina cristiana dell'amore operante tramite il metodo gandhiano della non violenza è stata una delle armi più potenti per il nero nella sua lotta per la libertà». Perciò, per King «Cristo ha fornito lo spirito e la motivazione, mentre Gandhi ha fornito il metodo», cit. in M.L. King Jr., *An Experiment in Love* (1953), in Id., *A Testament of Hope*, cit., pp. 16-17. Cfr. Id., *My Trip to the Land of Gandhi* (1959), in Id., *A Testament of Hope*, cit., pp. 23-30.

¹¹⁶ M.L. King Jr., *The Power of Nonviolence*, Speech at the University of California, Berkeley (7 giugno 1957), in Id., *A Testament of Hope*, cit., p. 13. Cfr. Id., *La forza di amare* (1963), Torino, Sei, 1968, pp. 77-85.

¹¹⁷ Già attivo nel Socialist Party e fondatore nel 1917 insieme a Chandler Owens di una rivista di rilievo dell'Harlem Renaissance, «The Messenger», A. Philip Randolph organizza nel 1941 il March on Washington Movement, pensato come continuazione della mobilitazione iniziata negli anni Venti con la BSC. Randolph riesce così a svolgere una pressione negoziale sull'amministrazione Roosevelt che, per evitare la Marcia, approva il 25 giugno 1941 l'Executive Order 8802 che eliminava la discriminazione razziale nell'esercito e nell'industria bellica. L'idea sarà poi ripresa da M.L. King Jr. con la più celebre Marcia su Washington per il lavoro e la libertà del 1963. Cfr. M. Marable, L. Mullings (ed. by), *Let Nobody Turn us Around*, cit., pp. 308-314; P. Pfeffer, *A. Philip Randolph: Pioneer of the Civil Rights Movement*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990.

¹¹⁸ R. Laudani, *Disobbedienza*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 114-121.

connessa alla consapevolezza della posizione di minoranza del nero nella società bianca e, perciò, all'impossibilità di risolvere il conflitto tramite la guerra, come stava avvenendo nelle società coloniali¹¹⁹. Una scelta che verrà invece rovesciata da Stokely Carmichael traducendo nel contesto americano il discorso di Fanon e radicalizzando l'invocazione al legittimo ricorso all'autodifesa proposto già da Robert F. Williams e Malcolm X¹²⁰. Il maggiore interprete di questa svolta è stato sicuramente il Black Panther Party for Self Defense che, nato nel 1966 a Oakland proprio come gruppo di autodifesa armata, si appellava al diritto di ogni cittadino americano a portare l'arma garantito dal II Emendamento della Costituzione¹²¹. Come già sostenuto da Malcolm X, da questo punto di vista il diritto all'autodeterminazione doveva essere raggiunto «con ogni mezzo necessario» e, se necessario, anche con la violenza¹²². Tuttavia, anche in questo caso l'eventuale ricorso ad azioni violente è argomentato come reazione necessaria per *difendere* la propria vita.

4.3. *Potere costituente, potere destituente, «abolition-democracy»*

Nonostante la polarizzazione intorno al problema teorico e pratico della violenza e della non-violenza sia stata storicamente importante, per analizzare le lotte politiche della tradizione radicale nera le nozioni di potere costituente e potere destituente sono particolarmente produttive. Per potere costituente s'intende il fondamento extra-giuridico dell'ordine politico, l'insieme delle forze e delle decisioni che, messe in forma in una Costituzione, producono la fondazione di un nuovo ordinamento e di nuove istituzioni rimuovendo quelli precedenti. Si tratta quindi di quell'energia

¹¹⁹ M.L. King Jr., *Where do We Go From Here : Chaos or Community?* (1967), in Id., *A Testament of Hope*, cit., p. 590.

¹²⁰ All'inizio del Novecento l'autodifesa armata emerge per contrastare i linciaggi. Hubert Harrison è tra i primi a riconoscere questa necessità. Cfr. H. Harrison, *The East St. Louis Horror* (1917), in *A Hubert Harrison Reader*, cit., pp. 94-95. Negli anni Cinquanta il tema ritorna con Robert F. Williams che dal 1957 organizza i Deacons for Defense – pattuglie armate di cittadini neri –, per proteggere la comunità nera di Monroe, North Carolina, dagli attacchi del Ku Klux Klan (cfr. R.F. Williams, *Negroes with Guns*, New York, Marzani & Munsell, 1962). L'autodifesa diventa poi un punto essenziale del programma dell'Organizzazione per l'Unità Afro-Americana di Malcolm X e delle pantere nere. Cfr. Malcolm X, *Programma unitario di base. Organizzazione dell'unità afro-americana*, in Id., *L'ultima battaglia*, cit., p. 210; P. Bertella Farnetti, *Pantere nere*, cit., pp. 32-33. Si ricorda che Carmichael, allora leader dello SNCC e collaboratore di King, sposta l'accento sull'autodifesa armata dopo il ferimento di James Meredith alla Marcia contro la paura del 1966.

¹²¹ *Cosa vogliamo, cosa crediamo* (ottobre 1966) e H.P. Newton, *In difesa dell'autodifesa* (20 giugno 1967), in A. Martinelli, A. Cavalli (a cura di), *Il Black Panther Party*, cit., pp. 49, 52, 56. Cfr. anche H.P. Newton, *To Die for the People. The Writings of Huey P. Newton*, New York, Vintage Book, 1972.

¹²² Malcolm X, *The Ballot or the Bullet* (1964), in G. Breitman (ed. by), *Malcolm X Speaks. Selected Speeches and Statements*, London, Secker&Warburg, 1966, pp. 22-44.

politica che nella modernità, e in particolare durante le rivoluzioni, si vuole come espressione della sovranità del popolo¹²³. La nozione di potere destituente indica invece una linea alternativa – ma coesistente a quella del potere costituente – per leggere il modo in cui il rapporto tra sovranità e ordine si è dato nella modernità. Il potere destituente definisce, infatti, forme di sottrazione del consenso, di disobbedienza al potere costituito. La categoria non descrive quindi un'energia politica che mira alla rifondazione *ex nihilo* dell'ordine politico ma piuttosto un'azione di rimozione degli ostacoli (politici, giuridici, sociali) che impediscono la possibilità dell'autodeterminazione¹²⁴. Queste due forme di potere sono sempre interconnesse e mai contrapposte in modo netto. Tuttavia, se si guarda ai movimenti neri del mondo atlantico, bisogna rimarcare una distinzione. Dove esiste una maggioranza indigena oppressa da un potere straniero, la lotta politica mira a ottenere la liberazione del territorio nazionale e a creare un nuovo ordine fondato sul potere costituente del popolo, mentre dov'è espressione di una minoranza interna a una società multirazziale tende ad agire in senso destituente, per produrre solo in un secondo tempo effetti costituenti.

A un primo sguardo, le lotte afroamericane sembrano essere animate soprattutto da una prassi destituente, ossia da una volontà di *de-segregazione* finalizzata all'*abolizione* di tutte le barriere che impediscono al nero di determinare la propria esistenza e il suo libero movimento, storicamente sempre contenuto da «istituzioni particolari»: la nave negriera, la piantagione, il sistema segregazionista, il ghetto e la prigione¹²⁵. L'azione destituente non agisce però solo per negazione. Essa ha anche

¹²³ Cfr. G. Duso, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in Id., (a cura di) *Il Potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, pp. 203-211; sulla sovrapposizione storica e concettuale tra costituzione e sovranità del popolo espressa nel potere costituente cfr. M. Fioravanti, *Costituzione*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 99-117; M. Ricciardi, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001 (cap. III e IV).

¹²⁴ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 10-11.

¹²⁵ W.E.B. Du Bois è stato tra i primi a leggere il rafforzamento del sistema penitenziario nel Sud dopo l'abolizione della schiavitù come un meccanismo di contenimento della mobilità degli exschiavi e di controllo sul loro lavoro. Venuta meno la disciplina al lavoro imposta nella piantagione e i relativi sistemi di punizione, la prigione diventa l'istituzione principale per il disciplinamento di uomini e donne neri, riportati in una condizione di lavoro forzato non più alle dipendenze di un privato ma dello Stato. Cfr. W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., pp. 506, 698. Vastissima è la letteratura sull'aumento della popolazione carceraria negli Stati Uniti dagli anni Settanta e, più in generale, sulle trasformazioni del sistema penitenziario nel mondo occidentale coll'affermarsi delle politiche di governo neoliberali. Per un'analisi interna all'orizzonte teorico del radicalismo nero cfr. A. Davis, *Abolition Democracy. Beyond Prison, Torture and Empire*, New York, Seven Stories Press, 2005; Id., *Race and Criminalization: Black Americans and the Punishment Industry* (1994), *Racialized Punishment and Prison Abolition* (1997), in *The Angela Y. Davis Reader*, ed. by J. James, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 61-73; 96-109. Per un'indagine sociologica cfr. invece L. Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, Roma, DeriveApprodi, 2006; J. Sudbury (ed. by),

un effetto trasformativo e creativo, esercitato solitamente attraverso una pressione extraistituzionale sul potere istituzionalizzato. Questa modalità di lotta emerge quindi soprattutto negli Stati Uniti d'America, dove la condizione semicoloniale dei neri fa sì che essi si muovano spesso dentro e contro l'ordinamento costituzionale. In particolare, la tradizione politica afroamericana è caratterizzata da un'appropriazione e trasformazione del principale mito politico statunitense, ovvero il diritto «alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità» sancito dalla *Dichiarazione d'Indipendenza*¹²⁶.

Ricostruendo la storia delle lotte contro la schiavitù, W.E.B. Du Bois identificava quattro forme di lotta che possono essere lette come lotte destituenti: l'«insurrezione», l'«appello alla ragione», la «fuga» e la «contrattazione»¹²⁷. Anche se in un contesto profondamente mutato, queste forme di lotta hanno continuato a manifestarsi nel corso del XX secolo. La prima è identificabile nelle rivolte ciclicamente scatenate contro la violenza della polizia e della popolazione bianca nella realtà segregazionista del Sud e nei ghetti del Nord. La seconda forma definisce invece il tentativo di convincere l'opinione pubblica nazionale e internazionale circa l'ingiustizia della discriminazione razziale attraverso la «protesta» e l'«agitazione»¹²⁸. In questo senso, la lotta si esprime soprattutto come presa di parola. Dimostrando l'abilità di portare l'opinione pubblica dalla propria parte, il nero oppone la sua verità a quella del potere. Egli spezza così la subordinazione al bianco, che lo vuole come un oggetto muto, e si fa soggetto¹²⁹.

Global Lockdown. Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex, New York, London, Routledge, 2005. Notevole risonanza ha avuto il più recente testo di M. Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, New Press, 2010, che si basa proprio sulla riflessione di Du Bois.

¹²⁶ R. Laudani, *Sdoppiare la felicità. La tradizione radicale nera come teoria critica della modernità*, in Id., *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 109-137.

¹²⁷ W.E.B. Du Bois, *L'emancipazione della democrazia*, cit., pp. 249-281.

¹²⁸ W.E.B. Du Bois, *Il valore dell'agitazione* (1907), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 231. Cfr. il punto «protesta» di *The Niagara Movement's – Declaration of Principles* (1905), e il volantino di propaganda del movimento, *The Niagara Movement's – Address to the Country* (1906), entrambi in W.E.B. Du Bois, *Negri per sempre*, cit., pp. 174, 177.

¹²⁹ È con questa modalità di azione che si è formata la tradizione dell'oratoria afroamericana, le cui radici risalgono alla figura del «predicatore nero» e agli strumenti del canto e della musica. Cfr. W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., pp. 160-172. Nella seconda metà del Novecento, la televisione determina un salto decisivo nella comunicazione politica del movimento per i diritti civili. In particolare, la Nation of Islam di Elijah Muhammad diventa famosa in tutti gli Stati Uniti quando Malcolm X partecipa nel 1959 al programma diretto da Mike Wallace *The Hate that Hate Produced*. Cfr. D.E. Robinson, *Black Nationalism*, cit., p. 39.

Nata storicamente con lo schiavo fuggitivo e costantemente descritta attraverso i passi del Libro dell'Esodo, la terza forma di lotta si è espressa invece nell'emigrazione, e più limitatamente nella diserzione. L'immagine della fuga del popolo eletto dalla schiavitù egiziana è centrale in tutta la cultura americana, ma il discorso politico nero si appropria di quel tema per ribaltare l'idea dell'America come Terra promessa, descritta appunto come un nuovo Egitto. Da questo punto di vista, è la storia del popolo nero, e non già quella degli americani bianchi, a essere iscritta in un disegno divino¹³⁰. Dopo l'abolizione della schiavitù, la fuga si dà quindi con i movimenti migratori di massa e, sul piano della comunicazione politica, con la retorica del ritorno in Africa sviluppata dal nazionalismo nero. Da un lato, pur avendo alla propria origine anche motivazioni economiche, ovvero l'aumento della disoccupazione dovuto alla meccanizzazione della produzione agricola e le maggiori prospettive d'occupazione nell'industria del Nord, la Grande Migrazione (1910-1970) fu una fuga di massa dall'oppressione razziale del Sud, dalla segregazione e dai linciaggi¹³¹. Dall'altro lato, il nazionalismo nero separatista ha tradotto la pratica della fuga nell'idea della secessione e del ritorno in Africa. Un'ipotesi che ha trovato la sua maggiore espressione nel *Black Zionism* di Marcus Garvey, promosso attraverso l'Universal Negro Improvement Association (UNIA) fondata nel 1919. Escluse rare eccezioni, il ritorno in Africa resta però quasi sempre sul piano dell'immaginazione. Come ha ricordato Robin D.G. Kelley, si tratta infatti di un «sogno di libertà» funzionale alla mobilitazione politica della masse. Descritto come un viaggio immaginario di «redenzione» attraverso l'Atlantico, il ritorno in Africa è prima di

¹³⁰ R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*, cit., pp. 17-23. Cfr. W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., pp. 11, 41, 98, 111. Cfr. anche E.S. Glaude, Jr., *Exodus! Religion, Race, and Nation in Early Nineteenth-Century Black America*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000. Glaude si concentra però sull'inizio dell'appropriazione afroamericana dell'Esodo durante la lotta abolizionista, che tratteremo dal prossimo capitolo. Sull'Esodo nella cultura americana cfr. T. Bonazzi, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, Il Mulino, 1970; M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 2004. Sebbene la fuga come *diserzione* non abbia inciso quanto l'immaginario dell'Esodo, essa emerge nella letteratura afroamericana. Si veda per esempio la figura di Jake, protagonista del romanzo di Claude McKay, *Home to Harlem* (1928), Boston, Northeastern University Press, 1986. Arrivato in Europa con l'esercito americano nel 1917, Jake scappa da Brest imbarcandosi su una nave diretta in Inghilterra, dove in breve matura il desiderio di tornare ad Harlem, convinto che i destini dei bianchi non lo riguardassero.

¹³¹ Tra la vasta letteratura sul tema cfr. J.N. Gregory, *The Southern Diaspora: How the Great Migrations of Black and White Southerners Transformed America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007; J.R. Grossman, *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*, Chicago, University of Chicago Press, 1991; D. Holley, *The Second Great Emancipation: The Mechanical Cotton Picker, Black Migration, and How They Shaped the Modern South*, University of Arkansas Press, 2000.

tutto la riscoperta – che è in realtà un’invenzione – della propria africanità¹³². Infine, come si è già accennato, la «contrattazione» o «negoziazione» si esprime nel sindacalismo afroamericano e nel movimento per i diritti civili. La pratica della lotta come negoziazione fu teorizzata già all’inizio del Novecento da Lucy Parsons, militante dell’Industrial Workers of the World e tra le prime a proporre una concezione di sciopero come *sit-in*, e da Hubert Harrison, che invitava invece gli afroamericani a combattere il linciaggio con l’«azione diretta», concepita come sottrazione di forza-lavoro tramite lo sciopero e la migrazione¹³³.

Queste modalità di lotta destituente sono presenti anche nei contesti coloniali, come dimostrano le azioni di sabotaggio, resistenza non violenta, boicottaggio e non cooperazione che hanno caratterizzato, per esempio, i movimenti anticoloniali guidati da Kwame Nkrumah in Ghana e da Nelson Mandela in Sud Africa¹³⁴. Tuttavia, la liberazione è qui immediatamente connessa alla creazione di un nuovo ordine fondato sul potere costituente del popolo. Fanon ha interpretato la dimensione costituente delle lotte anticoloniali pensando la violenza come la *decisione* concreta del popolo in armi che, in quanto soggetto del potere costituente, fonda contro un nemico un nuovo ordine politico e «fa esistere la nazione»¹³⁵. In questo senso, il primo passo della decolonizzazione era concepito come la creazione di una *tabula rasa*. I colonizzati diventano cioè un soggetto politico ed esprimono la loro sovranità quando operano una distruzione creatrice che abbatte il vecchio ordine istituendone uno nuovo¹³⁶. La liberazione è così strettamente connessa al concetto moderno di rivoluzione; cioè a

¹³² R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*, cit., pp. 23-29.

¹³³ L. Parson, *Speeches at the founding of the Industrial Workers of the World* (29 giugno 1905), in R. Blackburn (ed. by), *Marx and Lincoln. An Unfinished Revolution*, London, New York, 2011, pp. 251-258; H. Harrison, *How to End Lynching* (1924), in *A Hubert Harrison Reader*, cit., pp. 270-271. Cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 114-117.

¹³⁴ Cfr. N. Mandela, *Violenza e legge*, cit., p. 30. Cfr. anche la seguente osservazione di Fanon: «la pigrizia del colonizzato è il *sabotaggio* cosciente della macchina coloniale [...]. La verità dell’arabo, la verità del negro, è di non muovere un dito, di non aiutare l’oppressore a meglio internarsi nella preda. [...] È questa una manifestazione molto concreta della *non cooperazione*» (F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 213).

¹³⁵ Ivi, pp. 79-80. Pur non riferendosi esplicitamente alla nozione di potere costituente, la potenza rivoluzionaria del popolo discussa da Fanon sembra concettualmente affine al discorso della rivoluzione francese. Se poi si pensa all’enfasi posta da Fanon sulla decisione, espressa nella forma della violenza quale origine dell’ordine politico, la questione del potere costituente rivela quell’infondatezza dell’ordine che percorre critica genealogica della modernità di Carl Schmitt (C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2010², pp. 584-609).

¹³⁶ Come chiariva Kwame Nkrumah (*Africa Must Unite*, 1970, Roma, Editori Riuniti, 2011, p. 111), l’obiettivo primario dei popoli africani era «scrivere la propria Costituzione», esprimere cioè la loro sovranità dandosi una forma politica e creando nuove istituzioni.

una concezione del conflitto politico dove il «popolo» pensa se stesso come il Tutto e mira all'abbattimento del potere costituito per aprire un nuovo processo costituente.

Malgrado quest'oscillazione dovuta alla diversità dei contesti storici e geografici, esiste una doppia dimensione destituente e costituente nel modo in cui è argomentata la lotta politica nella tradizione radicale nera, che può essere sintetizzata con la nozione di «abolition-democracy» proposta da Du Bois. Riflettendo sulla Guerra Civile e il periodo della Ricostruzione (1860-1880), Du Bois avanzava tale categoria per definire una «democrazia dell'abolizione basata sulla libertà, l'intelligenza e il potere per tutti gli uomini»¹³⁷. Egli approfondiva così l'indagine sul contributo afroamericano alla trasformazione della democrazia espressa già in *The Gift of Black Folks* (1924), dove aveva sostenuto che «sono stati gli uomini neri a immaginare una visione di democrazia in America che né gli europei né gli americani avevano concepito nel XVIII secolo come tale e che come tale non hanno ancora accettato nel XX»¹³⁸. L'«abolition-democracy» non definiva quindi solamente la pressione esercitata dal «proletariato nero» con lo «sciopero generale» – cioè la fuga dalle piantagioni e l'arruolamento nell'esercito dell'Unione – ma anche una lotta per il controllo del proprio lavoro senza il quale il Proclama di Emancipazione del 1863 non avrebbe avuto alcuna concretezza¹³⁹. Da una parte, l'azione destituente degli schiavi impose una svolta alla guerra di secessione producendo effetti costituenti. Costringendo Lincoln a schierarsi a favore dell'emancipazione, la fuga contribuì a trasformare il conflitto costituzionale in una guerra per l'abolizione. Dall'altra, la lotta degli ex-schiavi continuò nel periodo della Ricostruzione sfidando nuovamente i limiti della Costituzione. Interpretata da Du Bois con la categoria marxiana di «dittatura del proletariato», attuata secondo l'autore in risposta al controllo dittatoriale del capitale sul lavoro nero, l'«abolition-democracy» fu quindi anche un movimento di democratizzazione che mirava a realizzare un principio di uguaglianza sostanziale che andava oltre i nuovi diritti civili e politici sanciti dal XIV e dal XV

¹³⁷ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 182.

¹³⁸ W.E.B. Du Bois, *L'emancipazione della democrazia*, cit., p. 249. Dopo decenni d'impegno politico per l'ottenimento dei diritti di cittadinanza per gli afroamericani, e dopo essersi confrontato con gli effetti sociali della crisi economica del 1929, Du Bois riteneva ormai insufficiente la lotta per il riconoscimento formale dei diritti. Con *Black Reconstruction*, egli portava quindi a compimento la sua convinzione secondo la quale «l'inevitabile passo per costruire la democrazia politica [doveva essere] la democrazia nella distribuzione della ricchezza».

¹³⁹ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., pp. 55-83. Una delle innovazioni teoriche di Du Bois stava proprio nel definire gli schiavi come «black workers» e quindi come parte del proletariato.

emendamento¹⁴⁰. Du Bois sosteneva così che erano stati gli afroamericani ad aver mutato il concetto di democrazia da una forma di «partecipazione al governo e ai privilegi solo per coloro il cui potere diventi irresistibile [...], al riconoscimento degli esseri umani come tali e l'estensione del potere economico e sociale a chi non lo ha»¹⁴¹. Da questo punto di vista, la democrazia non era quindi intesa come un ordinamento giuridico predefinito e dalle strutture immutabili ma come un concetto che veniva reinventato nelle lotte del popolo nero.

Sotto il profilo teorico, la nozione di «abolition-democracy» consente quindi di non adottare una distinzione rigida tra riforma e rivoluzione. Più precisamente, si tratta di una nozione utile per identificare le pratiche destituenti e costituenti delle lotte appena descritte e la loro capacità di azione creativa¹⁴². Il radicalismo nero pensa così la lotta politica come un movimento continuo di rimozione degli ostacoli che impediscono la libertà e, allo stesso tempo, come la costruzione delle condizioni politiche e materiali che la rendono possibile. Da questo punto di vista, sebbene il suo pensiero politico fosse strettamente legato al concetto moderno di rivoluzione, anche Fanon pensava la decolonizzazione come un processo potenzialmente illimitato. La liberazione dal dominio coloniale e razziale non si dava semplicemente tramite l'espulsione del colonizzatore dal territorio nazionale e la creazione di uno Stato indipendente, ma «nell'introdurre l'*invenzione* nell'esistenza», cioè nel pensare nuove forme di convivenza oltre la forma dello Stato moderno¹⁴³. In questo senso, la nozione di «abolition-democracy» può essere utile per spiegare la politica del mutamento continuo che la tradizione radicale nera tende a esprimere.

¹⁴⁰ «freedom in order to be free required a minimum of capital in addition to political rights and that this could be insured against the natural resentment of the planters only by some sort of dictatorship. Thus abolition-democracy was pushed towards the conception of a dictatorship of labor, although few of its advocates wholly grasped the fact that this necessarily involved dictatorship over capital and industry». Egli sosteneva così che l'abolizione della schiavitù si era dimostrata immediatamente insufficiente a garantire la libertà dei neri, rendendo palese la falsità della cosiddetta «American Assumption», cioè l'ideologia *self-made man* secondo cui «wealth is mainly the result of its owner's effort and that any average worker can by thrift become a capitalist» (Ivi, pp. 183-185).

¹⁴¹ W.E.B. Du Bois, *L'emancipazione della democrazia*, cit., p. 251.

¹⁴² Ci rifacciamo qui alla lettura proposta da Angela Davis, che ha recuperato la nozione di Du Bois in merito al problema dell'abolizione delle carceri dandone la seguente definizione: «it is not only, or not even primarily, about abolition as a negative process of tearing down, but it is also about building up, about creating new institution. [...] Du Bois pointed out that in order to fully abolish the oppressive conditions produced by slavery, new democratic institutions would have to be created» (A. Davis, *Abolition Democracy*, cit., p. 63).

¹⁴³ F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 202. Cfr. Id., *I dannati della terra*, cit., pp. 229-230.

4.4. *Il leader esemplare*

La figura del leader merita di essere approfondita poiché ha svolto una funzione specifica nella formazione della soggettività nera. In questa tradizione, il leader politico non è concepito esclusivamente come colui che ha il compito di organizzare e mobilitare le masse ma è anche una figura *esemplare*. In quanto soggetto cosciente e politicamente attivo, egli rappresenta l'unità non scissa nella quale il popolo nero può immedesimarsi. In questo senso, riconoscendo il prestigio della leadership esercitata dal suo principale avversario politico, Booker T. Washington, Du Bois sosteneva che la «scelta dei capi» era un passaggio decisivo per i movimenti neri sia a causa della storica esclusione delle masse dall'istruzione sia perché una figura carismatica era essenziale per ribaltare l'immagine del nero docile, passivo e ignorante. Contrariamente a quanto sosteneva Washington, intenzionato a favorire solamente l'istruzione tecnica dei neri al fine di renderli lavoratori qualificati, Du Bois riteneva invece necessario favorire l'ascesa del «decimo con talento», ossia di quegli «uomini eccezionali» che avrebbero dovuto formare un'élite nera altamente istruita e in grado di assumersi la responsabilità politica di guidare le lotte afroamericane¹⁴⁴.

Descritto come una figura dotata di abilità e intelligenza fuori dal comune, il leader rappresenta quindi la ritrovata unità del soggetto e lotta per la libertà del popolo nero¹⁴⁵. Nella letteratura nera del Novecento questa funzione simbolica del leader viene spesso comunicata attraverso la figura mitica del capo della rivolta di schiavi, come dimostrano, per esempio, le poesie di Aimé Césaire o del poeta cubano Nicolás Guillén¹⁴⁶. Nel contesto statunitense, la rappresentazione del leader passa invece soprattutto attraverso il genere dell'autobiografia, fondata sulla tradizione abolizionista delle *Slave Narratives*. L'autobiografia, il cui esempio più rilevante nel Novecento è sicuramente quella di Malcolm X, è il racconto della propria esperienza personale di oppressione e resistenza ma assume anche il ruolo di manifesto politico. Il racconto autobiografico è un processo di maturazione della coscienza nel quale il popolo può identificarsi; è il passaggio del nero da oggetto inconsapevole a soggetto autocosciente. Questa vera e propria reinvenzione di sé prevede anche la decisione di

¹⁴⁴ W.E.B. Du Bois, *Il decimo con talento* (1903), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 155.

¹⁴⁵ Cfr. C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., p. 98.

¹⁴⁶ Cfr. A. Césaire, *Cahier*, cit., pp. 24-25; N. Guillén, *Vine en un barco negrero...* (1964), in Id., *Obra poética 1958-1977*, vol. II, Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981, pp. 91-93. Sul tema cfr. Joanne V. Gabbin (ed. by), *The Furious Flowering of African American Poetry*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.

rinominarsi che, sempre nel caso di Malcolm X, è descritta nel percorso che porta Malcolm Little a El-Hajj Malik El-Shabazz attraverso la negazione del passato dominato dal bianco rappresentato dalla lettera X.

Sebbene il leader esemplare rappresenti la soggettività nera, ciò non annulla la capacità della massa di essere un soggetto politico autonomo. La dialettica tra leader e masse è stata discussa in modo efficace da C.L.R. James attraverso la figura di Toussaint Louverture. Sebbene Toussaint incarnasse secondo James il leader esemplare capace di guidare la lotta degli schiavi, questi ultimi avevano anticipato l'azione del leader ribellandosi spontaneamente alla schiavitù. Inoltre, nella ricostruzione di James, le masse di schiavi sopravvivono politicamente alla sconfitta di Toussaint, se non addirittura la assecondano nel momento in cui cessano d'identificarsi in lui. Discutendo il significato politico della religione voodoo praticata dagli schiavi di Santo Domingo, James sosteneva inoltre che sebbene «i leader di una rivoluzione sono di solito coloro che sono stati capaci di trarre profitto dai vantaggi culturali del sistema che attaccano [...] non c'è bisogno di istruzione e incoraggiamento per coltivare sogni di libertà»¹⁴⁷. Non dissimile era la posizione espressa da Du Bois in *Black Reconstruction*. Abbandonando l'elitismo implicito nella teoria del «decimo con talento», in quell'opera egli poneva l'enfasi sulla capacità di azione spontanea delle masse. Attraverso la nozione di «sciopero generale», Du Bois dimostrava quanto gli schiavi non avessero atteso istruzioni dall'alto per sabotare il lavoro nelle piantagioni e abbandonare il Sud¹⁴⁸.

4.5. La soggettività delle donne nere

Le donne nere hanno sviluppato un discorso specifico sulla soggettività. Esse rivendicavano una propria capacità di azione politica non solo contro il discorso razziale e coloniale ma anche contro la rappresentazione maschile della soggettività politica nera, che, come si è accennato, faceva leva sull'esaltazione delle caratteristiche di forza, virilità, aggressività del leader esemplare. In particolare, esse promuovono un'azione politica che rompe la distinzione tra pubblico e privato tipica

¹⁴⁷ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit., pp. 37-38, 247. C.L.R. James, *Toussaint Louverture: The Story of the Only Successful Slave Revolt in History*, cit.

¹⁴⁸ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., pp. 55-83. Cfr. C.L.R. James, *I Giacobini neri e Black Reconstruction: un'analisi comparativa* (15 giugno 1971), in «Studi culturali», n. 2, 2007, pp. 268-289.

della politica moderna e che si esprime in forme diverse rispetto alla critica coeva del femminismo bianco.

Il discorso sulla soggettività delle donne nere si sviluppa così secondo due linee di critica. In primo luogo, esse criticavano la solidarietà parziale del concetto di *sisterhood* proprio del femminismo bianco. Le donne nere mostravano, infatti, come esse fossero escluse tanto dalla rappresentazione della «donna» della società maschile (bianca e nera), quanto da quella promossa dal movimento femminista – con il quale hanno sempre intrattenuto un rapporto politico, seppur critico e talvolta conflittuale. Inoltre, di quel discorso – come del nazionalismo nero – esse mettevano in luce la tendenziale svalutazione della sfera domestica, oggetto principale della critica del femminismo bianco borghese, che voleva appunto liberare la donna dal potere esercitato dal maschio nell'ambiente privato della famiglia. In questo senso, la lettura del potere patriarcale presente nel femminismo bianco veniva sfidata dalle donne nere proponendo una visione più negoziale dei rapporti di potere tra i generi sia all'interno della famiglia sia nei luoghi di lavoro. Trovando in questo senso affinità con il discorso delle donne operaie bianche, le attiviste afroamericane facevano leva sul loro ruolo storico di madri, operaie e spesso levatrici dei figli delle donne bianche benestanti. La difesa della casa, la costruzione di un «focolare domestico» in cui sviluppare relazioni sociali disalienate, diventa così in questa prospettiva una pratica di resistenza che fa saltare ogni distinzione netta tra pubblico e privato affidando a quest'ultimo un significato politico¹⁴⁹.

Come sosteneva Claudia Jones, vista la loro condizione di oppressione che combinava lo «status di lavoratrice, di negra e di donna», le donne nere dovevano quindi rivendicare un ruolo di primo piano nell'organizzazione dei movimenti e nelle pratiche di lotta. Più precisamente, esse dovevano porsi come l'elemento «vitale» della lotta, proprio in virtù della maggiore forza che potevano agire contro la struttura del potere fondato sulla razza, la classe e il genere¹⁵⁰. Attraverso un recupero della storia delle lotte delle schiave, e del loro controllo attivo sulla vita e la morte dei figli, le donne afroamericane hanno così costruito la loro soggettività politica facendo leva

¹⁴⁹ Cfr. b. hooks, *Casa: un sito di resistenza* (1991), in Id., *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 25-35.

¹⁵⁰ C. Jones, *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*, cit. Immediatamente dopo l'abolizione della schiavitù, Anna Julia Cooper è tra le prime afroamericane a incitare le donne nere a rifiutare la subordinazione al maschio nero e ad assumere un ruolo guida e autonomo nella lotta per la libertà del popolo nero. Cfr. A.J. Cooper, *A Voice from the South* (1892), intr. by M.H. Washington, New York, Oxford University Press, 1988.

sulla capacità riproduttiva della donna, quale potere biologico originario che il maschio ha piegato al suo dominio e di cui le donne dovevano riappropriarsi.

5. Nazione

A prescindere dalle varie declinazioni integrazioniste o separatiste, rivoluzionarie o riformiste, tutto il radicalismo nero ha una comune matrice nazionalista. Partendo dal presupposto che la libertà non può essere raggiunta individualmente ma solo collettivamente, il pensiero radicale nero deve trasformare una moltitudine di individui, accomunati dall'esperienza dell'oppressione coloniale e razziale, in un soggetto politico unitario¹⁵¹. Anche se in forme diverse, la lotta politica si esprime quindi sempre attraverso un *discorso* nazionalista. Ciò nonostante, nel radicalismo nero il concetto moderno di «nazione» è sottoposto a una torsione. Infatti, il nesso tra territorio e unità politica del popolo che contraddistingue lo Stato-nazione moderno viene spezzato. In altre parole, non c'è qui una continuità diretta tra l'affermazione della forma Stato e l'invenzione della nazione come unità politica, culturale e linguistica omogenea¹⁵². A causa della dispersione globale delle popolazioni di colore, il concetto di nazione non ha dunque una definitiva determinazione territoriale ma è sottoposto a un'oscillazione costante tra territorializzazione e deterritorializzazione.

5.1. Il concetto di «nazione nera»

Nei primi anni del Novecento, il maggiore interprete della necessità di unificare africani ed afroamericani in un unico «popolo» è stato Marcus Garvey. Egli riteneva che, per poter essere libere, le popolazioni di colore di tutto il mondo avrebbero dovuto «superare il male della divisione interna» che minacciava la loro stessa esistenza e unirsi «come popolo»¹⁵³. Questa unione era possibile solo attraverso la

¹⁵¹ Cfr. N.P. Singh, *Black is a Country*, cit.; R.Y. Williams, *Concrete Demands. The Search for Black Power in the 20th Century*, London, Routledge, 2015.

¹⁵² Vasta è la letteratura sul tema. Ci limitiamo a indicare B. Anderson, *Comunità immaginate*, cit.; E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991; F. Tuccari, *La nazione*, Roma, Laterza, 2000; A. Campi, *Nazione*, Bologna, Il Mulino, 2004 (in particolare capp. III, IV).

¹⁵³ M. Garvey, *An Appeal to the Conscience of the Black Race to See Itself* (1923), in *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey, or Africa for the Africans*, ed. by Amy J. Garvey, London, Routledge,

presa di «coscienza» che tutti i neri erano accomunati da un comune interesse, fondato sul fatto che «nessun negro, sia esso americano, europeo, delle Indie Occidentali o africano, sarà veramente rispettato finché l'intera razza non avrà emancipato se stessa dal pregiudizio universale, attraverso l'autosufficienza e il progresso»¹⁵⁴. A causa dell'esperienza diasporica delle popolazioni di colore, l'obiettivo del nazionalismo nero era quindi creare l'unità politica «non solo su linee domestiche-nazionali, ma universalmente»¹⁵⁵.

Il concetto di nazione assume così un significato diverso rispetto a quello espresso dal nazionalismo moderno poiché di quest'ultimo ne spiazza il rapporto fondamentale tra popolo e territorio, tra nazione e Stato. La nazione nera è, infatti, una e molteplice. Essa è definita dalla storia comune di diverse popolazioni – con lingue, culture e religioni diverse – private della libertà attraverso la tratta atlantica, la vita in schiavitù e la colonizzazione. L'unità della nazione è quindi resa visibile dalla *blackness*, segno di una comune *esperienza* dell'oppressione. Il nazionalismo nero nasce dunque come un *discorso* che mira a mobilitare diverse popolazioni. La nozione di «coscienza nazionale nera» ha perciò sempre una prospettiva transnazionale e globale¹⁵⁶. Per queste ragioni, la «nazione nera» può essere definita in prima battuta ricorrendo alla nota nozione di «comunità immaginata» proposta da Benedict Anderson, «immaginata» perché anche «gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti [...] eppure nella mente di ognuno vive l'immagine del loro essere comunità»¹⁵⁷. Eppure, Anderson definiva la nazione anche come «insieme limitata e sovrana», mentre nel nazionalismo nero quel limite non ha

2006, pp. 22-26. Come Booker T. Washington prima di lui, Garvey è rimasto ancorato a un nazionalismo separatista che vedeva la futura organizzazione politica, sociale ed economica del popolo nero in una forma di capitalismo *all black*. Tuttavia, il suo nazionalismo ha esercitato un'influenza decisiva nello sviluppo storico e concettuale del radicalismo nero, poiché ha mostrando la necessità dell'unità politica nera. Cfr. D. Robinson, *Black Nationalism*, cit., pp. 26-27.

¹⁵⁴ M. Garvey, *An Appeal*, cit., p. 24.

¹⁵⁵ Ivi, p. 22. Cfr. *UNIA Declaration of Rights of the Negro Peoples of the World*, New York, August 13, 1920, in *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Papers*, vol. II, ed. by Robert Hill, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 571-580.

¹⁵⁶ È soprattutto durante l'Harlem Renaissance, e sulla scia della Prima guerra mondiale e della Rivoluzione d'Ottobre, che emerge una «coscienza internazionale» all'interno della diaspora nera. In particolare, Hubert Harrison avanza l'ipotesi di una «international consciousness» in relazione alla comunanza di prospettive dei movimenti afroamericani e delle lotte anti-coloniali in Africa, India e Cina: H. Harrison, *When Africa Awakes* (1920), Baltimore, Black Classic Press, 1997, pp. 100-103. Cfr. N. Huggins, *Harlem Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1971, p. 41. Sul tema, studiato dal punto di vista della circolazione atlantica della letteratura nera negli anni Venti e Trenta, cfr. B. Edwards, *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

¹⁵⁷ B. Anderson, *Comunità immaginate*, cit., p. 27.

mai precisi confini, ma tende piuttosto a essere esteso includendo nella nazione tutti i popoli di colore del mondo, e la sovranità non può mai sovrapporsi definitivamente alla spazialità territoriale dello Stato. Inoltre, seguendo le critiche di Partha Chatterjee alla nozione di Anderson, è utile precisare altre due questioni. In primo luogo, come sostiene Chatterjee, Anderson discuteva la tradizione del «nazionalismo civico» da un punto di vista occidentale. Le popolazioni extra-occidentali avrebbero potuto solo riprodurre meccanicamente quella tradizione, senza poter immaginare nulla di diverso. Questo, in effetti, era l'aspetto problematico del nazionalismo anticoloniale indagato da Chatterjee, che finiva col riprodurre le logiche della statualità europea su una società che aveva subito il colonialismo provocando così enormi problemi. Ma allo stesso tempo, i popoli colonizzati erano stati in grado di sviluppare una propria idea di nazione e nazionalità, che non può essere analizzata come una semplice copia del pensiero europeo¹⁵⁸. In secondo luogo, Chatterjee ha mostrato che la distinzione di Anderson tra nazionalismo civico – veicolo di emancipazione, definito dalle «serialità illimitate» e inclusive della cittadinanza – e politiche dell'etnicità – veicolo di dominio, definito dalle «serialità limitate» dell'etnia o razza – rischiava di essere troppo rigida per comprendere i contesti coloniali e post-coloniali. La produzione dell'etnicità attraverso politiche «governamentali» deve essere vista piuttosto come un aspetto complementare della produzione della nazione e del nazionalismo¹⁵⁹. Se applicati al nazionalismo nero, questi ragionamenti ci offrono due elementi analitici. Da un lato, il concetto di nazione è allo stesso tempo *derivato* (dal pensiero occidentale) e *trasformato*. Dall'altro, il ruolo della *blackness* nella costruzione della coscienza nazionale nera costituisce un'appropriazione sovversiva delle politiche razziali: se le diverse popolazioni di colore sono identificate attraverso l'invenzione della razza, il nazionalismo nero usa la categoria della *blackness* per ribaltare il razzismo.

La specificità spaziale della nazione nera si è espressa soprattutto nel panafricanismo, sviluppatosi in due linee principali, strettamente intrecciate tra loro. Inizialmente, il panafricanismo nasce come movimento politico con l'UNIA di

¹⁵⁸ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London, Zed Books, 1986; Id., *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 4-13.

¹⁵⁹ P. Chatterjee, *La nazione nel tempo eterogeneo*, in Id., *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati* (2004), a c. di S. Mezzadra, Roma, Meltemi, 2006, pp. 19-24. Anderson aveva sviluppato le sue tesi occupandosi appunto del contesto coloniale dell'Indonesia in *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia and the World*, New York, Verso, 1998.

Marcus Garvey e con i Congressi panafricani organizzati su iniziativa del trinidadiano Henry S. Williams e di W.E.B. Du Bois. Orientato al coordinamento delle lotte dell'Atlantico nero, il movimento panafricano guidato da Du Bois ha la sua massima vitalità negli anni Venti, durante i quali cerca di far valere per gli africani e gli afroamericani il principio dell'autodeterminazione dei popoli stabilito dalla Società delle Nazioni. In questa prima fase, i neri americani hanno occupato una posizione di leadership non solo perché avevano assunto l'iniziativa politica maggiore ma anche perché, in quanto esponenti di una civiltà industriale avanzata, ritenevano di dover guidare l'Africa verso un processo di modernizzazione¹⁶⁰. Dopo la seconda guerra mondiale il panafricanismo è riemerso invece come movimento a guida africana. Pur avendo conservato la consapevolezza dell'unione atlantica della lotta nera, l'obiettivo principale del nuovo ciclo di lotte panafricane era l'unificazione del continente e la creazione, come sosteneva Kwame Nkrumah, degli «Stati Uniti d'Africa»¹⁶¹. Inoltre, il panafricanismo è diventato in questa seconda fase anche una pratica di governo, definibile come una via africana al socialismo, che si voleva alternativa al capitalismo e al comunismo sovietico¹⁶².

Sotto il profilo concettuale, il panafricanismo esplicita la dimensione atlantica del radicalismo nero e l'impossibilità di collocare la nazione all'interno dei confini di un singolo Stato. Inoltre, la prospettiva panafricana rompe la gerarchia spaziale implicitamente presente nel discorso politico e nella cultura moderna europea secondo cui è l'Europa ad aver dato forma al mondo moderno. Inventata dal discorso coloniale

¹⁶⁰ W.E.B. Du Bois, *Il movimento panafricano* (1945), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., pp. 327-345. All'inizio del Novecento Du Bois riteneva che gli afroamericani erano portatori di una civiltà superiore a quella africana perché inseriti nella modernità occidentale. Non ha caso, poco prima di recarsi a Londra per il Primo Congresso Panafricano, Du Bois era stato all'Esposizione Universale di Parigi del 1900 per organizzare la sezione dedicata agli afroamericani. J. Ayodele Langley ha spiegato l'idea dell'avanguardia afroamericana del primo panafricanismo sostenendo che «the African Diaspora, for various historical and sociological reasons, had ceased to have any of the attributes of a nation and that West Indians and Afro-Americans, in spite of the new race-consciousness and Pan-Melanism, had inherited Anglo-Saxon prejudices against the African and were *ipso facto* disqualified from assuming any political leadership in the African continent», in J.A. Langley, *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 99.

¹⁶¹ K. Nkrumah, *Africa Must Unite*, cit., p. 230.

¹⁶² G. Padmore, *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*, intr. by R. Wright, London, Dennis Dobson, 1956. Cfr. L. James, *George Padmore and Decolonization from Below Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*, New York, Palgrave Macmillan, 2015. Uno degli esempi più significativi è l'economia dell'*Ujamaa* teorizzata da Nyerere e praticata in Tanzania (cfr. J. Nyerere, *Freedom and Socialism: Uhuru na Ujamaa*, London, 1968). Esperimento di pianificazione dell'economia rurale secondo unità cooperative famigliari (le *Ujamaa*), il progetto di Nyerere si è rivelato un grave fallimento, al pari di altri tentativi di collettivizzazione forzata e pianificazione burocratica delle attività produttive. Sul tema cfr. J.C. Scott, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 223-260.

come uno spazio di libera conquista, l’Africa diventa col panafricanismo sia uno spazio politico concreto che resiste all’espansione europea sia una fonte d’immaginazione politica. Ciò presuppone una vera e propria reinvenzione dell’idea di Africa. Ragionando sulla tormentata riscoperta da parte degli antillesi della propria negritudine grazie al movimento guidato da Césaire, Fanon sottolineava quest’aspetto ricordando che «quando si dice popolo nero, si suppone sistematicamente che tutti i neri siano d’accordo su certe cose. [...] La verità è che niente, a priori, può far supporre l’esistenza di questo popolo nero»¹⁶³. Da questo punto di vista, non solo l’identità nera risultava infondata ma l’esperienza del colonialismo e del razzismo non avrebbe necessariamente prodotto l’unità di tutti i neri del mondo, dotati di proprie storie e culture. L’Africa non è quindi intesa esclusivamente come uno spazio geografico che doveva unirsi in una federazione continentale di Stati, ma è trasformata in un concetto politico funzionale a identificare non già un’essenza ma una prospettiva di lotta comune a tutti i neri del mondo atlantico.

5.2. *La linea globale del colore*

Sebbene le lotte del popolo nero abbiano la tendenza a porsi in una prospettiva non riconducibile ai confini di uno Stato, il radicalismo nero ha di volta in volta l’esigenza contingente di territorializzare la nazione. Nel mondo coloniale ciò si esprime con la creazione dello Stato decolonizzato e, nel contesto statunitense, tramite l’appello alla secessione della nazione nera. Tuttavia, nel momento stesso in cui il nazionalismo nero cerca di territorializzare la nazione attraverso queste due vie, esso la deterritorializza ponendo sempre in evidenza la dimensione globale della «linea del colore». La lotta per la libertà non può esaurirsi nello spazio politico dello Stato e nella trasformazione del nero in un soggetto di diritto. La piena libertà è raggiungibile solo se la discriminazione razziale e l’oppressione coloniale sono superate universalmente. Così, l’orizzonte della lotta è riposto continuamente sul piano globale determinando di volta in volta diverse configurazioni del popolo nero. Paradossalmente, ciò avviene esattamente quando viene definito uno spazio politico in cui la libertà potrebbe trovare una temporanea realizzazione.

¹⁶³ F. Fanon, *Antillesi e africani* (1955), in Id., *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., p. 35.

Nel contesto africano, il primo presidente della Tanzania indipendente Julius Nyerere chiariva quest'aspetto parlando del dilemma a cui era giunto il panafricanismo con la nascita dei primi Stati indipendenti dell'Africa. Egli si chiedeva, infatti, come sarebbe stato possibile costruire l'unità del continente dal momento che gli «Stati-nazione» dell'Africa del tempo erano trentasei «entità sovrane» i cui confini erano tendenzialmente coincidenti con le «decisioni europee all'epoca della spartizione dell'Africa»¹⁶⁴. Sebbene gli Stati sorti dai processi costituenti anticoloniali erano l'unica realtà politica che poteva garantire la libertà e l'indipendenza dei popoli africani, le singole identità nazionali si prefiguravano già agli occhi di Nyerere come il peggior «nemico all'avanzamento del pensiero panafricano». Egli vedeva così la contraddizione della decolonizzazione: lo Stato-nazione era l'orizzonte principale delle lotte anticoloniali e allo stesso tempo una forma politica ereditata dal colonialismo europeo che riproduceva le divisioni e bloccava un processo di autentica decolonizzazione¹⁶⁵.

Nello stesso periodo, il movimento del Black Power rivendicava il diritto alla secessione e all'autogoverno negli spazi in cui i neri formavano la maggioranza della popolazione americana, recuperando la tesi avanzata pochi anni prima da Malcolm X secondo cui la «rivoluzione nera» doveva essere concepita come la conquista di uno spazio, di una «terra»¹⁶⁶. Tuttavia, sempre in linea con Malcolm X, questa proposta veniva articolata spostando l'orizzonte della lotta sul piano internazionale¹⁶⁷. Come si è già accennato, il tentativo di identificare un territorio in cui i neri potevano

¹⁶⁴ J. Nyerere, *The Dilemma of the Pan-Africanist* (1968), in J.A. Langley, *Ideologies of Liberation in Black Africa: 1856-1970. Documents on Modern African Political Thought from Colonial Times to the Present*, London, Rex Collings, 1979, pp. 342-344. Il problema della riproduzione delle istituzioni europee in una realtà a esse estranea era stato già notato da Kobina Sekyi, figura del panafricanismo ghanese, che guardando al fallimento di Haiti aveva sostenuto che l'errore era stato proprio quello di riprodurre la forma europea dello Stato-nazione per un popolo essenzialmente africano, a cui tale istituzione era estranea. Vedi: K. Sekyi, *Our Brethren Aboard*, cit., in A.J. Langley, *Pan-Africanism and Nationalism*, cit., p. 101.

¹⁶⁵ Questo dilemma è esplicitato soprattutto da Fanon e Cabral. Entrambi discutono la necessità di promuovere nel breve periodo le identità e le culture nazionali territoriali in grado di contrapporsi al potere coloniale. Tuttavia, nel lungo periodo il nazionalismo anticoloniale è già interpretato come un freno alla decolonizzazione. Cfr. F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., pp. 145-148; A. Cabral, *Cultura e guerriglia*, cit.

¹⁶⁶ Malcolm X, *The Black Revolution* (8 aprile 1964), in G. Breitman (ed. by), *Malcolm X Speaks*, cit., p. 50. Pur non realizzando mai una vera e propria secessione delle «colonie interne», il Black Panther Party ha tentato di praticare forme di autogoverno con programmi di distribuzione del cibo e di assistenza sanitaria nei ghetti neri del Nord. Cfr. D. Hilliard (ed. by), *The Black Panther Party: Service to the People Programs*, intr. by C. West, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008; A. Nelson, *Body and Soul: the Black Panther Party and the fight against medical discrimination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.

¹⁶⁷ Cfr. Malcolm X, *Le Masse oppresse del mondo reclamano un'azione contro l'oppressore comune* (11 febbraio 1965), in Id., *L'ultima battaglia*, cit., pp. 103-12.

costituirsi come nazione separata dal resto dell'America prendeva le mosse dall'analogia diretta tra i neri americani e i popoli colonizzati proposta da Carmichael attraverso Fanon. Fomentata dalle proteste contro la guerra in Vietnam, quest'operazione determinava un salto nell'internazionalizzazione delle lotte degli afroamericani. Essi si consideravano parte di un nuovo soggetto: il Terzo Mondo¹⁶⁸. In questo modo, la lotta veniva posta su scala globale portando a compimento il processo iniziato da Du Bois con il Primo Congresso panafricano del 1900, durante il quale la «linea del colore» era già stata definita come una linea di conflitto mondiale¹⁶⁹. Successivamente, egli ricorderà che l'eredità sociale della schiavitù «non lega insieme soltanto i figli dell'Africa, ma si espande fino a comprendere l'Asia gialla e i mari del Sud»¹⁷⁰. Ecco quindi che, anche in questo caso, il tentativo d'identificare definitivamente un territorio in cui collocare il popolo nero risulta sempre insufficiente e i contorni della nazione nera possono essere estesi inglobando tutti i popoli colonizzati.

6. Tempo e storia

L'affermazione della soggettività nera destabilizza la concezione moderna del tempo storico come «progresso», come l'avanzamento verso gradi sempre maggiori di razionalità e libertà. Dal punto di vista del nero, l'Europa moderna non è portatrice di progresso ma di regresso e decivilizzazione. Tuttavia, questa critica non si dà nell'invocazione al ritorno a forme di associazione politica premoderne o anti-moderne. Diversamente, viene reinventato il concetto stesso di progresso: esso non si identifica più con il percorso di sviluppo tecnico, scientifico, economico e politico tracciato dall'Europa ma è reso possibile dalle lotte del popolo nero.

¹⁶⁸ S. Carmichael, C.V. Hamilton, *Strategia del potere negro*, cit., p. 35. Cfr. S. Carmichael, *Il potere negro e le lotte del terzo mondo*, intervento alla Conferenza internazionale dell'Organizzazione della Solidarietà Latino-Americana, L'Avana, luglio 1967, Milano, Feltrinelli, 1967, p. 7. Cfr. anche R. Watkins, *Black Power, Yellow Power, and the Making of Revolutionary Identities*, Jackson, University Press of Mississippi, 2012.

¹⁶⁹ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 18. A quest'altezza, Du Bois aveva interpretato la sconfitta della Russia da parte del Giappone nel 1905 come la prima grande vittoria di un popolo di colore contro una potenza bianca. Vedi W.E.B. Du Bois, *The Color Line Belts the World* (1906), in Id., *W.E.B. Du Bois on Asia: Crossing the World Color Line*, ed. by B.V. Mullen, C. Watson, Jackson, University Press of Mississippi, 2005, pp. 33-34. Questa considerazione s'invertirà in breve dopo la Rivoluzione d'Ottobre e con l'affermarsi dell'imperialismo giapponese.

¹⁷⁰ W.E.B. Du Bois, *Il concetto di razza*, cit., p. 311. Cfr. Id., *Salve umanità!* (Pechino, 22 febbraio 1959), in Id., *Sulla linea del colore*, cit., p. 430.

6.1. Ambiguità temporali del discorso coloniale

Il discorso coloniale e razziale pone il nero fuori dal tempo storico. In quanto oggetto, egli non fa e non ha storia. Ragionando sul «senso non occidentale del Tempo», Richard Wright chiariva quest'aspetto sostenendo che il soggetto alienato dal colonialismo era incline a credere che «il “tempo” storico che ha maggiore significato per lui è databile al suo risveglio conseguente all'intervento dell'Occidente bianco nella sua esistenza»¹⁷¹. La violenza del potere coloniale aveva quindi un preciso carattere temporale: negava il passato del nero, gli impediva di immaginare un futuro e appiattiva la sua esperienza su un eterno presente dominato dal bianco. La missione civilizzatrice del bianco si presentava, infatti, come il tentativo di portare il nero all'intero della Storia per mantenerlo in realtà in una posizione d'insuperabile inferiorità. La concezione del tempo del nero è così segnata dalla frattura della diaspora e della colonizzazione. La temporalità lineare della modernità fondata sul concetto di progresso è quindi invertita. Per il nero la storia non è una proiezione verso il futuro, un costante miglioramento delle sue condizioni di vita reso possibile dallo sviluppo della tecnica, della scienza e della cultura, ma una regressione¹⁷².

Questo punto di vista critico sull'idea del progresso unidirezionale guidato dall'Europa è stato sviluppato anche attraverso un'analisi delle specificità dello sfruttamento economico coloniale. In particolare, Fanon riteneva che la diffusione del capitalismo fuori dall'Europa era stato un processo di sovrapposizione di diversi regimi di lavoro, tale da rendere la colonia una «*realtà proteiforme*, priva di equilibrio, in cui coesistono al tempo stesso lo schiavismo, il servaggio, la permuta, l'artigianato e le operazioni di borsa»¹⁷³. Da un altro contesto, anche Amilcar Cabral riteneva che, in Africa, lo sviluppo delle forze produttive e dell'organizzazione del lavoro non era maturato dal processo storico e dalle condizioni strutturali delle società

¹⁷¹ R. Wright, *White Man, Listen !* (1957), intr. by C.J. Robinson, New York, HarperPerennial, 1995, p. 10. Per una trattazione più generale sull'esclusione dei popoli colonizzati dalla storia cfr. le due prospettive di E. Wolf, *L'Europa e i popoli senza storia* (1982), Bologna, Il Mulino, 1990; e di R. Guha, *La storia ai limiti della storia del mondo* (2002), Milano, Sansoni, 2003.

¹⁷² Cfr. il capitolo *Del significato di progresso* in W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., pp. 59-70. Ma anche Id., *Dusk of Dawn: An Essay toward and Autobiography of a Race Concept* (1940), intr. by A. Appiah, New York, Oxford University Press, 2007, p. 13, dove Du Bois ironizza sugli anni in cui era studente universitario (1885-1894) definendoli «day of Progress with capital a P». Egli ricordava così che mentre gli Stati Uniti conoscevano in quegli anni una fase di grande sviluppo industriale e scientifico veniva costruito il cosiddetto sistema Jim Crow. Cfr. S. Mezzadra, *Introduzione*, cit., pp. 17-19.

¹⁷³ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 61.

africane ma era stato imposto come un «violento fattore estero»¹⁷⁴. In quest'ottica, non si poteva quindi analizzare la realtà coloniale presupponendo una linea di progresso che da forme arcaiche di servitù e schiavitù conduceva necessariamente alla forma giuridica del lavoro 'libero', mediato dal contratto e dal salario¹⁷⁵. Da un lato, presentandosi come un'impresa di civilizzazione, il colonialismo tendeva a produrre, con violenza, un'omogeneità funzionale all'imposizione del modo di produzione capitalistico. Dall'altro lato, diverse forme di lavoro – schiavitù, servaggio, lavoro coatto – venivano valorizzate e rese produttive.

6.2. Storia, lotta e progresso

La cancellazione della storicità del nero rende quindi il racconto storico un campo di lotta politica decisivo¹⁷⁶. Come sosteneva Malcolm X, «la storia era stata distorta, “sbiancata”» ed era quindi necessario riscriverla¹⁷⁷. Tale operazione di riscrittura si è dispiegata in un ampio spettro di generi, stili e tecniche narrative che vanno dalla storiografia alla letteratura, fino alla musica, all'arte e alla cultura popolare¹⁷⁸, che insieme hanno prodotto uno spiazzamento della concezione eurocentrica della storia moderna e una reinvenzione del concetto di progresso.

Innanzitutto, è la ribellione l'evento cardine della riscrittura della storia del popolo nero. Spesso invocata tramite l'annuncio profetico e definita quindi come l'inizio di

¹⁷⁴ A. Cabral, *The Weapon of Theory*, cit., p. 126.

¹⁷⁵ Cfr. S. Hall, *Razza, articolazione*, cit., pp. 86-90, dove è proposta una sintesi del dibattito circa la natura capitalistica o non capitalistica della schiavitù e delle diverse forme di lavoro nelle colonie. In particolare, Hall sosteneva che la tendenza del capitalismo a espandersi e a creare un mercato mondiale integrato non doveva essere pensata come livellamento e omogeneizzazione del mondo ma come «articolazione» di diversi regimi del lavoro razzialmente strutturati e diversamente messi a valore dal capitale. Cfr. anche D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, cit., pp. 47 e ss.

¹⁷⁶ M.-R. Trouillot, *Silencing the past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995. Sull'emersione della storiografia nera nel Novecento cfr. C.J. Robinson, *Black Marxism*, cit., pp. 185 e ss. B. Cartosio, *L'esperienza afroamericana e la storiografia: pregiudizi, cancellazioni, confini*, in «Acoma», 1 (1), 1994, pp. 31-39.

¹⁷⁷ Malcolm X, *Autobiografia*, cit., pp. 207-209. Malcolm X svolge autonomamente questa riscoperta in carcere leggendo i testi sulla storia africana e sul movimento abolizionista. Cfr. Id., *Sulla storia degli afroamericani* (24 gennaio 1965), intr. di G. Breitman, Roma, Savonà e Savelli, 1970. La riscrittura della storia proposta da Malcolm X prendeva le mosse da una valorizzazione dell'antico Egitto come culla della civiltà africana. In tale operazione, anche i regni arabi e musulmani occupavano un posto centrale. È opportuno però precisare che la tratta africana di schiavi e le giustificazioni teologiche circa l'inferiorità dei neri emergono proprio nel mondo islamico tra il IX e il X secolo, cfr. O. Prété-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi*, cit., pp. 25-33.

¹⁷⁸ L.W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness. Afro-American Folk Thought From Slavery to Freedom* (1977), New York, Oxford University Press, 2007.

un tempo escatologico¹⁷⁹, la ribellione spezza il corso della storia dominata dal bianco e segna l'inizio di una storia di liberazione. La temporalizzazione della propria esperienza, ossia il recupero di una prospettiva storica, si dà sia come una riscoperta del passato sia come una proiezione verso il futuro. La ricostruzione di un passato mitico nel quale il popolo nero era libero serve così a immaginare un futuro di libertà. La lotta per la libertà non è quindi pensata solo come un'avanzamento ma anche, come indicava Malcolm X, come una «restaurazione»: la riappropriazione della libertà sottratta, il gesto di un popolo che doveva «tornare a diventare un popolo libero»¹⁸⁰. Questa strategia non determina però una separazione netta dalla 'storia bianca' ma, al contrario, un riposizionamento della soggettività nera nella storia mondiale¹⁸¹. Il lavoro storiografico di C.L.R. James e W.E.B. Du Bois può essere assunto come esempio di questa operazione. Infatti, l'obiettivo dei due autori non era semplicemente quello di riscoprire il passato dei popoli di colore cancellato dalla storiografia accademica del loro tempo bensì mostrare la loro capacità di determinare il corso della storia moderna. Essi spiazzavano così tanto gli assi temporali e spaziali della categoria di "storia occidentale" quanto il suo soggetto protagonista. Infatti, nei loro lavori, la storia dell'Occidente è una storia dell'Atlantico, dove gli africani e gli afroamericani sono un soggetto attivo¹⁸². Se quindi, in *Black Reconstruction*, l'azione degli schiavi veniva riportata in luce nella sua capacità di imporre una svolta decisiva alla Guerra Civile obbligando Lincoln a proclamare l'ordine esecutivo dell'emancipazione, in *The Black Jacobins* l'autoemancipazione degli schiavi a Santo Domingo e il suo impatto sulle decisioni prese a Parigi invertivano la successione cronologica diffusa dalla storiografia bianca secondo la quale erano stati i francesi a emancipare gli schiavi¹⁸³.

¹⁷⁹ A. Bogues, *Black Heretics and Black Prophets*, cit., pp. 153 e ss.

¹⁸⁰ Malcolm X, *Programma unitario di base*, cit., p. 206.

¹⁸¹ Cfr. C.L.R. James, *Black Studies and the Contemporary Student*, cit. Vale la pena ricordare la critica mossa da Malcolm X alla Negro History Week, nata nel 1927 su proposta dello storico afroamericano Carter J. Woodson e della Association for the Study of African American Life and History – fondata a Chicago nel 1915 – e oggi tramutata nel Black History Month (festeggiato annualmente a febbraio). Anche se Woodson l'aveva concepita per combattere la cancellazione degli afroamericani dalla storiografia accademica, la Negro History Week era secondo Malcolm X un limitato riconoscimento concesso dal potere bianco per neutralizzare le lotte politiche dei neri e continuare a rappresentare, nello spazio limitato di una sola settimana, l'immagine del nero come schiavo passivo. Vedi Malcolm X, *Sulla storia degli afroamericani*, cit., pp. 24-30.

¹⁸² Cfr. «il nero americano lo sa bene. La sua lotta è una lotta estrema: o muore o vince. Se vince, ciò non sarà per qualche sotterfugio o per la scappatoia dell'assimilazione [...]. O radicale sterminio o assoluta uguaglianza, non può esservi compromesso. Questa è l'ultima grande battaglia dell'Occidente», cit. in W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 703.

¹⁸³ Cfr. C.L.R. James, *I Giacobini neri e Black Reconstruction*, cit..

In questo modo, veniva mutato il soggetto portatore del progresso. Nella tradizione radicale nera, la storia può essere intesa come avanzamento verso un mondo più libero solo se osservata dal punto di vista delle lotte africane e afroamericane. Inoltre, questo avanzamento non è continuo o necessario. Esso procede per salti e rotture definite dalle singole conquiste ottenute dal popolo nero attraverso la sua lotta per la libertà.

7. Universalismo

Nonostante l'unità politica sia costruita tramite un discorso nazionalista, il radicalismo nero si vuole allo stesso tempo come portatore di uno specifico universalismo. Come si è già accennato, la tradizione radicale nera opera una critica e una ridefinizione dell'universalismo moderno¹⁸⁴. Eppure, il rapporto aporetico tra universale e particolare che attraversa tutta la politica moderna è tutt'altro che risolto. In altre parole, c'è qui una costante oscillazione, una tensione insuperabile tra universale e particolare secondo la quale la lotta del popolo nero si vorrebbe come il veicolo per la realizzazione di un nuovo universalismo.

Du Bois chiariva questa tendenza sostenendo che, sebbene fosse funzionale all'unificazione dei popoli di colore, l'identità razziale era in realtà una «prigione», un limite alla creazione di un mondo veramente libero¹⁸⁵. La decolonizzazione e la lotta al razzismo dovevano essere quindi concepite come una rivoluzione in grado di superare tanto la chiusura nazionalistica quanto un rifiuto totale della modernità europea e delle sue promesse di emancipazione universale dell'uomo. «Ci sono due modi di perdersi – sosteneva Césaire identificando questo dilemma –: per segregazione murata nel particolare o per diluizione nell'«universale». La mia concezione dell'universale è quella di un universale ricco di tutto il particolare»¹⁸⁶. Questa tensione tracciata da Césaire veniva ripresa da Fanon, secondo il quale la lotta dei colonizzati non poteva essere né una «vendetta» né una rivendicazione della «negritudine», ma doveva «tendere all'universale, attraverso un particolare umano»¹⁸⁷. La rivendicazione dell'identità nera (o indigena o, ancora, nazionale) era

¹⁸⁴ Cfr. N.P. Singh, *Black is a Country*, cit., p. 44; A. Bogues, *An What About the Human?*, cit.

¹⁸⁵ W.E.B. Du Bois, *Il concetto di razza*, cit., pp. 323-324.

¹⁸⁶ A. Césaire, *Lettre à Maurice Thorez* (24 ottobre 1956), Paris, Présence Africaine, 1957.

¹⁸⁷ F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 163.

per Fanon una risposta speculare al dominio coloniale. Seppur necessaria in un primo momento, essa costituiva un limite al processo di liberazione. Questa posizione era ribadita nelle pagine finali di *I dannati della terra* nello stesso momento in cui l'Europa veniva attaccata frontalmente:

È in nome dello Spirito, dello spirito europeo si capisce, che l'Europa ha giustificato i suoi crimini e legittimato la schiavitù [...]. Si tratta, per il Terzo Mondo, di ricominciare una storia dell'uomo che tenga conto al tempo stesso delle tesi a volte prodigiose sostenute dall'Europa, ma anche dei delitti dell'Europa [...]. Per l'Europa, per noi stessi e per l'umanità, compagni, bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, tentare di metter su un uomo nuovo¹⁸⁸.

Da questo punto di vista, la decolonizzazione era quindi sia una rottura, una *decisione*, sia un movimento di trasformazione che si voleva portatore di una prospettiva universalista, declinata da Fanon come «nuovo umanesimo»¹⁸⁹. Questa tendenza a vedere nelle lotte nere la realizzazione di un principio universale di liberazione umana veniva espressa anche da Malcolm X e da Martin Luther King Jr. nell'ultima fase della loro vita. Sebbene da due posizioni politiche divergenti, entrambi sottolineavano quanto la lotta del popolo nero fosse una lotta per i «diritti umani». King e Malcolm X hanno elaborato il loro universalismo attraverso un linguaggio anche religioso. Tuttavia, l'obiettivo dei due leader era utilizzare politicamente il messaggio di uguaglianza e fratellanza contenuto rispettivamente nell'Islam e nel cristianesimo per superare il discorso ufficiale sui diritti civili, intesi come una concessione del governo statunitense a una minoranza, e per porre la questione dei diritti umani come un problema che riguardava la maggioranza della popolazione del mondo. La lotta per i «diritti umani» non era intesa però solamente come il riconoscimento di un insieme di diritti formali, bensì come l'affermazione

¹⁸⁸ F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., pp. 228-230.

¹⁸⁹ Sull'umanesimo di Fanon cfr. E.W. Said, *Cultura e imperialismo*, cit., pp. 297-298; P. Gilroy, *La scelta di Fanon: la razza e il valore dell'umano*, in *Fanon postcoloniale*, a cura di M. Mellino, Verona, Ombre corte, 2013, pp. 164-188. La rinegoziazione del rapporto con la modernità europea attraverso la rivoluzione è descritta attraverso gli esempi del velo islamico, della tecnologia radiofonica e della medicina europea in F. Fanon, *Scritti politici. L'Anno V*, cit., pp. 48-61; 65-87; 119-123. Cfr. anche Id., *La guerra d'Algeria e la liberazione degli uomini*, in Id., *Scritti politici. Per la rivoluzione*, cit., p. 144. Cfr. anche la prospettiva simile di S. Biko, *Black Consciousness and the Quest for a True Humanity*, in Id., *I Write What I Like*, cit., p. 87.

della possibilità di ogni essere umano di autodeterminare la propria vita e di disporre quindi dei mezzi necessari per poter condurre un'esistenza libera¹⁹⁰.

¹⁹⁰ In Malcolm X questo atteggiamento emerge soprattutto dopo la rottura con la Nation of Islam. Cfr. Malcolm X, *Una lettera dal Cairo* (29 agosto 1964), in Id., *Con ogni mezzo. Discorsi e interviste*, Milano, Shake, 1993, p. 114 ; Id., *Programma unitario di base*, cit., p. 216. La radicalizzazione di King nell'ultima fase della sua vita procede dal riconoscimento che i diritti civili non erano sufficienti per sconfiggere il razzismo. Anche in virtù della sfida lanciata dal Black Power, nel 1968 King si apprestava a reindirizzare il movimento verso la «guerra alla povertà». Cfr. M.L. King, *Where Do We Go from Here*, cit., pp. 621-633; Id., *Il fronte della coscienza*, Torino, Sei, 1968, pp. 13-36; Id., *I See the Promised Land* (3 aprile 1968), in Id., *A Testament of Hope*, cit., p. 280.

CAPITOLO SECONDO

LA FORMAZIONE DELL'ABOLIZIONISMO NERO

1. Schiavitù e resistenza

Il 16 dicembre del 1793 veniva pubblicata in Giamaica su «the Cornwall Chronicle» l'abituale lista di *Runaway advertisements*, gli annunci usati per comunicare le informazioni sugli schiavi fuggitivi e le promesse di ricompense per chi fosse riuscito a riconsegnarli al legale proprietario. Quel giorno, Henry Thornhill Gibbes comunicava la fuga di due schiavi dalla piantagione Crawle, situata a nord ovest dell'isola nella parrocchia di Saint James. Il primo era uno schiavo originario del Congo, rispondeva al nome di Boatswain ed era un lavoratore qualificato, «a mason and boiler». L'altra era una donna di nome Moll, proveniente dalla contea di Mayow, che era stata affittata a Gibbes da Mr. James Crooks. L'annuncio segnalava che Boatswain, il cui nome ci lascia intendere un passato da marinaio, si aggirava per la contea di Trelawny fingendo di essere «a free Negro». Non si trattava però di un comune schiavo, egli era noto in molte piantagioni per essersi esibito in alcuni «Negro Plays» – gli spettacoli di teatro e danza inscenati dagli schiavi nei rari momenti di tempo libero – ed era da considerarsi «a dangerous Negro on any estate, very capable of inculcating *mischievous ideas* in other Negroes»¹. L'annuncio proseguiva sostenendo che la schiava Moll era probabilmente tenuta nascosta in una piantagione di Trelawny da un africano che era stato «suo marito» o forse da alcuni marinai. Gibbes prometteva quindi una ricompensa di cinque *pounds* per ogni fuggitivo, che poteva essere consegnato in una qualsiasi prigione o *workhouse*, le case di lavoro coatto per poveri, vagabondi, prigionieri e schiavi non reclamati. Per chi avesse fornito informazioni sulla fuga di Moll era inoltre prevista una somma aggiuntiva, stabilita in base a una precisa gerarchia razziale: se la persona era bianca, sei *guineas* – il conio utilizzato nell'Impero inglese dal 1663 al 1818 che prendeva il nome alle zone del golfo di Guinea dove i britannici acquistavano schiavi e oro –, tre

¹ D.B. Chambers (ed.), *Runaway Slaves in Jamaica, Eighteenth Century*, vol. I, University of Southern Mississippi, 2013, p. 162. Corsivo mio. Consultabile su <http://aquila.usm.edu/drs/>.

se era mulatta e due se era nera. Nel marzo del 1828, un altro annuncio di fuggitivi pubblicato sempre in Giamaica sulla «Royal Gazette» ci restituisce una scena analoga. Tra i tanti schiavi e schiave segnalati, una *workhouse* di Kingston annunciava la presenza di un fuggitivo non reclamato di nome Thomas Kelley, conosciuto anche come James Robson, descritto come un «Congo» anziano e dai capelli grigi. Secondo la pratica dei padroni di marchiare a fuoco gli schiavi con le proprie iniziali per registrare la proprietà – *branding* –, Kelley recava le lettere «PO» incise sulla spalla sinistra. L'annuncio sosteneva quindi che egli era stato un pioniere del 5th West India Regiment – creato dagli inglesi nel 1795 per reclutare schiavi e neri liberi – di stanza nell'isola di Barbados. Durante un trasferimento nella baia dell'Honduras aveva disertato fuggendo in Giamaica a bordo di un mercantile. Da quel momento viveva «as a free person», usando un falso certificato di manomissione datato al 1816 «as a pass and protection for himself»².

Queste due fonti appena descritte non rimandano a date particolarmente significative. Centinaia di altri annunci di fuggitivi ci restituiscono simili storie di resistenza alla schiavitù. Tuttavia, proprio perché ci fanno precipitare nella realtà quotidiana del mondo atlantico tra i secoli XVIII e XIX sono utili per definire lo sfondo storico dal quale è emerso il pensiero politico che verrà discusso nelle pagine che seguono. In particolare, in questo capitolo tratteremo due momenti centrali per la formazione dell'abolizionismo nero, letti attraverso due tipologie di fonti. In primo luogo, si affronterà il discorso politico nero durante la rivoluzione americana, guardando soprattutto alle petizioni inviate agli organi legislativi ed esecutivi delle colonie del Nord. In seguito si mostrerà la critica nera prodotta all'interno del movimento abolizionista britannico (1783-1793). In questo caso, la fonte privilegiata sono le prime *slave narratives*. È bene precisare che questi due momenti si collocano in una fase di trasformazione del problema della razza, che subirà una svolta solo dopo la rivoluzione di Haiti e l'abolizione della tratta atlantica nell'Impero inglese (1807) e negli Stati Uniti (1808). Infatti, sebbene i militanti abolizionisti inizino già a produrre una critica del razzismo, inventandosi anche una nuova identità «africana», la *blackness* non è ancora funzionale alla definizione di un soggetto politico.

Prima di affrontare l'oggetto specifico della ricerca, si forniranno alcune indicazioni introduttive circa i caratteri della schiavitù nelle Americhe e le forme di

² «Royal Gazette», vol. 1, n. 10, from Saturday March 1 to Saturday March 8, 1828, Jamaica, pub. by Alex Aikman. Consultata presso John Carter Brown Library, Providence, RI.

resistenza messe in atto dal XVI al XVIII secolo, che costituiscono le lotte cui l'abolizionismo nero vuole essere l'erede. In particolare, ci soffermeremo sul fenomeno del *marronage* che, insieme alle vere e proprie insurrezioni armate, è stato il principale contropotere agito dagli schiavi sia in termini di danneggiamento dell'economia di piantagione sia come ostacolo all'affermazione della sovranità europea nelle Americhe.

1.1 L'africano schiavizzato

L'abolizionismo nero è un pensiero politico che nasce contro una specifica forma di dominio: la schiavitù degli africani, deportati nelle Americhe attraverso la tratta atlantica, legittimata su base razziale. La schiavitù è stata una condizione di soggezione e un'istituzione economica e giuridica che ha contraddistinto la maggior parte delle civiltà del passato. Nella cultura occidentale, essa è sempre servita come contrappunto per la definizione del concetto di libertà, essendo l'esemplificazione della forma più elementare di dominio, ossia della possibilità del vincitore di sottomettere il vinto alla sua volontà e di disporre liberamente del suo corpo³. Stando alla nota definizione di Orlando Patterson, lo schiavo non era però solo privato della proprietà di sé ma, più precisamente, era posto in una condizione di «morte sociale», ossia «cessava di appartenere di diritto a qualunque legittimo ordine sociale» e la sua condizione, interamente determinata dalla volontà del padrone, era così anche un «disonore»⁴. Sul piano filosofico, la schiavitù ha conosciuto diverse giustificazioni che tendono però sempre a fondarsi sull'assunto che lo schiavo sia in parte responsabile della sua condizione: se il prigioniero si sottomette al vincitore per avere salva la vita, egli sta implicitamente accettando la schiavitù. Rispetto ai molti tipi di schiavitù che hanno caratterizzato la storia dell'umanità, gli africani deportati nelle Americhe erano però sottoposti a una condizione di «oggettivazione», «disumanizzazione» e «animalizzazione» del tutto particolare. Sebbene in Africa la schiavitù fosse un'istituzione fondamentale e lo schiavo-merce esistesse già nel

³ D.B. Davis, *Il problema della schiavitù*, cit., p. 31; M. Nyquist, *Arbitrary Rule. Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013. Sulla schiavitù come concetto speculare alla libertà cfr. anche O. Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Civitas, 1990; M. Barberis, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 15-16.

⁴ O. Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1982, pp. 4, 10. Per quanto riguarda la condizione nel mondo romano, è però più opportuno parlare di «morte civile», cioè di estraneità dello schiavo al diritto.

mondo antico mediterraneo, solo nelle Americhe lo schiavo diventa una proprietà privata, in genere considerato razzialmente inferiore e parte del capitale investito in un sistema produttivo complesso⁵.

Divenuto un importante attivista del movimento abolizionista dopo la fuga da una piantagione del Maryland, James W.C. Pennington (1807-1870) descriveva efficacemente l'oggettivazione dello schiavo nella sua autobiografia, pubblicata a Londra nel 1849. Attaccando tanto le giustificazioni paternalistiche della schiavitù quanto le critiche morali ai comportamenti violenti dei padroni, Pennington sosteneva che il problema della schiavitù risiedeva nella sua essenza, il cosiddetto «chattel principle»:

The being of slavery, its soul and body, lives and moves in the chattel principle, the *property* principle, the bill of sale principle; the cart-whip, starvation, and nakedness, are its inevitable consequences to a greater or less extent, warring with the dispositions of men⁶.

Quest'identificazione della schiavitù con l'istituto della proprietà privata trovava una più lapidaria rappresentazione in *My Bondage and My Freedom* (1855), la seconda autobiografia di Frederick Douglass (1818-1895), il più importante e carismatico leader abolizionista afroamericano: «The whip is all in all», sosteneva Douglass per indicare come lo schiavo fosse un *oggetto* nelle mani del padrone⁷. Costantemente piegato alla volontà di un altro e ridotto all'obbedienza a colpi di frusta, lo schiavo era quindi *disumanizzato*: «the slave is a fixture – sosteneva sempre

⁵ D. Brion Davis, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006. Sulla schiavitù nel mondo antico cfr. M.I. Finley, *Schiavitù antica e ideologia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1981; D. Braund, *The Slave Supply in classical Greece*, e W. Scheidell, *The Roman Slave Supply*, in K. Bradley, P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, vol. 1, pp. 112-133, 287-310. Come ha mostrato John Thornton, le popolazioni dell'Africa occidentale non avevano sviluppato un'istituzione giuridica paragonabile alla proprietà privata europea. In particolare, non era concepita la proprietà privata della terra. La schiavitù e l'imposizione dei tributi erano quindi gli strumenti principali delle élite africane per tesaurizzare ricchezza e potere. Il sistema sociale prevalente nell'Africa occidentale della prima modernità non era quindi «né arretrato né egualitario, ma solo giuridicamente differente» (J. Thornton, *L'Africa e gli africani*, cit., pp. 108-110). Inoltre, la concezione dell'individuo su cui si fonda la modernità europea non era presente in Africa e la schiavitù era l'ultimo gradino di un ampio spettro di condizioni sociali tutte fondate su legami di dipendenza. Lo schiavo era colui che aveva perso ogni legame con la sua comunità – in genere per sconfitta in guerra o per debiti – ed era quindi sottoposto a un nuovo legame di dipendenza all'interno di un'altra comunità. Egli restava per sempre straniero nel nuovo gruppo sociale ma ciò non determinava necessariamente la trasmissione ereditaria della sua condizione e non impediva che egli ricevesse anche incarichi di responsabilità. Cfr. F. Viti, *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.

⁶ J.W.C. Pennington, *The Fugitive Blacksmith; or, Events in the History of James W.C. Pennington, Pastor of a Presbyterian Church, New York, Formerly a Slave in the State of Maryland, United States*, London, Charles Gilpin, 1849, pp. IV-V; ora in <http://docsouth.unc.edu/neh/penning49/penning49.html>

⁷ F. Douglass, *My Bondage and My Freedom* (1855), intr. by P.S. Foner, New York, Dover Publications, 1969, p. 73; d'ora in poi MBMF.

Douglass in un altro passaggio dell'opera – he has no choice, no goal, no destination [...] the slave must know no Higher Law than his master's will»⁸. Raccontando il momento in cui da bambino si era domandato come mai fosse nato schiavo, egli esponeva inoltre il fondamento razziale della schiavitù: «Why am I a Slave? [...] By some means I learned from these inquiries, that “God, up in the sky”, made every body; and that he made *white* people to be masters and mistresses, and *black* people to be slaves»⁹.

Queste citazioni forniscono alcuni elementi circa le specificità della schiavitù nelle Americhe, storicamente determinate da almeno quattro fattori. Anzitutto, la nascita della tratta atlantica. Secondariamente, l'affermazione del sistema di piantagione come produzione agricola intensiva ed estensiva che impiegava masse di lavoratori sottoposti a uno sforzo fisico estremo e che, a causa dell'alto tasso di mortalità, richiedeva l'acquisto costante di nuova forza lavoro sollecitando la crescita della tratta¹⁰. Infine, da una parte, il nesso tra la condizione dello schiavo e l'istituto giuridico europeo della proprietà privata, dall'altra il ricorso a giustificazioni razziali per legittimare una forma di schiavitù perpetua e trasmessa per via ereditaria, in genere secondo un principio matrilineare.

Nel corso dei quattrocento anni in cui è stato attivo il commercio atlantico di schiavi almeno undici milioni di persone sono state caricate nelle stive delle navi europee sulle coste dell'Africa subsahariana per essere deportate dall'altra parte dell'Atlantico. Considerando che secondo le stime più attendibili un milione e mezzo morì durante il cosiddetto 'passaggio di mezzo', furono circa dieci milioni gli uomini, le donne e i bambini che dall'inizio del Cinquecento all'abolizione della tratta in Brasile nel 1867 arrivarono nelle Americhe per essere messi al lavoro, in gran parte nelle piantagioni di zucchero, cacao, tabacco, caffè, riso e cotone¹¹. Parte di un

⁸ Ivi, pp. 176, 320.

⁹ Ivi, p. 89.

¹⁰ Lo stretto rapporto tra un alto tasso di mortalità, l'estensione delle piantagioni e l'importazione continua di nuovi schiavi caratterizzava soprattutto la coltivazione della canna da zucchero nei Caraibi e in Sud America. Cfr. S. Mintz, *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura* (1985), Torino, Einaudi, 1990. La riproduzione degli schiavi era una delle principali preoccupazioni dei padroni interessati a non perdere l'investimento. Specialmente dopo l'abolizione della tratta atlantica, il sistema di piantagione conobbe diverse evoluzioni diventando più efficiente nella gestione della manodopera. Per le piantagioni di cotone nordamericane dell'Ottocento la continuità della produzione era data dal mercato interno di schiavi – sebbene continuò a operare l'importazione illegale – e dalla riproduzione biologica. Cfr. S. Beckert, *Empire of Cotton. A Global History*, New York, Vintage, 2014, pp. 108 e sgg.

¹¹ Il primo studio quantitativo sulla tratta atlantica è di Philip D. Curtin, *The African Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969. Più di recente, David Eltis ha stimato

commercio globale di schiavi, la tratta occidentale nasce e si sviluppa grazie alla presenza di una controparte africana interessata a scambiare beni con l'Europa e in grado di produrre costantemente nuovi schiavi attraverso guerre e razzie, di organizzare le tratte interne al continente e talvolta di dettare le regole dello scambio, con la quale gli europei hanno intrattenuto tanto relazioni commerciali fondate su interessi reciproci quanto conflitti, scontri armati e guerre volti a controllare il commercio atlantico e le zone strategiche delle coste africane¹². La tratta non ha avuto però uno sviluppo lineare e costante. È necessario distinguere almeno tre grandi fasi.

11'062'000 persone caricate e 9'599'000 effettivamente arrivate nelle Americhe tra il 1519 e il 1867 (D. Eltis, *The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade. A Reassessment*, in «The William & Mary Quarterly», January 2001, pp. 17-46). I dati si basano anche sul Trans-Atlantic Slave Trade Database (TSTD) che ha finora censito circa 35'000 viaggi condotti tra il 1501 e il 1866 (D. Eltis, S.D. Behrendt, D. Richardson, H.S. Klein, *The Trans-Atlantic Slave Trade. A Database on CD-Rom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; ora online su <http://www.slavevoyages.org/>). Dalla prima pubblicazione del TSTD, nuovi viaggi censiti hanno alzato le stime a 12 milioni di partenze e 10 milioni di arrivi. Al tasso di mortalità durante la traversata bisogna aggiungere i decessi prima dell'imbarco e subito dopo lo sbarco. In uno studio sulla tratta tra l'Angola e il Brasile, Joseph Miller ha stimato che circa il 25% moriva durante il trasferimento verso la costa, lungo le vie commerciali fluviali e terrestri interne al continente africano, mentre un altro 15% quando era già sulla costa ma prima della partenza. Cfr. J. Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988, pp. 384-385. Secondo Herbert S. Klein, che valuta la cifra sull'intera storia della tratta, la stima deve essere abbassata: al massimo il 12% degli africani catturati moriva prima di arrivare nelle Americhe (cfr. H.S. Klein, *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 155). Infine, almeno 750'000 persone morirono nel corso del primo anno di lavoro nelle Americhe. Complessivamente si può sostenere che furono tra i 14 e i 15 milioni gli africani venduti agli europei tra il XV e il XIX secolo. In ordine d'importanza, le principali zone d'imbarco erano l'Africa centro-occidentale, cioè Congo e Angola (37,6%), il golfo del Benin (22,7%), il golfo del Biafra (13,2%), la Costa d'Oro (11,5%), la Sierra Leone e la Costa sopravento (6%), l'Africa sudorientale, ossia i mercati di Zanzibar e del Madagascar che commerciavano soprattutto verso l'Oceano indiano (5,1%), il Senegambia (3,3%), il Gabon e Capo Lopez (0,5%). Di tutti gli schiavi imbarcati, il 46,2% è stato trasportato in Brasile, il 22% nelle Antille inglesi, il 10,6% nelle Antille francesi, il 7,6% a Cuba e Puerto Rico, il 4,6% nell'America continentale spagnola, il 3,8% in Guyana, il 3,7% negli Stati Uniti, 1,3% in altre colonie olandesi e danesi. Fonti: D. Eltis, *The Rise of African Slavery*, cit., p. 181; Id. (ed. by), *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, New Heaven, Yale University Press, 2010; S. Behrendt, *Transatlantic Slave Trade*, in K.A. Appiah, H.L. Gates, Jr. (eds.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York, Basic Civitas, 1999, p. 1865.

¹² O. Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi*, cit., p. 75. Sulle modalità di cattura degli schiavi cfr. J.K. Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*, New York, Cambridge University Press, 2012, pp. 71-74. Il commercio di schiavi era un fenomeno globale. In Africa, oltre alla tratta atlantica, c'era la tratta interafricana – in particolare quella trans-sahariana organizzata dall'Africa islamica – e la tratta orientale che trasportava schiavi nell'Oceano indiano. Inoltre, il fenomeno interessava anche il Mar Cinese meridionale. Cfr. G. Campbell (ed.), *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*, London, Frank Cass, 2003; J.F. Warren, *The Sulu Zone 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asia Maritime State*, Singapore, Singapore University Press, 1981; A. Stanziani, *Sailors, Slaves, and Immigrants. Bondage in the Indian Ocean World, 1750-1914*, Boston, Palgrave MacMillan, 2014. Vale la pena ricordare che la tratta occidentale non era solo legata al commercio atlantico triangolare ma, soprattutto nel caso del Brasile, era talvolta un rapporto commerciale tra l'America e l'Africa senza legami diretti con l'Europa. Cfr. J. Rodrigues, *De Costa a Costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2005; R. Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, New York, Cambridge University Press, 2012.

Dai primi decenni del Cinquecento alla seconda metà del Seicento furono deportate circa un milione di persone, soprattutto su navi portoghesi e spagnole, e a seguire olandesi, francesi e inglesi. In questa fase, la tratta era in gran parte gestita dalle Compagnie commerciali europee, che agivano in regime di monopolio secondo le politiche economiche mercantiliste. Dagli anni Ottanta del Seicento alle prime abolizioni della tratta (1807-‘08), il commercio atlantico di schiavi conobbe invece una crescita costante grazie all’affermazione dell’economia di piantagione. In quel periodo cessarono inoltre le attività delle Compagnie e la tratta fu progressivamente aperta ai mercanti privati. L’iniziativa privata permise di soddisfare con maggiore efficacia la domanda americana di manodopera, trainata dalla crescente domanda di prodotti coloniali, e la tratta raggiunse così il momento di massimo sviluppo alla fine del Settecento. A dominare questa fase furono i britannici, i portoghesi e i francesi, mentre il numero delle persone deportate fu di circa sei milioni e mezzo. Dal 1807 al 1867 si verificò invece il lento declino della tratta come fenomeno generale dello spazio commerciale atlantico. Tuttavia, essa continuò a rifornire le piantagioni del Brasile e delle colonie spagnole – soprattutto di Cuba – e rimase attiva illegalmente verso l’America del Nord fino alla metà dell’Ottocento, deportando complessivamente altri tre milioni e mezzo di africani¹³.

Il mezzo che ha reso possibile la formazione di questo mercato transatlantico di forza lavoro è stato la nave negriera. Come ha mostrato Marcus Rediker, la nave negriera era una tecnologia polivalente, una «potente combinazione di macchina da guerra, prigione mobile e stabilimento industriale»¹⁴. Governata secondo una rigorosa gerarchia e disciplina, la «nave-fabbrica» era il luogo in cui si produceva sia una massa di forza lavoro mercificata – sottoponendo gli africani a un regime di violenza e terrore e trasformandoli in numeri su un registro contabile – sia la gerarchia razziale, preparando così lo schiavo alla nuova vita di lavoro nelle Americhe. Infatti, è soprattutto durante il viaggio transatlantico che gli europei diventano i «bianchi» e la variegata composizione del carico si trasforma in «razza negra». La nave negriera era inoltre una prigione tanto per gli africani, spesso incatenati a coppie nella stiva,

¹³ O. Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi*, cit., pp. 162-187.

¹⁴ M. Rediker, *La nave negriera* (2007), Bologna, Il Mulino, 2014, p. 16. Cfr. anche S.E. Smallwood, *Saltwater Slavery. A Middle Passage from Africa to American Diaspora*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007 (dedicato soprattutto alle navi negriere che commerciavano in Costa d’Oro). Sulle navi negriere francesi cfr. R.W. Harms, *The Diligent: A Voyage through the Worlds of the Slave Trade*, New York, Basic Books, 2002 (che ricostruisce però il microcosmo di una sola nave durante un viaggio Bordeaux-Africa-Martinique).

quanto per i marinai, che seppur svolgessero la funzione di carcerieri erano talvolta costretti a passare dalle prigioni della terraferma a quelle marittime per riscattare i loro debiti¹⁵. Ormeggiata in rada sulle coste dell’Africa e delle Americhe, la nave poteva diventare anche una stazione commerciale per gestire la compravendita di schiavi, svolgendo così la stessa funzione delle *factories* o *feitorias* – come la portoghese São Jorge da Mina o l’inglese Cape Coast Castle –, le fortezze costruite dagli europei in Africa per difendere i mercantili dagli attacchi pirati e per organizzare l’acquisto e l’imbarco di schiavi e materie prime.

La tecnologia della nave negriera si è sviluppata inoltre in concomitanza con la formazione del sistema di piantagione, che, come la nave, anticipa alcune delle caratteristiche proprie della fabbrica della prima rivoluzione industriale. La piantagione moderna nasce alla fine del Quattrocento per opera dei portoghesi, che cominciarono a impiegare schiavi africani nella coltivazione della canna da zucchero nelle isole di Madeira, Capo Verde, São Tomé, nelle Azzorre e nelle Canarie. Esportata in Brasile e nei Caraibi, e da lì in tutte le Americhe, la piantagione è stata quindi estesa ad altri tipi di colture (tabacco, riso, caffè, cotone, indaco) e ha conosciuto vari sviluppi tecnici¹⁶. Come ha mostrato Philip D. Curtin, anche se non impiegava operai salariati e gestiva lo schiavo alla stregua di una macchina, come parte del capitale costante sottoposto ad ammortamento, la piantagione deve essere considerata come una moderna impresa capitalistica. Si trattava, infatti, di un sistema produttivo orientato all’esportazione su lunga distanza di beni agricoli ma dipendente dall’importazione di manufatti, integrato perciò nel mercato mondiale e caratterizzato da un’alta concentrazione di capitale e lavoro, dove il lavoro era sottoposto a un rigido disciplinamento e a costante sorveglianza, mentre il capitale era legato alla formazione e alla crescita del sistema creditizio e bancario moderno¹⁷. La produzione

¹⁵ M. Rediker, *La nave negriera*, cit., pp. 273-74.

¹⁶ Cfr. S. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; R.W. Fogel, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, New York, Norton, 1989; P.D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; S.P. Newman, *A New World of Labor: The Development of Plantation Slavery in the British Atlantic*, Pennsylvania University Press, 2013; J. Roberts, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750-1807*, New York, Cambridge University Press, 2013. Pur essendo limitati all’Atlantico inglese, questi ultimi due lavori mostrano come nel XVIII secolo fu implementato il management delle piantagioni introducendo nuove tecniche agricole e criteri di maggiore efficienza, razionalizzazione e contabilizzazione del capitale e del lavoro.

¹⁷ P.D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex*, cit., pp. 48-49. Sui nessi tra la finanza europea e la tratta atlantica di schiavi cfr. anche I. Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005.

era quindi distinta in una fase di semina e raccolta e una di lavorazione, stoccaggio e trasporto del prodotto che richiedevano un'organizzazione e una divisione del lavoro simili a quelle della fabbrica. Questo sistema era però influenzato da decisioni prese in centri spesso localizzati in un altro continente. Inoltre, il singolo padrone esercitava una certa giurisdizione all'interno della piantagione, essendo la prima e spesso l'unica autorità a cui gli uomini e le donne di sua proprietà dovevano obbedienza. Gli schiavi di una piantagione erano così governati secondo un regime di disciplina impartito sia dai padroni sia dai sorveglianti (bianchi e neri) e con metodi analoghi all'addomesticamento del bestiame. Malgrado la rigidità del sistema di piantagione, gli schiavi sfruttavano ogni momento libero per sperimentare forme di auto-organizzazione. Ad esempio, dal punto di vista del lavoro era pratica diffusa coltivare piccoli appezzamenti di terra concessi dal padrone. Solitamente sfruttati per integrare la dieta, gli orti garantivano talvolta un piccolo surplus che veniva rivenduto nei mercati locali durante il giorno libero.

La schiavitù africana non è stata impiegata però solo nel settore agricolo e, soprattutto, non è stata l'unica forma di lavoro forzato nel mondo atlantico. Una minoranza di schiavi svolgeva lavori artigianali e domestici nei centri urbani coloniali e nelle metropoli europee, oltre che lavori militari e marittimi¹⁸. Avendo maggiore libertà di movimento e più opportunità di alfabetizzarsi, furono spesso questi gli schiavi più attivi politicamente. Inoltre, soprattutto nella prima fase della colonizzazione delle Americhe (secoli XVI-XVII), gli Imperi europei sopperirono alla scarsità di manodopera schiavizzando le popolazioni indigene e importando dall'Europa criminali, dissidenti politici, servi a contratto¹⁹, bambini rapiti – da cui il

¹⁸ J. Canizares-Esguerra, M.D. Childs, J. Sidbury (eds.), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013; W.J. Bolster, *Black Jacks. African American Seamen in the Age of Sail*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.

¹⁹ Il termine "contratto" non corrispondeva però sempre a una cessione volontaria della libertà (e spesso nemmeno a un vero e proprio documento giuridico). La categoria degli «indentured servants» può definire quindi diversi casi di lavoro non libero. La stessa distinzione tra lavoro libero e non libero è stata ampiamente criticata dalla Labor History ed è tuttora oggetto di discussione. Si può oggi sostenere che al di là della schiavitù africana, la maggior parte del lavoro nel mondo atlantico moderno era sottoposto a coercizione. Cfr. P.E. Lovejoy, N. Rogers (eds.), *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*, Ilford, Portland, Frank Cass, 1994; R.J. Steinfeld, S.L. Engerman, *Labor: Free or Coerced? A Historical Reassessment of Differences and Similarities*, in T. Brass, M. van der Linden (eds.), *Free and Unfree Labor: The Debate Continues*, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 107-126; C.A. Palmer (ed.), *The Worlds of Unfree Labour: From Indentured Servitude to Slavery*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998; T. Coates, *European Forced Labor in the Early Modern Era*, in D. Eltis, S.L. Engerman (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 631-649.

vocabolo inglese *kidnapping*²⁰. Oltre a produrre manodopera schiava, queste pratiche permettevano anche di «esternalizzare» il rischio di ribellioni e disordini esportando nelle colonie gli individui ritenuti pericolosi per l'ordine pubblico²¹. La preferenza per il lavoro non libero rispondeva a un problema di mobilità, oltre che di scarsità. In un territorio vastissimo, con ampia disponibilità di terra fertile liberamente appropriabile e coltivabile, solo tramite la coercizione era possibile contrastare il rifiuto del lavoro e la fuga. Gli africani furono quindi inizialmente impiegati insieme ai nativi e agli europei nel lavoro estrattivo e costruttivo, generalmente organizzato dagli Stati per imporre la loro sovranità sui territori americani ed espandere le opportunità di crescita economica²². L'estrazione e il trasporto delle materie prime e la costruzione delle infrastrutture (la bonifica del territorio, la cantieristica navale, la creazione di fortificazioni, prigioni, edifici istituzionali e delle reti di trasporto fluviale, stradale e ferroviario) sono state quindi realizzate ricorrendo a una molteplicità di forme di lavoro non libero di cui la schiavitù africana era la più estrema.

Ciò che è significativo ai fini della nostra ricerca è proprio la progressiva razzializzazione di queste diverse figure del lavoro che si verifica durante la seconda fase della tratta atlantica. Dalla seconda metà del Seicento, non per una precisa intenzionalità ma a causa di molteplici fattori, la manodopera indigena ed europea fu sostituita con quella africana e la schiavitù perpetua ed ereditaria si affermò come condizione propria solo dei neri. Come ha scritto Ira Berlin, ciò determinò il passaggio dalle «societies with slaves» alle «slave societies», cioè da società coloniali in cui la schiavitù era una delle forme di lavoro a società totalmente dipendenti dal lavoro degli schiavi, nelle quali la relazione padrone-schiavo influenzava ogni aspetto della vita associata: dai rapporti sociali alle leggi, dalla vita familiare alla cultura²³.

²⁰ Diffusa soprattutto in Inghilterra dal Seicento, la pratica produce un preciso vocabolario del rapimento: «*to nab* era prendere una persona in custodia; *to kidnap* voleva dire rapire un bambino; *to spirit* sequestrare e trasportare oltremare una persona; *to barbados* rapire qualcuno e spedirlo a Barbados; e *to trepan* intrappolare e irretire qualcuno da usare come forza-lavoro» cit. in P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico*, cit., p. 117.

²¹ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., p. 64.

²² J. Donoghue, E.P. Jennings (eds.), *Building the Atlantic Empires. Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca 1500-1914*, Leiden, Brill, 2014.

²³ I. Berlin, *Many Thousand Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge (MA), Belknap Press, 1998, pp. 8-9. Non è possibile individuare una causa primaria per l'orientamento verso la manodopera schiava. Inizialmente, la tratta atlantica era un investimento rischioso e non più redditizio rispetto all'impiego di servi europei. Tra i fattori bisogna considerare la minore capacità degli africani di fuggire in un territorio a loro sconosciuto, la resistenza al clima e alle malattie tropicali e la propensione a tenere in uno stato di schiavitù perpetua un individuo considerato totalmente altro dall'europeo cristiano. Cfr. D. Eltis, *The Rise of African Slavery*, cit., pp. 58-84; M. van der Linden, *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 63-80.

Allo stesso tempo, i concetti di razza e nazione, usati prima indistintamente per definire la diversità delle popolazioni umane, attraverso genealogie di famiglie, stirpi, tribù e comunità, iniziarono a separarsi sul piano semantico. Il concetto di nazione iniziò a indicare sempre più l'unità storica, culturale, linguistica e politica di un 'popolo', mentre quello di razza fu adottato per spiegare la diversità umana, generalmente classificata secondo quattro razze (bianca, gialla, nera, rossa), poste in una scala gerarchica che aveva come norma la razza bianca o concepite come specie distinte²⁴. Il razzismo contro le popolazioni africane, presente già in modo asistematico nel Seicento, si sviluppò così dalla metà del Settecento attraverso apparati normativi, pratiche di governo e correnti di pensiero. Tanto la diretta necessità di mantenere gli africani in uno stato di asservimento perpetuo ed ereditario quanto l'intenzione puramente intellettuale di comprendere la diversità umana o di razionalizzare il fenomeno della schiavitù solleccitarono la produzione di nuove giustificazioni. Spiegata ancora per tutto il Settecento in base alla cosiddetta maledizione di Canaan²⁵, l'inferiorità dei neri iniziò a essere legittimata con nuovi argomenti: dalla corrispondenza tra le condizioni climatiche e i caratteri razziali alla teoria stadiale della storia, fino al vero e proprio razzismo scientifico, che si affermò soltanto nell'Ottocento in relazione allo sviluppo delle scienze naturali e al problema dell'abolizione²⁶. Un discorso scientifico sulle razze nasce, infatti, con le prime classificazioni del genere umano sorte in seno all'Illuminismo europeo e inaugurate dai diversi metodi tassonomici del *Systema Naturae* (1735) di Carl von Linné e della

²⁴ Cfr. I. Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 3-16; E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, and Class. Ambiguous Identities*, London, New York, Verso, 1991. Secondo G.M. Fredrickson (*Breve storia del razzismo*, Roma, Donzelli, 2002, p. 59), prima del Settecento, il termine razza indica il bestiame o le stirpi aristocratiche.

²⁵ Si tratta del discorso a sostegno della schiavitù fondato sui passi della Genesi (9, 22-27) in cui era descritta la maledizione lanciata da Noè al figlio Cam. Secondo le Scritture, Cam aveva osservato la nudità del padre che, ebbro di vino, si era addormentato scoperto. Al risveglio, Noè aveva punito Cam condannando suo figlio, Canaan, a essere schiavo di Sem e Iafet – gli altri due figli di Noè. Secondo la genealogia biblica, Cam ebbe quattro figli, Cus, Mizraim, Put e Canaan, da cui discesero i popoli africani (gli etiopi, gli egiziani e le tribù dell'Africa subsahariana). Cfr. S.R. Haynes, *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, New York, Oxford University Press, 2002; C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, New York, Cambridge University Press, 2005.

²⁶ T.F. Gossett, *Race. The History of an Idea in America*, New York, Oxford University Press, 1997; A. Smedley, B. Smedley, *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, Philadelphia, Westview Press, 2012, pp. 37-39. Sulla teoria climatica di Montesquieu e quella stadiale dell'Illuminismo scozzese cfr. S. Sebastiani, *I limiti del progresso. Razze e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008. Sul rapporto tra abolizione della tratta e razzismo cfr. S. Drescher, *The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism*, in «Social Science History», n. 14, 1990, pp. 415-450.

Histoire naturelle (1749-1789) di George-Louis Leclerc, conte di Buffon²⁷. La riflessione sul problema «uomo» iniziò così a sganciarsi dal dibattito teologico nato nel Cinquecento, dandosi come una rinnovata controversia sulla natura monogenetica o poligenetica della specie umana posta dalle scienze naturali: due posizioni che non definivano però una contrapposizione netta tra razzismo e antirazzismo, e ancor meno tra proschiavismo e antischiavismo. Alcune delle teorie più rilevanti sulla classificazione delle razze furono elaborate da sostenitori del monogenismo come Immanuel Kant, che negli scritti antropologici avanzò una prima teorizzazione sistematica dell'ereditarietà dei caratteri razziali²⁸, e dal padre dell'antropologia fisica Johann Friedrich Blumenbach, che in *De Generis Humani Varietate Nativa* (1776) ricorse alla nuova scienza della frenologia per rispondere al poligenismo di Henry Home Lord Kames, proposto nell'opera *Sketches of the History of Man* (1774) che aveva scatenato il dibattito europeo²⁹. Inoltre, non sempre queste posizioni erano

²⁷ C. von Linné, *Systema Naturae*, Rotterdam, 1735; G.L.L. de Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, 36 voll., Paris, 1749-1789. Linné pose per la prima volta la pigmentazione come elemento per la classificazione della specie, genericamente definita in quattro varietà: bianchi, gialli, neri, rossi. Egli diede già un giudizio di valore sulle razze: gli europei erano «perspicaci, creativi governati dalle leggi» mentre gli africani «furbi, indolenti, negligenti, governati dal capriccio» (cfr. G.M. Fedrickson, *Breve storia del razzismo*, cit., p. 63). Come ricorda Silvia Sebastiani, Linné segna «un passaggio importante nella definizione dei colori dell'umanità: i cinesi, nel Cinque e Seicento descritti come più bianchi degli europei, diventarono gialli nel Settecento; mentre nello stesso periodo gli indiani d'America, anch'essi precedentemente visti come bianchi o mulatti, acquisirono il colore rosso». In seguito, a partire da Buffon, inizia a essere avanzata una corrispondenza più esplicita tra razze e caratteri morali secondo cui la razza bianca si impose come la *norma* e le altre razze diventarono «degenerazioni». Questo passaggio è appunto reso possibile da Buffon che supera la tassonomia statica di Linné iniziando a storicizzare il sistema della natura: «laddove la razza è reversibile e dipende dal clima, la specie, definita come capacità di produrre prole prolifica, è fissa» (S. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., pp. 54-55).

²⁸ Kant introduce un passaggio importante spiegando i caratteri non più in base al clima, come Buffon e Montesquieu, ma alla trasmissione ereditaria. Il concetto di razza definisce così «la differenza di classe degli animali di un medesimo ceppo, in quanto sia immancabilmente ereditaria» e perciò «negri e bianchi non sono diverse specie di uomini [...] ma diverse razze, perché ognuna di esse si perpetua in ogni regione della Terra» (I. Kant, *Determinazione del concetto di razza umana* (1785), in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 95-96). Il pensiero di Kant non può essere però liquidato come razzista. Più che altro, in esso si esprimono le contraddizioni tipiche dell'Illuminismo. Come ha sostenuto Marina Lalatta Costerbosa, «da un lato vi è l'universalismo morale con il connesso ideale regolativo della libertà e dell'eguaglianza, dall'altro la tesi della diseguaglianza per natura: diseguaglianza di genere e di razza. L'universalismo kantiano non trova la via per poter superare questa contraddizione» (M. Lalatta Costerbosa, *Kant e la teoria delle razze*, in «Filosofia politica», n. 3, dicembre 2003, pp. 383-95: 94). Sebbene la schiavitù sia moralmente deprecabile, anche Kant ritiene che lo schiavo africano sia in una posizione diversa da quella del lavoratore europeo, mediata appunto dal contratto di lavoro, che legittima uno sfruttamento intensivo. Lo schiavo ha interamente perduto la proprietà di sé e quindi il padrone può usare il suo corpo e le sue forze a suo piacimento (I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1797), Roma-Bari, Laterza, 2001).

²⁹ Cfr. H. Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, 2 voll., Edinburgh, 1774; J.F. Blumenbach, *De Generi Humani Varietate Nativa*, Göttingen, 1776. In base all'osservazione dei crani, Blumenbach definì cinque razze: caucasici, mongoli, etiopi, americani e malesi. Pur non attribuendo inclinazioni comportamentali alle diverse razze, avanzò l'ipotesi che quella caucasica fosse la razza originaria, e le altre variazioni, perché quella con la forma del cranio più armoniosa. Sul ruolo dei due

finalizzate a giustificare la schiavitù, e anzi spesso coesistevano con una morale antischiavista, ma devono essere intese come espressione di una «tensione continua e irrisolta tra una prospettiva universalista e una gerarchica» che caratterizza gran parte dell'Illuminismo europeo³⁰. Al contrario, la vera e propria letteratura proschiavista si serviva di argomenti teologici e razziali, giuridici ed economici con l'unico obiettivo di difendere l'istituzione della schiavitù dagli attacchi degli abolizionisti³¹. E tuttavia, una corrispondenza diretta tra antischiavismo e ugualianza tra le razze non era comune nemmeno tra gli abolizionisti europei, tendenzialmente inclini a vedere nello schiavo l'oggetto di una riforma morale e non un soggetto attivo. È proprio su questo punto, come si vedrà, che si attesta la radicalità dall'abolizionismo nero, che pone al centro della sua riflessione la soggettività dell'africano schiavizzato facendo saltare la tensione tra universalismo e gerarchizzazione dei rapporti tra le razze che spesso segna l'abolizionismo cristiano o illuminista dei bianchi.

La nave negriera, le *factories* costruite sulle coste africane, le piantagioni, le città portuali dell'Atlantico sono state anche i luoghi in cui prese vita l'incontro/scontro biologico e culturale tra l'Europa e l'Africa che, insieme ai conflitti con le popolazioni native delle Americhe, ha formato il mondo atlantico moderno³². Gli schiavi caricati sulle navi non erano masse informi di forza lavoro. Essi hanno portato nelle Americhe lingue e culture politiche, tradizioni religiose, artistiche, musicali e alimentari, nozioni nel campo della tecnica, dell'agricoltura e della guerra. Il contributo 'africano' alla storia delle Americhe è oggetto di ricerca e dibattito nelle scienze storiche e antropologiche almeno dagli anni Trenta del Novecento. Oltre ai lavori pionieristici di W.E.B. Du Bois e C.L.R. James già discussi nel capitolo precedente, ci limitiamo qui a indicare i tre modelli interpretativi più importanti: quello dell'«acculturazione» proposto dall'antropologo Melville J. Herskovitz, quello della «transculturazione» di Fernando Ortiz e quello della «creolizzazione», proposto

autori nel dibattito tra monogenesi e poligenesi cfr. S. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., pp. 202-221, 283-295.

³⁰ Ivi, p. 392.

³¹ L.E. Tise, *Proslavery: a History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840*, Athens, University of Georgia Press, 1987.

³² J. K. Thornton, *A Cultural History of the Atlantic World*, cit. Sullo scambio biologico cfr. il classico di Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, New York, Greenwood Press, 1972; e Id., *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, New York, Cambridge University Press, 1986. Sul contributo africano all'agricoltura americana cfr. J.A. Carney, *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in America*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001; J.A. Carney, R.N. Rosomoff, *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World*, Berkeley, University of California Press, 2009.

da Sidney Mintz e Richard Price negli anni Settanta e oggi comunemente diffuso nella storiografia sulla schiavitù. Nato all'interno della scuola culturalista di Franz Boas, il modello di Herskovitz intendeva reagire al «mito» inventato dai bianchi secondo cui l'afroamericano era «un uomo senza passato». L'obiettivo era quindi rintracciare la permanenza di «africanismi» nelle comunità nere delle Americhe, il loro apporto allo sviluppo della cultura americana e i fenomeni di «adattamento» e «integrazione culturale»³³. Sviluppata negli stessi anni, la proposta dell'antropologo cubano Ortiz tendeva invece a porre l'accento sulla dimensione di apertura delle diverse culture dei Caraibi e il loro reciproco scambio, più che sui fenomeni di ritenzione³⁴. Il modello della «creolizzazione» è nato invece per superare il paradigma culturalista di Herskovitz. A partire da una valutazione sulla natura del commercio atlantico di schiavi, Mintz e Price hanno proposto infatti di concepire le culture afro-americane come costitutivamente creole. Secondo gli autori, la tratta e la vita nelle Americhe avrebbero prodotto un effetto di mescolamento tra gruppi diversi tale per cui non è sostenibile l'idea di un trapianto diretto di pratiche africane riconducibili a singole etnie o popolazioni. La stessa esperienza del *middle passage* avrebbe inciso troppo profondamente sui deportati determinando la nascita di culture interamente nuove. Sviluppato e criticato da diversi punti di vista, questo modello ha permesso di concepire il mondo atlantico come un unico spazio in cui nacquero nuove pratiche culturali dall'interazione conflittuale tra elementi europei, africani e nativi americani³⁵.

³³ M.J. Herskovits, *Il mito del passato negro* (1941), Firenze, Vallecchi, 1974.

³⁴ F. Ortiz, *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero* (1940), Torino, Città aperta, 2007.

³⁵ S.W. Mintz, R. Price, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976; Id., *The Birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992. Per un bilancio storiografico cfr. R. Price, *The Miracle of Creolization: A Retrospective*, in «New West Indian Guide», vol. 75, n. 1/2, 2001, pp. 35-64. La tesi originaria della totale reinvenzione è stata moderata da numerosi studi che, pur assumendo l'originalità della proposta di Mintz e Price, hanno mostrato come esistano delle continuità africane nelle Americhe. Inoltre, è stato spostato lo sguardo sui fenomeni di creolizzazione dalle Americhe a tutto l'Atlantico mostrando come l'interazione avvenisse già in Africa. Per esempio, l'arrivo del cattolicesimo nel regno del Kongo già nel Cinquecento ha fatto in modo che molti africani giunti nelle Americhe avessero già elaborato una religione sincretica (J.K. Thornton, *L'Africa e gli africani*, cit., pp. 347-349; Id., *A Cultural History of the Atlantic World*, cit., pp. 397-463). Per una prospettiva simile sul Nord America cfr. invece I. Berlin, *From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America*, in L. Dubois, J.S. Scott (eds.), *Origins of the Black Atlantic*, cit., pp. 116-158. Patrick Manning si è invece spinto oltre allargando lo sguardo anche alle interazioni culturali con l'Asia. Cfr. P. Manning, *The African Diaspora: A History through Culture*, New York, Columbia University Press, 2009.

1.2 Resistenza e marronage

La resistenza degli schiavi si è espressa in un ampio spettro di azioni che vanno dai diversi tentativi di sottrarsi alla riduzione in schiavitù in Africa alle rivolte sulle navi negriere, dalle pratiche di sabotaggio della produzione agricola nelle piantagioni – come l'avvelenamento del bestiame, la distruzione degli strumenti di lavoro e lo sciopero – all'uccisione dei padroni, dall'auto-manomissione all'arruolamento negli eserciti e nelle marine europee, dalla fuga individuale o collettiva alla rivolta armata, fino ai gesti estremi dell'infanticidio e del suicidio³⁶. Ognuna di queste azioni comportava una valutazione dei rischi e dei benefici per il singolo o il gruppo di schiavi che decideva di ribellarsi e rispondeva a diverse aspettative come il miglioramento delle condizioni di lavoro e di vita all'interno della piantagione, l'autoemancipazione o, infine, l'abolizione dell'istituzione della schiavitù. Malgrado la diversità dei fini, tutte le forme di resistenza erano espressione del tentativo degli schiavi di riacquistare controllo sul proprio corpo e la propria esistenza. In tal senso, sebbene fossero l'esito di una condizione di disperazione tale per cui la morte veniva considerata come l'unica via di fuga, anche i casi limite dell'infanticidio e del suicidio – e altri gesti di autolesionismo – possono essere interpretati come la manifestazione di una volontà di libertà che si esprimeva sottraendo definitivamente al padrone il controllo sulla vita e la morte. Una pratica favorita anche dalla credenza diffusa in molte popolazioni africane secondo la quale lo spirito del defunto ritornava al paese d'origine per ricongiungersi ai propri antenati e, in seguito, dalle specifiche declinazioni del cristianesimo afroamericano³⁷. Come ha mostrato James C. Scott, la

³⁶ Per una storia delle quattro principali strategie usate dagli schiavi in tutte le Americhe per ottenere la libertà (marronage, affrancamento, arruolamento, rivolta) cfr. A. Helg, *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, Paris, La Découverte, 2016. Sulle rivolte a bordo delle navi e sulle coste africane cfr. D. Richardson, *Shipboard Revolts, African Authority, and the Atlantic Slave Trade*, «The William and Mary Quarterly», vol. 58, n. 1, gennaio 2001, pp. 69-92; E.R. Taylor, *If We Must Die: Shipboard Insurrections in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2006; M. Rediker, *La nave negriera*, cit., pp. 290-309 (Rediker indica tre forme principali di ribellione sulle navi: rifiuto del cibo, suicidio, insurrezione); R. Ferreira, *Slaving and Resistance to Slaving in West Central Africa*, in D. Eltis, S. Engerman (eds.), *Cambridge World History of Slavery*, cit., pp. 111-132. La storiografia sul marronage e le rivolte si è sviluppata soprattutto dagli anni Settanta ed è oggi molto estesa. Cfr. almeno R. Price (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, New York, Anchor Books, 1973; J. Fouchard, *Le Marrons de la liberté*, Paris, Éditions de l'École, 1972; G.P. Rawick, *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba: la formazione della comunità nera durante la schiavitù negli Stati Uniti* (1972), Milano, Feltrinelli, 1979; M. Craton, *Testing the chains: Resistance to slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; J.H. Franklin, L. Schweninger, *Runaway Slaves. Rebels on the Plantation*, New York, Oxford University Press, 1999.

³⁷ V. Brown, *The Reaper's Gardern. Death and Power in the World of Atlantic Slavery*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008, pp. 132-134. Brown segnala anche che per scongiurare i suicidi

resistenza al dominio di una popolazione conquistata può assumere, infatti, anche forme «nascoste», esprimendosi cioè nella vita quotidiana attraverso comportamenti di dissimulazione, menzogna, danneggiamento passivo o silenzioso di chi detiene il potere: «Play fool, to catch wise», dice un proverbio di schiavi tramandato dalla tradizione orale giamaicana³⁸. In questa sede intendo però mostrare solo i lineamenti fondamentali del fenomeno del *marronage*, la principale azione di resistenza propriamente politica che, insieme alle rivolte nelle piantagioni, ha preceduto e in seguito accompagnato la lotta abolizionista.

Anzitutto, l'etimologia dei termini usati per definire i fuggiaschi esprime la qualità del rapporto di potere che contraddistingue l'istituzione della schiavitù. Secondo le indicazioni di Richard Price, lo spagnolo *cimarrón*, da cui derivano l'inglese *maroon* e il francese *marron*, nasce infatti per indicare un animale domestico o d'allevamento scappato di casa o dai campi³⁹. Il rapporto tra padroni e schiavi è quindi originariamente analogo a quello tra il predatore e la preda, tra il cacciatore e l'animale che deve essere addomesticato. Come ha proposto George Chamayou, la schiavitù può essere così letta come espressione di un più ampio «potere cinegetico», cioè quella capacità di catturare uomini che è sempre stata rivendicata da chi intende esercitare un potere sovrano come sua esclusiva prerogativa⁴⁰. Infatti, prima di essere una proprietà, lo schiavo è un prigioniero catturato in seguito a una guerra o razzia ed è quindi una preda potenzialmente sempre pronta a fuggire.

La fuga poteva però assumere forme molto differenti. Dal punto di vista spaziale poteva essere rurale, urbana o marittima⁴¹. Inoltre, si possono distinguere diversi gradi d'intensità, solitamente schematizzati secondo la distinzione proposta da Gabriel

i padroni avevano l'abitudine di mutilare i cadaveri dato che per molti africani anche dopo la morte permaneva l'unità di corpo e anima. Cfr. anche T.L. Snyder, *Suicide, Slavery, and Memory in North America*, in «Journal of American History» vol. 97, n. 1, giugno 2012, pp. 39-62; R. Bell, *We Shall Be No More. Suicide and Self-Government in the Newly United States*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.

³⁸ J.C. Scott, *Il dominio e l'arte della resistenza: i «verbali segreti» dietro la storia ufficiale* (1990), Milano, Eleuthera, 2006, pp. 2-4. Il proverbio giamaicano citato da Scott è ripreso da O. Patterson, *Slavery and Social Death*, cit., p. 338.

³⁹ R. Price, *Introduction: Maroons and their Communities*, in Id. (ed), *Maroon Societies*, pp. 1-2.

⁴⁰ G. Chamayou, *Le cacce all'uomo*, Roma, Manifestolibri, 2010.

⁴¹ A.O. Thompson, *Flight to Freedom. African Runaways and Maroons*, Kingston, University of the West Indies Press, 2006, pp. 106-108; J. Fouchard, *Les marrons*, cit., p. 401. Sul mare come spazio della fuga cfr. H. Beckles, *From Land to Sea: Runaway Barbados Slaves and Servants, 1630-1700*, in G.J. Heuman (ed.), *Out of the House of Bondage. Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World*, London, Frank Cass, 1986, pp. 79-94; N.A.T. Hall, *Maritime Maroons: Grand Marronage from the Danish West Indies*, in «William and Mary Quarterly», 42, 1985, pp. 476-497.

Debien tra «piccolo» e «grande» *marronage*⁴². Il piccolo *marronage* era il fenomeno più frequente e definisce tutte le forme di assenteismo temporaneo. Le ragioni delle fughe limitate potevano essere la partecipazione a cerimonie religiose in altre piantagioni, il rifiuto del lavoro e la ricerca di un momento di riposo, il ricongiungimento con un familiare, la volontà di mostrare al padrone la propria capacità di negoziazione per ottenere singoli vantaggi o per rispondere a un torto, ma anche il fallimento di un progetto di fuga più ampio. Il grande *marronage* descrive invece la fuga definitiva e la fondazione di comunità separate, spesso multirazziali, che vivevano di agricoltura di sussistenza, caccia e raccolta, contrabbando e attività di brigantaggio. Diversamente denominate *quilombos*, *paleques*, *maroon settlement*⁴³, le prime esperienze *maroons* riunivano tutte le figure del lavoro non libero che popolava le colonie americane: africani, indiani, servi bianchi. In particolare, i nativi sono stati il «prototipo» *maroon*, i primi a fuggire dalle miniere spagnole e portoghesi, imitati poi dagli africani⁴⁴. Le comunità di fuggitivi potevano essere inoltre sia stanziali sia nomadi. Come ha mostrato Gabino La Rosa Corzo studiando la presenza di bande di fuggitivi a Cuba dette *caudrillas de cimarrones*, e João José Reis dimostrando l'esistenza di *quilomos* mobili in Brasile, i *maroons* erano spesso organizzati in piccoli gruppi di guerriglieri sempre in movimento⁴⁵. Si tratta quindi di una strategia di liberazione che si evolve nel tempo adattandosi alle condizioni ambientali e

⁴² G. Debien, *Le marronage aux Antilles française au XVIII siècle*, in «Caribbean Studies», vol. 6, n. 3, October 1966, pp. 3-44. Cfr. J. Thornton, *L'Africa e gli africani*, cit., cap. 10. L'interpretazione di Debien si basava su una distinzione originariamente stabilita dai proprietari. La classificazione dell'intensità della fuga ha avuto anche implicazioni giuridiche. I codici introdotti per disciplinare la schiavitù stabilivano diversi tipi di pene in base ai giorni di assenza. Per il caso francese su cui si fonda la distinzione di Debien, cfr. l'articolo 38 del primo Code Noir emanato sotto Luigi XIV nel 1685, poi ripreso quasi identico all'articolo 32 del Code Noir della Louisiana (1724): «L'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lys sur une épaule; s'il récidive un autre mois à compter pareillement du jour de la dénonciation, il aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lys sur l'autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort». Sulla distinzione di Debien cfr. anche S.A. Diouf, *Slavery's Exiles: The Story of the American Maroons*, New York, New York University Press, 2016, pp. 4-5; J. Fouchard, *Les marrons*, cit., pp. 381-399.

⁴³ Le comunità dei fuggitivi hanno conosciuto diverse denominazioni: in spagnolo *palenques*, *cumbes*, *mambises*; in portoghese *quilombos*, *mocambos*, *ladeiras*, *magotes*, *palmares*, *coitos*, in inglese *outlaws camps*, *maroon settlements*, *runaway*, *fugitive slaves*, *hog hunters*, *negroes of the mountains*, *bush negroes*, in francese *bandes marronnes*, *rebelle*, *nèg' mawon*, *nègres marrons*.

⁴⁴ A.O. Thompson, *Flight to Freedom*, cit., p. 96. Tra i molti casi ricordiamo la sollevazione del 1553 nelle miniere di San Felipe, Venezuela guidata da un capo noto come Negro Miguel e la fuga nel 1602 dei lavoratori delle miniere della provincia di Vilcabamba, nei pressi di Cuzco in Perù, che si unirono alla comunità retta da un capo indiano noto come Francisco Chichima, il quale organizzò una spedizione contro gli spagnoli venendo però sconfitto e ucciso (A. Helg, *Plus jamais esclaves*, cit., pp. 67-69).

⁴⁵ Cfr. G. La Rosa Corzo, *Runaway Slave Settlements in Cuba. Resistance and Repression*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, pp. 6-7; J.J. Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, p. 41.

politiche. La formazione di comunità separate caratterizzò soprattutto i primi secoli della presenza africana nei Caraibi e in Sud America, proprio in ragione della limitata colonizzazione del territorio da parte degli europei, a lungo concentrati sulle coste e nelle città portuali. La disponibilità di territori fuori dal controllo militare e politico dei colonizzatori tende però a esaurirsi durante l'Ottocento con la nascita degli Stati in tutte le Americhe, l'avanzamento della frontiera e la costruzione d'infrastrutture volte a unificare i territori nazionali. Tanto la progressiva colonizzazione delle isole e del continente quanto la distruzione delle aree boschive causata dalle piantagioni resero il *marronage* sempre più rischioso o del tutto impraticabile. Allo stesso tempo, le prime abolizioni della schiavitù mutarono il contesto politico e giuridico e quindi le forme della fuga. Ciò non determinò la fine delle comunità di fuggitivi, che anzi continuarono a esistere nell'Ottocento come, per esempio, quelle nascoste nella Great Dismal Swamp – la foresta paludosa nei pressi di Norfolk sul confine tra la Virginia e la Carolina del Nord –, quelle formate in Florida da africani e indiani durante le guerre Seminole (1817-1858), o ancora i Saramaka, Marawai, Ndjuka del Suriname, le *maroon towns* in Giamaica e le *comunidades quilombas* nello Stato di Minas Gerais in Brasile, i *nègres marron* stanziati nella zona di Bahoruco al confine tra Haiti e la Repubblica Dominicana, ecc.⁴⁶ Piuttosto, il *marronage* iniziò a esprimersi come fuga verso i territori liberi o dove vigeva una legislazione più favorevole all'automanomissione e all'arruolamento negli eserciti coloniali⁴⁷.

Tracciate queste linee fondamentali, ciò che interessa al nostro discorso è il significato del *marronage* come lotta per la libertà espressa tramite la fuga e la separazione o la negoziazione. La ricattura dei fuggiaschi non era solo una questione economica per il singolo padrone, intenzionato a recuperare l'investimento perduto e a scongiurare l'emulazione, ma anche un problema politico. Sebbene non mirassero a rovesciare l'istituzione della schiavitù, i *maroons* rappresentavano un pericolo sia per il potere del padrone all'interno della piantagione sia per l'affermazione della

⁴⁶ Cfr. S.A. Diouf, *Slavery's Exiles*, cit., cap. 8; D.O. Sayers, *A Desolate Place for a Defiant People: The Archeology of Maroons, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp*, Gainesville, The University press of Florida, 2016; N. Millett, *The Maroons of Prospect Bluff and Their Quest for Freedom in the Atlantic World*, Gainesville, The University Press of Florida, 2013; A.O. Thompson, *Flight to Freedom*, cit., p. 4.

⁴⁷ L.M. Rupert, "Seeking the Water of Baptism". *Fugitive Slaves and Imperial Jurisdiction in the Early Modern Caribbean*, in L. Benton, R.J. Ross (eds.), *Legal Pluralism and Empires 1500-1850*, New York, New York University Press, 2013, pp. 199-231. G.T. Nessler, *An Islandwide Struggle for Freedom. Revolution, Emancipation, and Reenslavement in Hispaniola, 1789-1809*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2016.

sovranità europea nelle Americhe, specialmente quando assumevano la forma della comunità organizzata. La ricattura poteva richiedere la mobilitazione di un numero importante di uomini e mezzi, inviati in un territorio ostile fatto di foreste, paludi, fiumi e montagne inesplorate. Le battute di caccia erano quindi talvolta interne a un più ampio disegno di conquista del territorio; l'occasione per disboscare, testare tattiche e tecnologie militari, affinare la cartografia delle colonie.

Anche se in rare occasioni, alcune comunità di fuggitivi riuscirono a ottenere un riconoscimento della loro autonomia e sovranità su determinati territori stipulando trattati di pace con le autorità coloniali⁴⁸. L'obiettivo degli europei era trasformare la sconfitta militare in un'occasione per migliorare la governabilità della colonia⁴⁹. I trattati erano finalizzati a integrare i *maroons* in quella modalità di esternalizzazione del governo a soggetti extra-statali o informali che caratterizzava il mondo coloniale e che produceva un pluralismo giuridico e una frammentazione o decentralizzazione della sovranità degli Imperi⁵⁰. Soggetti considerati in un primo momento come proprietà privata o semplicemente fuorilegge potevano essere così cooptati all'interno del sistema di governo coloniale per contenere le ribellioni e arruolare nuove forze di polizia. Più che una concessione, quest'operazione d'inclusione era spesso il risultato di un cedimento dei colonizzatori di fronte ai costi elevati delle guerre e alla superiorità tattica della guerriglia africana e indiana. Sebbene non si possa escludere che molti africani volessero partecipare attivamente al governo delle colonie o trarre vantaggi personali dai singoli accordi, l'obiettivo dei fuggitivi era opposto: ottenere spazi di autonomia i più ampi possibili negoziando i termini della collaborazione. In questo caso, il «potere destituente» agito attraverso la fuga e la separazione si ribaltava in negoziazione e collaborazione. In altri termini, la libertà sperimentata dai fuggitivi, costantemente minacciata dalla possibilità della ricattura, veniva messa in sicurezza al prezzo di un suo ridimensionamento. I trattati *maroons* raccontano così

⁴⁸ Tra i molti esempi ricordiamo due trattati stipulati tra gli spagnoli e i maroons della zona di Darien, a Panama, nel 1580; un trattato in Colombia nel 1619 con i maroons della Sierra de Maria; l'intesa del 1678 tra il re angolano del *quilombo* di Palmares Ganga Zumba e il governatore di Pernambuco Pedro de Almeida; la pace con la comunità di Bahoruco siglata grazie alla mediazione dell'arcivescovo di Santo Domingo Francisco de la Cueva Maldonado. Cfr. A.O. Thompson, *Flight to Freedom*, cit., cap. 9; J.J. Reis, *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*, in «Revista USP», 28, Dicembre-Fevreiro 1995/96.

⁴⁹ Cfr. K. Wilson, *The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 66, n. 1, Jan., 2009, pp. 45-86.

⁵⁰ L. Benton, R.J. Ross, *Empire and Legal Pluralism: Jurisdiction, Sovereignty, and Political Imagination in the Early Modern World*, in Id. (eds), *Legal Pluralism and Empires*, cit., pp. 1-20.

una lotta per la sovranità che qui esponiamo sinteticamente attraverso due esempi: un tentativo di negoziazione con le autorità spagnole messo in atto nel 1586 dall'africano Alonso de Illescas, leader di una comunità *maroon* di Esmeraldas, nell'attuale Ecuador, e il trattato stipulato in Giamaica tra gli inglesi e il capo Cudjoe alla fine della cosiddetta prima guerra *maroon* (1730-1739).

Il primo caso testimonia come gli africani avessero immediatamente tentato d'inserirsi nella lotta per il potere sui territori del nuovo mondo. In particolare, gli Imperi iberici adottarono una politica di reclutamento creando apposite milizie di africani e *pardos* (mulatti liberi), diversamente mobilitate per conquistare i territori o per gestire l'ordine pubblico nelle colonie⁵¹. L'azione di Alonso di Illescas si colloca agli albori di questa strategia di guerra e governo attuata dai colonizzatori. Convertitosi al cattolicesimo, Illescas tentò di avviare un negoziato con la Corona per risolvere a proprio vantaggio i conflitti tra spagnoli, indiani e africani che agitavano Esmeraldas dal 1526⁵². In particolare, egli inviò una lettera alla *Real Audiencia* di Quito datata al 24 febbraio 1586, scritta e consegnata probabilmente grazie ad Alonso de Epinoza, un prete giunto in Sud America con la campagna militare guidata da Diego López de Zúñiga – viceré del Perù dal 1561 al 1564 –, che aveva avviato una collaborazione con Illescas. Più precisamente, il documento era stato prodotto per ostacolare Rodrigo de Ribadeneyra, un facoltoso mercante spagnolo che aveva ottenuto nel 1585 una concessione regia per istituire e amministrare un avamposto a Esmeraldas e sconfiggere la resistenza congiunta di nativi e africani. Già in contatto con le autorità coloniali dal 1577, Illescas si rivolgeva così direttamente a Filippo II

⁵¹Come ha suggerito Matthew Restall, la presenza africana nella colonizzazione spagnola può essere suddivisa in tre categorie, spesso sovrapposte: le masse di schiavi deportati per lavorare, gli «ausiliari disarmati», ossia schiavi nati in Africa o nei regni Iberici usati come collaboratori dei *conquistadores*, e gli «ausiliari armati», discendenti di schiavi o di mulatti liberi che parteciparono come soldati alla conquista. Vedi M. Restall, *Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America*, in «The Americas», vol. 57, n. 2, 2000, pp. 171-205. Illescas apparteneva probabilmente al secondo gruppo e doveva aver sperimentato una certa libertà di movimento prima di diventare un capo maroon. Sulla politica di reclutamento degli africani nell'Impero spagnolo cfr. J. Landers, *Transforming Bondsmen into Vassals: Arming Slaves in Colonial Spanish America*, in C.L. Brown, P.D. Morgan (eds), *Arming Slaves. From Classical Times to the Modern Age*, New Haven, Yale University Press, 2006, pp. 120-145; A. Helg, *Abolition and Afro-Latin Americans*, in T.H. Holloway (ed.), *Blackwell Companion to Latin American History*, Oxford, Blackwell, pp. 247-263.

⁵²Come ha osservato Charles Beatty-Medina, gli spagnoli tentano di conquistare l'area di Esmeraldas con più di cinquanta spedizioni militari tra il 1526 e il 1603. La comunità di Illescas viene invece fondata da lui e altri ventitré fuggitivi in seguito a un naufragio avvenuto probabilmente all'inizio degli anni Cinquanta. Vedi C. Beatty-Medina, *Maroon Chief Alonso de Illescas' Letter to the Crown, 1586*, in K.J. Mcknight, L.J. Garofalo, *Afro-Latino Voices. Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*, Indianapolis, Hackett, 2009, p. 30. Cfr. Id., *Between the Cross and the Sword: Religious Conquest and Maroon Legitimacy in Colonial Esmeraldas*, in S.K. Bryant, R.S O'Toole, B. Vinson III (eds.), *Africans to Spanish America*, Champaign, University of Illinois Press, pp. 95-113.

chiedendo che venisse concessa alla comunità sottoposta al suo comando la responsabilità di pacificare, popolare e governare quei territori: «Quiero por haber estado fuera de vuestro servicio, animarme con la gente que tengo debajo de mi dominio [...] entrar en Campaz, y requerirles que vengan de paz a vuestro servicio y poblarlos junto a la mar en la parte que mejor fuere»⁵³. Pur supplicando il Re di accettarlo come servitore della Corona e della Chiesa, Illescas intendeva probabilmente difendere e consolidare la sovranità e l'autonomia della sua «gente»: «Y así pido y suplico a Vuestra Alteza que no se entienda gobernación lo que yo me ofrezco poblar. Y así suplico a Vuestra Alteza *se suspenda la entrada de los soldados* porque será alborotar lo que el devoto padre ha pacificado con la doctrina del Santo Evangelio»⁵⁴. Ecco quindi che il vero obiettivo di Illescas era scongiurare l'arrivo di nuovi spagnoli. Dietro la retorica della supplica e della devozione si celava quindi una minaccia: se la sua comunità era già in pace perché convertitasi al cristianesimo grazie all'opera di evangelizzazione di Espinoza, l'invio di nuovi soldati avrebbe significato la riapertura delle ostilità, come effettivamente avvenne⁵⁵.

Il secondo caso riguarda invece la più celebre vicenda della prima guerra *maroon*, che segnò il culmine di una lunga serie di rivolte nelle piantagioni e di guerriglia intermittente iniziate dopo la conquista inglese della Giamaica, sottratta agli spagnoli nel 1655. Gli scontri raggiunsero il momento di massima intensità negli anni Trenta del Settecento quando la guerriglia dei *Leeward maroons* e *Windward maroons* costrinse il governatore Edward Trelawny a cercare accordi di pace. Dopo una lunga trattativa condotta dal colonnello John Guthrie e dal tenente Francis Sadler, il primo marzo 1739 fu raggiunto un accordo con il gruppo guidato dal capo Cudjoe (c. 1680-1744) e dai suoi fratelli Accompong, Johnny, Cuffee e Quacu, che, secondo la tradizione orale, erano di origini Akan⁵⁶. Il trattato con Cudjoe costituisce uno dei casi

⁵³ *Carta de Don Alonso de Illescas, negro que esta en las Esmeraldas* (1586), ora in K.J. Mcknight, L.J. Garofalo, *Afro-Latino Voices*, cit., p. 34. Charles Beatty-Medina ha mostrato che la lettera non era stata un fatto isolato ma interna a un dialogo iniziato nel 1577, quando l'*Audiencia* di Quito offrì a Illescas di riconoscere la sua autorità a patto che la sua comunità si spostasse vicino a San Mateo. Lo scoppio di conflitti armati nella regione fece naufragare l'accordo ma rimase aperto un canale di comunicazione (ivi, p. 30).

⁵⁴ Ivi, p. 34.

⁵⁵ Ribadeneyra riuscì a ottenere l'incarico di conquistare Esmeraldas ma fallì nell'impresa, forse perché privo dell'appoggio dei maroons, mentre Espinoza fu arrestato e rimandato in Spagna. L'*Audiencia* di Quito raggiunse un accordo con i maroon nel 1600, dopo la morte di Illescas, riconoscendo la loro libertà. Venne quindi completata la conquista di Esmeraldas sottomettendo la popolazione nativa. Cfr. C. Beatty-Medina, *Between the Cross and the Sword*, cit.

⁵⁶ M. Craton, *Testing the Chains*, cit., pp. 81-95; A.O. Thompson, *Flight to Freedom*, cit., p. 302. Il capo dei *Windward maroon* era la celebre regina Nanny (1686-1733), fondatrice della cosiddetta

più significativi di parziale cessione della sovranità da parte di un'autorità coloniale. Stando alle fonti secondarie, l'accordo era strutturato in quindici «articoli di pacificazione»⁵⁷. Ciò presupponeva che i due contraenti si riconoscessero come eguali, o meglio come nemici legittimi. Un accordo di pace non può essere stipulato con un soggetto considerato fuorilegge o ancor meno con un oggetto di proprietà. Se quindi il primo articolo stabiliva la cessazione delle ostilità, il secondo riconosceva a tutti coloro che erano «soggetti» a Cudjoe una «perpetual freedom»⁵⁸. Secondo queste parole non veniva quindi riconosciuta solo la libertà dalla schiavitù – di fatto già ottenuta attraverso la fuga – ma piuttosto una condizione di relativa autonomia rispetto agli inglesi e di obbedienza a una nuova autorità: il capo *maroon*. Gli articoli successivi stabilivano, infatti, i termini e i confini della nuova sovranità territoriale dei *Leeward maroons*. Essi avevano il diritto di «possedere» e «coltivare» un determinato territorio e di trasmettere tale diritto ai propri discendenti⁵⁹. Tuttavia, le condizioni di collaborazione imposte dagli inglesi determinavano una sovranità parziale. I *maroons* avrebbero dovuto restituire tutti gli schiavi fuggiaschi che in futuro fossero giunti nel loro territorio, offrire sostegno militare in caso di rivolte interne o invasioni di nemici esterni, garantire la manutenzione delle strade che collegavano il loro insediamento con le zone circostanti e permettere a «due uomini bianchi» nominati dal governatore di risiedere stabilmente nel villaggio *maroon* per mantenere contatti costanti. Ancora

Nanny Town, tra i più importanti insediamenti *maroons*, situato a nord-est nelle Blue Mountains e distrutto dagli inglesi nel 1735. Quao, capo dei *Windward*, raggiunse un accordo con i coloni all'inizio del 1740 che prevedeva però maggiori obblighi rispetto a quello di Cudjoe. Essi non dovevano solo restituire schiavi fuggitivi giunti nei loro territori ma collaborare attivamente a operazioni di polizia nelle piantagioni a richiesta del governo. Cfr. M. Campbell, *The Maroons in Jamaica, 1655-1796. A History of Resistance, Collaboration and Betrayal* (1988), Trenton, NJ, Africa World Press, 1990.

⁵⁷ E. Long, *The History of Jamaica. Or, general Survey of the Antient and Modern State of that Island with Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*, Vol. II, London, T. Lowndes, 1774, pp. 344-345. Proprietario di piantagioni, Edward Long (1734-1813) fu segretario del governatore Sir. Henry Moore, giudice e membro dell'assemblea coloniale. Ma è conosciuto soprattutto per essere uno dei primi tecnici dell'impero inglese ad aver adottato la tesi poligeniste delle razze. Egli sosteneva infatti che i neri fossero una specie distinta e inferiore ai bianchi «a brutish ignorant, idle, crafty, treacherous, bloody, thievish, mistrustful, and superstitious people» (cfr. L.E. Tise, *Proslavery*, cit., pp. 77-78). La sua opera è tra le principali fonti dell'accordo con Cudjoe. Il resoconto di Long venne poi ripreso da Bryan Edwards, anch'esso proprietario di piantagioni e membro dell'Assemblea giamaicana, in un'introduzione scritta per la pubblicazione degli atti dell'Assemblea durante la seconda guerra maroon (1795-'96). Cfr. *Proceedings of the governor and Assembly of Jamaica, in regard to the Maroon negroes; published by order of the Assembly. To which is prefixed, An introductory account, containing, observations on the disposition, character, manners, and habits of life, of the Maroons, and a detail of the origin, progress, and termination of the late war between those people and the white inhabitants*, London, Printed for John Stockdale, Piccadilly, 1796, pp. XVI-XXII.

⁵⁸ E. Long, *The History of Jamaica*, cit., p. 345.

⁵⁹ *Ibidem*. Più precisamente, era riconosciuta la loro sovranità su un territorio di 1500 acri tra le parrocchie di Trelawny e St. James (vicino all'attuale Cockpit Country), dove avevano la libertà di caccia e il diritto di coltivare caffè, cacao, tabacco e cotone.

più significativa in questo senso è la parziale giurisdizione che veniva concessa e la prerogativa di selezione dei successori di Cudjoe che gli inglesi intendevano arrogarsi. I capi africani potevano sanzionare autonomamente i loro sudditi solo se il reato era commesso contro un nero e non potevano eseguire la pena capitale. Nei casi in cui la parte lesa fosse stata un «bianco» e in quelli in cui era necessario mettere a morte il reo bisognava sottoporre il caso a un magistrato inglese. In questo modo, l'amministrazione della giustizia era concessa più su base razziale che territoriale e non veniva riconosciuto un attributo fondamentale del potere sovrano: il diritto di mettere a morte. Infine, il trattato stabiliva che il governatore della Giamaica avrebbe avuto il diritto di designare i nuovi capi dopo il decesso di Cudjoe e di tutti i suoi fratelli a cui spettava l'ereditarietà della carica.

Non era quindi intenzione degli inglesi riconoscere una piena sovranità ai *maroons*. L'obiettivo era piuttosto istituire una relazione che potremmo definire di vassallaggio, anche se fondata su un trattato di pace e non su un giuramento di fedeltà e obbedienza. Per gli africani, questo parziale riconoscimento di sovranità significava maggiore sicurezza ma anche un vincolo di obbligazione che limitava i più ampi margini della libertà esercitata come fuggiaschi. Tuttavia, le fonti esprimono solo la voce inglese e, inoltre, da posizioni razziste come quelle di Edward Long. Cudjoe non era alfabetizzato e quindi tra i resoconti scritti e ciò che era stato deciso oralmente esiste una sconnessione che non può essere pienamente decifrata. L'adempimento delle condizioni del trattato non era inoltre garantito da procedure giuridiche consolidate e, probabilmente, i *maroons* intendevano rinegoziare di volta in volta la loro posizione. Infatti, sebbene dopo il 1739 avessero collaborato in più occasioni nella caccia ai fuggiaschi e nella repressione delle rivolte, i *Leeward* scatenarono una nuova insurrezione tra il luglio 1795 e il marzo 1796 nota come seconda guerra *maroon* che, pur avendo costretto gli inglesi a un nuovo accordo, si concluse con la sconfitta e la deportazione di molti *maroons* di Trelawny in Nuova Scozia⁶⁰.

⁶⁰ Cfr. M. Campbell, *The Maroons in Jamaica*, cit., pp. 115-135; J.N. Grant, *The Maroons in Nova Scotia*, Halifax (NS), Formac, 2003.

2. Dentro la Rivoluzione americana

La crisi finanziaria e amministrativa dell'Impero inglese che seguì la guerra dei Sette anni (1756-'63) inaugurò un periodo di conflitti e instabilità che fu prontamente sfruttato dagli schiavi e dai neri liberi. In particolare, essi iniziarono in quel periodo a produrre un nuovo pensiero abolizionista attraverso un'appropriazione sovversiva del lessico e dei concetti politici che informarono il discorso della rivoluzione.

Dall'approvazione del *Revenue Act* (1764) e dello *Stamp Act* (1765) alla *Dichiarazione d'indipendenza* (1776), le tredici colonie inglesi furono colpite da una nuova stagione di ribellioni guidate da marinai e schiavi che si sovrappose alla protesta delle élite coloniali contro le imposizioni fiscali del Parlamento di Londra. Uno dei primi martiri della rivoluzione americana fu proprio il marinaio afro-indiano Crispus Attucks, tra le cinque vittime del cosiddetto massacro di Boston (5 marzo 1770), che divenne in seguito una figura mitica per la comunità afroamericana⁶¹. La dismissal dei soldati arruolati durante la guerra dei Sette anni aveva creato una massa di disoccupati che andava a ingrossare le fila di quella che la classe dominante definiva *motely crew*, le bande multirazziali che provocavano disordini, agitazioni e scioperi nelle principali città e lungo le rotte commerciali dell'Impero inglese⁶². Per i neri l'imbarco sui mercantili o sulle navi della *Royal Navy* era stato uno dei principali canali per sfuggire alla schiavitù. Negli anni che precedono la rivoluzione era così cresciuto il numero delle «masterless people», coloro che vivevano in una condizione legalmente opaca tra schiavitù formale e libertà informale o che erano riusciti a emanciparsi e che rappresentavano un'anomalia pericolosa per un mondo atlantico in cui i neri liberi erano diventati un'eccezione. Come ha mostrato Julius Scott, essendo in costante movimento, in grado di parlare più lingue e talvolta anche di scrivere, il marinaio nero è stato una figura sociale fondamentale, sebbene numericamente esigua rispetto alle masse di schiavi, tanto per la circolazione delle informazioni e la diffusione di uno spirito di resistenza quanto per la costruzione di un immaginario di

⁶¹ M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., p. 34.

⁶² P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico*, cit., pp. 216-218. Per un approfondimento sulla categoria di «persone senza padrone» nei Caraibi tra il Seicento e l'inizio del Settecento cfr. I. Curtis, *Masterless People: Maroons, Pirates, and Commoners*, in S. Palmié, F.A. Scarano (eds.), *The Caribbean: A History of the Region and its Peoples*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 149-162.

libertà che ha attraversato tutto il pensiero politico nero⁶³. Svincolato dal mondo della piantagione dominato dal padrone, il marinaio nero era sulla terraferma un simbolo della libertà di movimento che il mare rappresentava.

Colpire la mobilità degli afroamericani liberi era stato, durante tutto il Settecento, uno dei provvedimenti presi dai proprietari delle piantagioni per mantenere l'ordine. In particolare, le cospirazioni o le effettive ribellioni costituivano spesso l'occasione per legiferare contro tutte le popolazioni razzialmente classificabili come non bianche. Dalla fine del Seicento, nelle colonie inglesi furono così emanate diverse leggi su base razziale che spinsero verso una polarizzazione del conflitto non più solo intorno alla dicotomia libero/schiavo ma anche a quella bianco/non-bianco. Tra la vasta legislazione coloniale che contribuì a produrre e rafforzare le gerarchie razziali ci limitiamo a indicare due momenti di svolta. Dopo la ribellione di Bacon (1675-'76)⁶⁴, l'Assemblea della Virginia emanò una serie di leggi volte a definire la condizione dello schiavo e limitare la libertà di neri e indiani, codificate poi nel 1705 con l'*Act Concerning Servants and Slaves* che costituì la base giuridica per normare la transizione al sistema di piantagione che in quel periodo iniziava a interessare la baia del Chesapeake⁶⁵. Il caso forse più sintomatico della relazione tra le insurrezioni e le risposte legislative dei governi coloniali è però quello della ribellione di Stono.

⁶³ J.S. Scott, *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*, Diss., Durham, Duke University, 1986, pp. 59-113. Come ricorda anche Jeffrey Bolster, «i marinai di colore diventarono parte del processo per il quale i neri forgiarono un'identità razziale complessa e non omogenea» (W.J. Bolster, *Black Jacks*, cit., p. 35). Vale la pena ricordare che i marinai neri non erano presenti solo nelle attività marittime ma spesso controllavano le rotte fluviali. Per esempio, nella baia di Charleston o lungo il Mississippi, i cosiddetti *boat negroes* gestivano i collegamenti tra l'oceano e le piantagioni.

⁶⁴ P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico*, cit., pp. 142-144.

⁶⁵ L'art. IV stabiliva la condizione definitiva di proprietà mobile degli schiavi importati nella colonia dichiarando che essi potevano essere «comprati e venduti nonostante una conversione successiva al cristianesimo». L'art. VI confermava che se uno schiavo veniva portato in Inghilterra non poteva ritenersi libero. L'art. XI legava invece la razza alla schiavitù. Era vietato per ogni «uomo nero, mulatto, o indiano» di qualunque confessione religiosa acquistare un servo o schiavo bianco e coloro che già si trovavano in una relazione di dipendenza con nero o un indiano potevano considerarsi liberi. L'art. XIX vietava i matrimoni misti punendoli con sei mesi di prigione. Gli artt. XXII-XXXIII disciplinavano il problema dei fuggitivi. L'art. XXXIV garantiva ai padroni il diritto di uccidere i propri schiavi e stabiliva che ogni nero, mulatto o indiano libero o schiavo doveva essere punito con trenta frustate per ogni offesa fisica a un bianco. L'art. XXXV vietava agli schiavi il possesso di armi. L'art. XXXVI confermava l'art. IV specificando che il battesimo non liberava dalla schiavitù e che i bambini dovevano seguire lo status giuridico della madre. Prima nel 1705 erano state emanate leggi simili nel 1680, 1682, 1691. W.W. Hening (ed.), *The Statutes at Large; Being a Collection of All the Laws of Virginia from the First Session of the Legislature, in the Year 1619*, Philadelphia, Bartow, 1823, vol. 3, pp. 83, 447-463 (trad. it. parziale in G. Pecchi, *Redemption*, cit., pp. 27-28). Sulla formazione del sistema di piantagione nel Chesapeake, legata alla rivoluzione del tabacco, e nella lowcountry (South Carolina, Georgia, Florida), legata invece al riso, cfr. P. Morgan, *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998, capp. 1-4; I. Berlin, *Many Thousand Gone*, cit., pp. 109-176.

Scatenata da un gruppo di angolani il 9 settembre 1739 nei pressi di Charleston, South Carolina, la rivolta provocò una trentina di morti tra i bianchi e quarantaquattro tra gli africani. L'Assemblea della colonia reagì approvando nel 1740 l'*Act for the Better Ordering and Governing Negroes and Other Slaves*, che non si limitava a colpire gli schiavi ma disciplinava anche la condotta di tutti i «Negroes, Indians, mulattoes and mustizoes» formalmente liberi⁶⁶. Malgrado questi provvedimenti, la crescita della tratta durante la seconda metà del XVIII secolo stimolò nuove ribellioni che aumentarono i timori dell'élite coloniale. Per esempio, la rivolta di Tacky in Giamaica (1760-61), organizzata da un gruppo di schiavi coromantee, fu una delle più gravi insurrezioni nella storia delle Indie occidentali britanniche. Per riuscire a sedare la rivolta le forze inglesi dovettero ricorrere al supporto militare dei *maroons* di Scott's Hall e arruolare anche marinai, spesso riluttanti a rischiare la vita a caccia di fuggitivi e talvolta solidali con i ribelli⁶⁷. Altrettante rivolte, non meno pericolose per la tenuta dell'ordine pubblico, scoppiarono nella maggior parte delle isole dei Caraibi e nei territori continentali⁶⁸.

In questo clima d'insubordinazione gli afroamericani cercarono di trasformare il conflitto tra le tredici colonie e la madrepatria inglese in una guerra per l'abolizione

⁶⁶ L'articolo I stabiliva che tutti i neri, mulatti e indiani erano, in mancanza di prove della loro libertà, «absolute slaves», e ogni neonato delle medesime razze doveva seguire lo status giuridico della madre. Gli articoli XIV e XXIX punivano qualsiasi atto di aiuto o incoraggiamento alla fuga degli schiavi. Essi non potevano spostarsi senza un permesso scritto, riunirsi in gruppo, raccogliere cibo, possedere denaro, imparare a leggere e scrivere. L'articolo XVI disponeva inoltre la pena di morte per ogni atto di resistenza o danneggiamento delle piantagioni specificando: «if any slave, free Negro, mulattoe, Indian or mustizoe, shall willfully and maliciously set fire to, burn or destroy any sack of rice, corn or other grain, of the product, growth or manufacture of this Province, or shall willfully and maliciously set fire to, burn or destroy any tar kiln, barrels of pitch, tar turpentine or rosin, or any other the goods or commodities of the growth, produce or manufacture of this Province, or shall feloniously steal, take or carry away any slave, being the property of another, with intent to carry such slave out of this Province, or shall willfully or maliciously poison or administer any poison to any person, free man, woman, servant or slave, every such slave, free Negro, mulattoe, Indian, and mustizoe, shall suffer death as a felon» (cit. in D.J. McCord, *The Statutes at Large of South Carolina*, vol. 7, Columbia, SC, A.S. Johnston, 1840, p. 397). Cfr. P. Wood, *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, New York, W.W. Norton, 1974, p. 324. Molto particolare è invece il caso della Louisiana che, passando sotto il dominio di Spagna, Francia e Stati Uniti, presenta una sovrapposizione di diverse codificazioni giuridiche dello statuto degli schiavi. Cfr. V.V. Palmer, *Thought the Codes Darkley: Slave Law and Civil Law in Louisiana*, Clark, Lawbook, 2012.

⁶⁷ M. Craton, *Testing the Chains*, cit., pp. 125-139. Vedi anche la ricostruzione multimediale della rivolta realizzata da Vincent Brown: <http://revolt.axismaps.com/project.html>.

⁶⁸ Si verificarono complotti e tentativi di rivolta a Bermuda e Nevis nel 1761; in Suriname nel 1762 e '63 e tra il 1768 e il 1772; in Giamaica nel 1765, 1766, 1776; in Honduras nel 1765, 1768, 1773; a Grenada (1765), Monserrat (1768), St. Vincent (1769-1773), Tobago (1770, 1771, 1774), St. Croix e St. Thomas (1770), St. Kitts (1778). Gerald Horne ha recentemente interpretato la rivoluzione americana come una risposta alle ribellioni degli schiavi. Secondo questa tesi, l'élite coloniale si sarebbe separata dalla madrepatria per assicurarsi la proprietà dei propri schiavi (G. Horne, *The Counter-Revolution of 1776: Slave Resistance and the Origins of the United States of America*, New York, New York University Press, 2014).

della schiavitù schierandosi sia con i lealisti sia con i patrioti⁶⁹. In questa fase, il discorso politico nero si articola quindi attraverso un uso strumentale delle diverse culture politiche e confessioni religiose che animarono il conflitto. La rivoluzione americana è stata allo stesso tempo un movimento per l'indipendenza, una trasformazione sociale che sfociò in guerra civile e un processo di costruzione dello Stato nazionale che iniziò nel 1776 e giunse a compimento nel 1787 con la ratifica della Costituzione degli Stati Uniti d'America⁷⁰. Dal punto di vista teorico si possono distinguere quattro grandi tradizioni politiche e filosofiche che formarono il discorso della rivoluzione. Anzitutto, il costituzionalismo inglese, cioè quella tradizione giuridica e politica di equilibrio e limitazione dei poteri che concepisce la legge e la giurisprudenza come strumenti per la protezione delle libertà dei sudditi dai rischi di un possibile esercizio arbitrario o dispotico del potere regio. La seconda tradizione è quella del repubblicanesimo anglosassone, che affonda le sue radici teoriche nel pensiero di Machiavelli. Animata al suo interno dal conflitto tra le fazioni, la repubblica è concepita come l'unica forma di governo possibile per un popolo libero. Essendo sempre esposta al rischio degli attacchi esterni e della degenerazione interna in oligarchia o tirannia, essa si regge inoltre sull'agire virtuoso e responsabile del cittadino in armi. La terza influenza è quella del giusnaturalismo e del contrattualismo liberale, recepiti specialmente attraverso la filosofia politica di John Locke, utilizzata da Thomas Jefferson come impalcatura teoretica alla *Dichiarazione d'Indipendenza*. Secondo questa concezione, l'individuo è portatore di diritti naturali, e in particolare dei diritti alla vita, alla libertà e alla proprietà, protetti dallo Stato istituito attraverso il

⁶⁹ Cfr. M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., p. 51; A. Gilbert, *Black Patriots and Loyalists. Fighting for Emancipation in the War of Independence*, Chicago, University of Chicago Press, 2012. Sebbene le tredici colonie non fossero il maggiore importatore di schiavi nelle Americhe, nel 1770 la popolazione schiava ammontava a circa 469'000 persone e aveva quindi un certo peso demografico su un numero complessivo di abitanti che superava di poco i 2 milioni. La popolazione europea era in gran parte concentrata nelle colonie del Nord dove gli schiavi non superavano il 12% (New York) ed erano appena tra il 2 e il 3% in Connecticut, New Hampshire e Massachusetts. Nelle colonie del basso Sud (Carolina del Sud, Georgia, Florida dell'Est), i neri erano invece la maggioranza (58%) e in quelle dell'alto Sud (Maryland, Delaware, Virginia, Carolina del Nord) erano il 37%. Cfr. I. Berlin, *Many Thousand Gone*, cit., pp. 369-371.

⁷⁰ A. Testi, *La formazione degli Stati Uniti*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 57-59. Sulla nascita degli USA come Stato moderno e quindi contro la tesi dell'eccezionalismo cfr. M. Battistini, *Una Rivoluzione per lo Stato. Thomas Paine e la Rivoluzione americana nel Mondo Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012. In particolare, Battistini ha mostrato attraverso il pensiero politico di Paine come il problema di *state building* col quale si confrontarono i rivoluzionari subito dopo l'indipendenza non riguardava solo i profili costituzionali dello Stato ma anche la struttura fiscale e amministrativa della federazione. Cfr. Id., *A National Blessing: debito e credito pubblico nella fondazione atlantica degli Stati Uniti d'America*, in «Scienza&Politica», vol. XXV, n. 48, 2013, pp. 13-31.

patto. Nei casi eccezionali in cui il corpo legislativo disattende sistematicamente il proprio mandato usurpando i diritti naturali, il popolo può riprendersi la propria libertà originaria attraverso l'«appello al cielo» e istituire così un nuovo legislativo. La quarta corrente viene infine dall'Illuminismo scozzese, che influenzò il discorso rivoluzionario soprattutto attraverso il pensiero politico di Thomas Paine. In *Common Sense* (1776), sulla scia della critica dei maggiori esponenti dell'Illuminismo scozzese – in particolare Hume, Smith e Ferguson – al razionalismo politico, Paine propose una fondazione non contrattualistica dell'ordine politico secondo cui i cittadini non alienano interamente la loro sovranità attraverso il contratto ma delegano al governo, concepito come «male necessario», il compito di amministrare la società civile, capace di progredire autonomamente attraverso il commercio e sorta dall'unione spontanea tra gli uomini naturalmente animati dalla socievolezza e dalla «simpatia»⁷¹. Attraverso queste vie, il discorso rivoluzionario trovò la sua radicalità con la *Dichiarazione d'indipendenza*, dove l'unità politica non si voleva più fondata sull'artificio del contratto ma sull'immagine – sempre di derivazione lockeana – dell'*allegiance*, meno vincolante sul piano dell'obbedienza alle istituzioni. La relazione tra governanti e governati veniva così concepita come un rapporto fiduciario che poteva essere teoricamente sciolto in ogni momento, anche individualmente. Questo passaggio fu possibile anche grazie all'assunzione di una «prospettiva coloniale», storicamente inaugurata il 16 dicembre del 1773 col Boston Tea Party, secondo cui i coloni iniziarono a non rivendicare più le proprie libertà costituzionali e, inventandosi americani, declinarono il diritto di resistenza lockeano come

⁷¹ Sulle diverse correnti teoriche della rivoluzione americana cfr. B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012. Sul costituzionalismo in America cfr. N. Matteucci, *La Rivoluzione Americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1987; J.P. Greene, *The Constitutional Origins of the American Revolution*, New York, Cambridge University Press, 2010. Per una contestualizzazione del costituzionalismo nella storia del pensiero politico moderno cfr. anche M. Fioravanti, *Costituzione*, cit., pp. 85-98; A. De Benedictis, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2001, pp. 341-48, 374-79. Sulla ricezione del repubblicanesimo in America cfr. il classico di J.G.A. Pocock, *Il momento machiavellico* (1975), vol. II, Bologna, Il Mulino, 1980. Sulla critica di Hume al razionalismo politico, che anima gran parte dell'Illuminismo scozzese, cfr. L. Cobbe, *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata, EUM, 2014, cap. II. Su Paine cfr. M. Battistini, *Una rivoluzione per lo Stato*, cit. La ricezione americana dell'Illuminismo scozzese passa anche attraverso la filosofia del «senso comune» di Thomas Reid, secondo la quale gli uomini sono in grado di comprendere immediatamente la verità attraverso l'esperienza empirica e sono dotati di un senso morale innato. Diffusa sempre da Paine, questa concezione è richiamata nella *Dichiarazione d'indipendenza* nel celebre passo sulle verità *self-evident*. Cfr. T. Bonazzi, *Introduzione a La Dichiarazione d'indipendenza*, cit., p. 18.

«defezione» o «separazione»⁷². Infatti, la riappropriazione della libertà originaria avvenne tramite la «dissoluzione» dei legami con la madrepatria. Ciò si diede inoltre attraverso un recupero della teologia politica puritana dei padri pellegrini fondata su una rilettura del Libro dell'Esodo secondo cui l'America era la Terra promessa in cui il popolo eletto, legato da un patto con Dio, avrebbe trovato la libertà. Questa matrice religiosa della rivoluzione fu favorita inoltre dal cosiddetto Grande Risveglio (ca.1730-1759), ossia l'insieme dei diversi movimenti evangelici che miravano a risvegliare la fede dei ceti popolari e che contribuirono alla diffusione del puritanesimo anche tra gli afroamericani⁷³.

2.1. *Petizioni*

Le petizioni inviate dagli schiavi e dai neri liberi agli organi legislativi ed esecutivi del New England sono una fonte particolarmente produttiva per analizzare l'appropriazione afroamericana del discorso politico della rivoluzione. Appellandosi ai rappresentanti dell'autorità regia o facendo leva sul conflitto innescato dai patrioti bianchi, questi documenti tendevano ad avanzare richieste di *abolizione immediata*, mentre molti anglo-americani contrari alla schiavitù proponevano spesso soluzioni graduali volte a risolvere quello che ai loro occhi era prima di tutto un problema morale o economico. Inoltre, come ha osservato Manisha Sinha, ricorrendo al linguaggio della rivoluzione per attaccare la schiavitù, le petizioni «invertivano il

⁷² I coloni radicalizzarono le loro rivendicazioni quando decisero di passare dalla condizione di colonizzatori a quella di colonizzati. Questo passaggio iniziò simbolicamente con la scelta degli autori del Boston Tea Party di compiere l'azione contro la Compagnia delle Indie Orientali travestiti da indiani Mohwak. L'assunzione di un'identità indigena fittizia stabilì un rapporto d'inimicizia definitivo con la madrepatria. Cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 70-71.

⁷³ Il termine indica diversi movimenti religiosi evangelici che interessarono l'Atlantico anglofono a metà Settecento. Iniziato in Inghilterra con il movimento metodista di John Wesley, il *revival* si estese ad altre Chiese evangeliche (congregazionalisti, battisti). Le caratteristiche principali erano la critica alle Chiese istituzionalizzate, la predicazione itinerante e l'organizzazione di *meetings* all'aperto, la diffusione di opuscoli e libri devozionali, l'insistenza sul tema della penitenza e sugli aspetti emozionali della conversione, l'importanza dell'educazione e della riforma morale dei poveri. Cfr. E. Campi, *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI e XVIII)* in G. Filoramo, D. Menozzi (a c. di), *Storia del cristianesimo. L'età moderna*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 123-138. Il Grande Risveglio toccò soprattutto gli afroamericani delle colonie del Nord, dove si concentrò la maggiore attività delle due figure chiave del movimento, il congregazionalista Jonathan Edwards (1703-1758) e il metodista George Whitefield (1714-1770), ma venne diffuso anche al Sud con le missioni di predicazione di Whitefield in South Carolina. Precisiamo che pur essendo moralmente contrario alla schiavitù, Whitefield non era abolizionista e riteneva la schiavitù giustificabile se funzionale all'evangelizzazione degli africani. Cfr. M. Sobel, *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Westport, Greenwood, 1979; A.D. Callahan, *The Talking Book: African Americans and the Bible*, New Haven, Yale University Press, 2006, pp. 2-4.

simbolismo della rivoluzione americana» rappresentando i patrioti come gli «oppressori» e le loro idee come «vuota retorica»⁷⁴. Non si tratta quindi tanto di un'adozione passiva del discorso rivoluzionario quanto di un'appropriazione sovversiva. Più precisamente, le petizioni comunicano una critica implicita del contrattualismo liberale. Pur utilizzando lo stesso lessico politico dei rivoluzionari, gli autori di questi documenti sottolineano costantemente la parzialità dell'apparente universalismo veicolato dal discorso sui diritti naturali e del concetto di libertà fondato sulla proprietà privata.

Prima di affrontare il contenuto teorico delle petizioni è utile discuterne lo sviluppo storico, a cui corrisponde anche un mutamento nello stile e nel lessico. Si possono distinguere due fasi, che seguono il corso della rivoluzione. Le prime petizioni scritte tra il 1773 e il 1775 cercavano d'inserirsi nella controversia costituzionale sulla legittimità delle imposizioni fiscali decise dal Parlamento di Londra e avanzavano richieste di emancipazione limitate alle comunità nere delle singole colonie. La svolta rivoluzionaria (1775-1776) determinò una discontinuità anche nel discorso afroamericano. In particolare, la *Dichiarazione d'indipendenza* diventò lo strumento principale per argomentare la richiesta di abolizione e la critica iniziò così a far leva sui fondamenti teorici della nuova repubblica. Alla radicalizzazione del conflitto corrisponde quindi anche una radicalizzazione del discorso afroamericano: dai toni sobri dei primi documenti si passa a una protesta sempre più esplicita contro l'usurpazione del diritto naturale alla libertà. Inoltre, è importante precisare che alcune petizioni erano pensate per essere stampate e lette in pubblico. Si tratta quindi in alcuni casi di veri e propri manifesti politici concepiti per diffondere il progetto abolizionista, oltre che per orientare le decisioni dei legislatori. Esse possono essere così interpretate come la prima forma della pamphlettistica di protesta che si svilupperà come tale solo dopo la rivoluzione con la nascita delle organizzazioni afroamericane negli Stati del Nord⁷⁵.

Il 6 gennaio 1773 veniva inviata al governatore della baia del Massachusetts Thomas Hutchinson e ai membri dell'Assemblea coloniale la prima petizione a nome

⁷⁴ M. Sinha, *To "Cast Just Obliquely on Oppressors": Black Radicalism in the Age of Revolution*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 64, n. 1, Gennaio 2007, pp. 149-160; cfr. T.J. Davis, *Emancipation Rhetoric, Natural Rights, and Revolutionary New England: A Note on Four Black Petitions in Massachusetts, 1773-1777*, in «The New England Quarterly», vol. 62, n. 2, June 1989, pp. 248-263.

⁷⁵ R. Newman, P. Rael, P. Lapsansky, *Introduction: The Theme of Our Contemplation*, in Id. (eds.), *Pamphlets of Protest: an anthology of early African-American Protest Literature, 1790-1860*, New York, Routledge, 2001, pp. 1-27.

di «many slaves, living in the Town of Boston, and other Towns in the Province», firmata semplicemente a nome di «Felix»⁷⁶. L'autore era probabilmente Felix Holbrook (ca.1743-ca.1794), nato in Africa e venduto a Boston intorno al 1750 per lavorare come domestico presso la famiglia Holbrook⁷⁷. Egli non chiedeva un provvedimento di emancipazione immediata ma si limitava a sottoporre al governatore la questione della schiavitù sollecitandolo a prendere in considerazione l'«unhappy state and condition» degli schiavi della colonia. Il linguaggio presenta i toni della supplica e i diritti dei padroni non erano messi direttamente in discussione. Tuttavia, questo stile sobrio, che caratterizza altre petizioni, può essere interpretato come una strategia retorica di apparente sottomissione pensata in funzione del referente istituzionale. Infatti, nello stesso momento in cui l'autore prometteva che gli schiavi sarebbero rimasti «obedient to our Masters», egli ammoniva il governatore sostenendo che i «neri» erano dotati di ogni virtù morale «except Patience». Il testo era quindi introdotto da un appello alla misericordia cristiana, che secondo Felix univa le «moltitudini» poste su entrambe le sponde dell'Atlantico. Tale invito era argomentato con un implicito riferimento alla decisione presa nel 1772 dal giudice a capo della magistratura d'Inghilterra Lord William Murray, conte di Mansfield, che avrebbe determinato la storia dell'abolizionismo inglese:

We desire to bless God, who loves Mankind, who sent his Son to die for their Salvation, and who is no respecter of Persons; that he hath lately put it into the Hearts of Multitudes on *both Sides of the Water*, to bear our Burthens, some of whom are *Men of great Note and Influence*; who have pleaded our Cause with Arguments which we hope will have their weight with this Honorable Court⁷⁸.

Gli uomini di «grande influenza» a cui il governatore Hutchinson non poteva non prestare ascolto erano infatti con molta probabilità Lord Mansfield e il noto avvocato abolizionista Granville Sharp, che si erano occupati del caso *Somerset vs. Steuart*.

⁷⁶ «Felix» *Slave Petition for Freedom* (6 gennaio 1773), in W. Holton (ed.), *Black Americans in the Revolutionary Era. A Brief History with Documents*, Boston, Bedford, 2009, pp. 42-43. La petizione conobbe subito una diffusione pubblica poiché fu richiamata in una lettera anonima uscita sulla «Massachusetts Spy» il 28 gennaio 1773. Sia la petizione sia la lettera furono poi ripubblicate in *The Appendix: or, Some Observations on the Expediency of the Petition of the Africans. Living in Boston, etc. Lately Presented to the General Assembly of This Province; to Which Is Annexed, the Petition Referred to; Likewise, Thought on Slavery; with a Useful Extract from the Massachusetts Spy, of January 28, 1773, by Way Address to the Members of the Assembly, by a Lover of Constitutional Liberty*, Boston, N.E., print. by E. Russell, 1773, pp. 9-11.

⁷⁷ All'inizio della guerra, dopo la morte del padrone, la vedova Abiah Holbrook liberò Felix, il quale si spostò a Providence per arruolarsi nel reggimento del Rhode Island. Fondò in seguito la Providence African Union Society per organizzare l'emigrazione degli ex-schiavi verso la Sierra Leone. Il progetto tuttavia fallì in breve. Cfr. R.M. Miller, J.D. Smith (eds.), *Dictionary of African-American Slavery*, Westpoint, Greenwood Publishing, 1997, pp. 336-337.

⁷⁸ «Felix» *Slave Petition*, cit., p. 42.

Giunto in Inghilterra per conto del padrone Steuart, lo schiavo James Somerset si era rifiutato di tornare in Giamaica. Collaborando anche con Olaudah Equiano, di cui si tratterà più diffusamente in seguito, Sharp aveva preso le difese di Somerset e, appoggiandosi alla tradizione giuridica inglese sull'*habeas corpus*, era riuscito a ottenere una sentenza costitutiva di giurisprudenza che favoriva la dottrina del *free soil*. Non essendoci nel Regno Unito leggi positive a sostegno della schiavitù oltre al diritto di proprietà, il giudice Mansfield aveva infatti deciso che ogni schiavo che avesse toccato il suolo inglese non poteva più essere obbligato ad abbandonare il paese contro la sua volontà. La sentenza non aboliva la schiavitù ma la notizia fu enfatizzata e diffusa anche oltreoceano diventando uno degli argomenti principali della propaganda abolizionista⁷⁹.

Il 20 aprile dello stesso anno Felix Holbrook tornava a far sentire la sua voce inviando una nuova petizione all'Assemblea del Massachusetts, questa volta sotto forma di lettera e firmata anche da altri tre schiavi: Peter Bestes, Sambo Freeman e Chester Joie. Emergono qui alcuni elementi di novità rispetto alla petizione precedente. Lo stile è più incisivo e le critiche all'élite coloniale sono velate da un tono quasi sarcastico. I firmatari non si qualificano più solo come «negroes» ma come «Africans» e la richiesta di emancipazione è posta direttamente, senza avanzare più rassicurazioni circa l'obbedienza degli schiavi, ma sempre nell'ottica di un raggiungimento «peaceable and lawful» della libertà. Infine, è avanzato un tema che sarebbe poi diventato centrale nella politica afroamericana: l'emigrazione in Africa. Non essendo più indirizzata all'autorità inglese rappresentata da Hutchinson bensì all'élite coloniale, la petizione è aperta da una provocazione giocata sul significato del termine 'schiavitù': «Sir, the efforts made by the legislative of this province in their last sessions to *free themselves from slavery*, gave us, who are in that deplorable state,

⁷⁹ Cfr. C.L. Brown, *Moral Capital*, cit., pp. 96-97. Al di là della vicenda personale di Somerset, il caso fu l'occasione per una battaglia legale e politica che interessava la giurisprudenza inglese non solo per la questione della schiavitù. Come ricorda Brown, «to permit slavery was to make colonial laws the law of England, to allow the incivilities of the unrefined provincial world to become customary at home, and to make England, as Sharp put it, “as base, wicked and Tyrannical as our colonies”» (*Ibidem*). Sharp era noto già da qualche tempo negli ambienti abolizionisti per la pubblicazione di *A Representation of the Injustice and Dangerous Tendency of Tolerating Slavery; Or, Of Admitting the Least Claim of Private Property in the Persons of Men, in England* (London, 1769) in cui aveva cercato di dimostrare l'incompatibilità tra le leggi inglesi e la proprietà di esseri umani avvalendosi anche del noto *Commentaries of the English Laws* (1765) di William Blackston. Inoltre, sempre appellandosi al principio dell'*habeas corpus*, Sharp era riuscito a ottenere la libertà per Jonathan Strong, uno schiavo di Barbados malmenato dal padrone e abbandonato in pessime condizioni per le strade di Londra.

a high degree of satisfaction»⁸⁰. Il discorso dei coloni contro la ‘tirannia’ del Parlamento era continuamente argomentato tramite la metafora della schiavitù⁸¹. L’imposizione delle tasse era giudicata come una misura intollerabile, espressione di un potere dispotico che intendeva ridurre i sudditi dell’Impero a ‘schiavi’ usurpando i diritti naturali, la costituzione inglese e le *Charters* che concedevano autonomia legislativa alle colonie. Proprio durante la sessione dell’Assemblea del Massachusetts a cui la petizione faceva riferimento (6 gennaio-6 marzo 1773), John Adams aveva pronunciato un’arringa contro il governatore Hutchinson al fine di sostenere la superiorità delle prerogative stabilite dalla *Charter* della colonia sugli atti del Parlamento dichiarando che «any People who are subject to the unlimited Power of another, must be in a State of abject Slavery»⁸². La qualificazione del conflitto con gli inglesi nei termini di una lotta contro la schiavitù era già stata avanzata il 3 dicembre 1772 in un’orazione del reverendo battista di Boston John Allen, e sarebbe in seguito diventata celebre soprattutto col discorso di Patrick Henry, rilasciato a Richmond, Virginia, il 23 marzo 1775, nel quale pronunciò la nota frase «give me liberty or give me death» tramandata poi nella mitologia della rivoluzione americana⁸³. Il tono sarcastico col quale gli autori della petizione avevano ricordato il dibattito tra Adams

⁸⁰ Peter Bestes and other Massachussets Slaves Petition for freedom (20 aprile 1773), in W. Holton (ed. by), *Black Americans*, cit., p. 46.

⁸¹ E. Foner, *Storia della libertà americana* (1998), Roma, Donzelli, 2000, pp. 50 e sgg.

⁸² *Reply of the House to Hutchinson’s First Message* (January 26, 1773), in Adams Family Papers, Massachusetts Historical Society: <https://www.masshist.org/publications/apde2/view?id=ADMS-06-01-02-0097-0002>. Il discorso di Adams proseguiva come segue: «It was easily and plainly foreseen that the Right of Representation in the English Parliament could not be exercised by the People of this Colony. It would be impracticable, if consistent with the English Constitution. And for this Reason, that this Colony might have and enjoy all the Liberties and Immunities of free and natural Subjects within the Realm as stipulated in the Charter it was necessary, and a Legislative was accordingly constituted within the Colony [...] not repugnant to the Laws of England, or, as nearly as conveniently might be, agreeable to the fundamental Laws of the English Constitution» (*Ibidem*).

⁸³ Il tema emerge in una copiosa pamphlettistica. Ad esempio, John Dickinson sosteneva già nel 1768 che «Those who are taxed without their own consent, expressed by themselves or their representatives, are slaves» (J. Dickinson, *Letters from a Farmer in Pennsylvania to the Inhabitants of the British Colonies*, Philadelphia, 1768, ora in Id., *Empire and Nation*, ed by E. McDonald, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, p. 45). Il discorso di John Allen divenne invece uno dei pamphlet più noti della rivoluzione. Rivolgendosi al conte di Dartmouth, segretario di Stato per le colonie dal 1772 al 1775, Allen sosteneva: «suppose my Lord, that this should be the bloody intent of the ministry, to make the Americans subject to their slavery, then let blood for blood, life for life, and death for death decide the contention. [...] the Americans will not submit to be Slaves» (J. Allen, *An Oration upon the Beauties of Liberty; Or, The Essential Rights of the Americans; delivered in the Second Baptist Church, Boston, Dec. 3d, 1772*, Boston, 1773). Del discorso di Patrick Henry cfr. invece i seguenti passaggi: «the question before the House is one of awful moment to this country [...] I consider it as nothing less than a question of freedom or slavery [...] Is life so dear, or peace so sweet, as to be purchased at the price of the chains and slavery? [...] give me liberty or give me death!» (P. Henry, *Speech in the Virginia Convention* (23 marzo 1774), in T. Widmer (ed.), *American Speeches: Political Oratory from the Revolution to the Civil War*, New York, The Library of America, 2006).

e Hutchinson enfatizzava invece la distanza tra quell'accezione di schiavitù e la concreta condizione di dominio vissuta dagli afroamericani. La provocazione era quindi rilanciata su un altro tema che, con ogni probabilità, doveva urtare la sensibilità dei coloni. Essi venivano giudicati più illiberali degli spagnoli; emblema del 'dispotismo' della Chiesa cattolica e, insieme ai francesi, nemici storici dell'Impero inglese nelle guerre per il controllo dell'Atlantico:

Even the *Spaniards*, who have not those sublime ideas of freedom that English men have, are conscious that they have no right to all the services of their fellow-men, we mean the Africans, whom they have purchased with their money; therefore they allow them on day in a week to work for themselves, to enable them to earn money to purchase the residue of their time⁸⁴.

In ragione di queste considerazioni era quindi chiesto «that ample relief which, as men, we have a *natural right* to» e veniva dichiarato che, se emancipati, gli schiavi si sarebbero imbarcati in un tempo ragionevolmente breve «to some part of the coast of Africa, where we propose a settlement»⁸⁵. Era così avanzato un progetto che, come si vedrà, sarà continuamente ripreso nel corso del secolo successivo tanto dagli afroamericani quanto dai bianchi anche se per finalità opposte: l'emigrazione volontaria e il ritorno alla terra d'origine per i primi, la deportazione di un soggetto considerato estraneo all'America e incapace di autogovernarsi per i secondi.

Con l'aggravarsi della crisi dopo il Boston Tea Party, nella primavera del 1774 venivano inviate due nuove petizioni al generale Thomas Gage, giunto nel mese di maggio per sostituire Hutchinson alla carica di governatore e per far rispettare i *Coercive Acts* che avrebbero portato allo scoppio del conflitto. L'attenzione era quindi nuovamente rivolta alle autorità britanniche. Probabilmente intenzionati a sfruttare l'acutizzarsi della crisi schierandosi col nuovo governatore, alcuni schiavi di Boston chiedevano un atto legislativo che permettesse loro di «obtain our Natural right, our freedoms and our children be set at liberty»⁸⁶. Tuttavia, la svolta politica e

⁸⁴ *Peter Bestes and other Massachusetts Slaves Petition*, cit., p. 46. Come si vedrà, l'accusa agli anglo-americani d'imporre un regime di schiavitù più crudele di quello presente nelle colonie spagnole e portoghesi è un tratto tipico della retorica dell'abolizionismo nero statunitense. Ricordiamo che quest'accusa si situa a dieci anni dalla firma dei Trattati di Parigi (1763) che avevano stabilito la cessione della Florida spagnola alla Gran Bretagna.

⁸⁵ *Ibidem*. Segnaliamo un'altra petizione rimasta in forma manoscritta e incompleta, molto simile a quest'ultima: *Petition for Freedom to Massachusetts Governor Thomas Hutchinson, His Majesty's Council, and the House of Representatives*, June 1773, Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society: http://www.masshist.org/database/viewer.php?item_id=558.

⁸⁶ *Petition for freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, His Majesty's Council, and the House of Representatives*, 25 May 1774, Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society, ora in: <https://www.masshist.org/endofslavery/index.php>. La lingua di questo documento è un inglese impuro, più vicino alle forme orali. Si notano molti vocaboli tipici del *pidgin* parlato negli ambienti

militare iniziata il 6 luglio 1775 con la *Dichiarazione sulle cause e sulla necessità di prendere le armi* conferì una rilevanza strategica al problema della schiavitù riorientando anche la prassi e il discorso afroamericani. Già durante la primavera del 1775, le piantagioni furono colpite da numerose rivolte, disordini e fughe⁸⁷, mentre a Filadelfia era stata fondata per iniziativa della comunità quacchera la prima associazione abolizionista della storia, la Pennsylvania Society for Promoting the Abolition of Slavery and the Relief of Free Negroes Unlawfully Held in Bondage. Assicurarsi l'obbedienza e la fedeltà degli schiavi poteva quindi determinare l'esito della guerra, specialmente dopo che il governatore della Virginia John Murray, conte di Dunmore, aveva promesso la libertà a chi si fosse arruolato nell'esercito britannico emettendo un proclama di emancipazione nel dicembre 1775 (datato però al 7 novembre), noto come *Dunmore's Proclamation*, e creando l'*Ethiopian regiment*⁸⁸. Espandendosi attraverso i canali di comunicazione marittima in tutto l'Atlantico del Nord, le ribellioni e l'ipotesi dell'abolizione assunsero una dimensione militare e politica che andava ben oltre i confini delle tredici colonie, creando tra gli schiavi una «cultura dell'aspettativa», una tensione perenne circa l'imminente disfatta della schiavitù che, come ha dimostrato Julius Scott, si diffuse soprattutto nei Caraibi⁸⁹.

popolari come «lebet» [liberty] e «peple» [people]. La petizione inviata il mese successivo sempre a Gage avanzava analoghi argomenti. In particolare, in questa petizione emerge una certa consapevolezza dell'urgenza del momento. Infatti, non si chiedeva solo un provvedimento di emancipazione ma anche una misura che vietasse il trasferimento forzato di schiavi in un'altra colonia: «at the same time Prohibiting any being sent out of the Province, previous to the said acts taking place; or, at least to declare, that there is no Law whatever for keeping us in Bondage» (*Petition for freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, His Majesty's Council, and the House of Representatives, June 1774*, Jeremy Belknap Papers, cit., p. 3). Gli autori coglievano così una pratica comune nei momenti di crisi del sistema schiavistico. In particolare negli Stati Uniti, al fine di recuperare l'investimento molti padroni del Nord riuscirono a rivendere i loro schiavi nel Sud poco prima dell'approvazione dei decreti d'emancipazione negli Stati settentrionali. Lo stesso avvenne negli anni della Guerra civile quando alcuni padroni riuscirono a rivendere schiavi a Cuba prima del 1865.

⁸⁷ Sono state stimate tra le 30'000 e le 50'000 fughe dalle piantagioni durante la rivoluzione, tendenzialmente indirizzate verso le zone controllate dagli inglesi (cfr. A. Gilbert, *Black Patriots and Loyalist*, cit., pp. IX-XII). Le ribellioni scoppiarono a Perth Amboy, New Jersey, nel 1772, a Saint Andrew's Parish, South Carolina e a Boston nel 1774; nell'Ulster County, New York, nel Dorschester County, Maryland, a Norfolk, Virginia, a Charleston, South Carolina e nella regione del fiume Tar, North Carolina, nel 1775, ad Alexandria, Virginia nel 1776. Uno dei tentativi più noti di rivolta stroncata sul nascere è invece quello di Thomas Jeremiah, un *boat negro* che lavorava sui fiumi della baia di Charleston e che venne impiccato con l'accusa di cospirazione. Cfr. J.W. Harris, *The Hanging of Thomas Jeremiah. A Free Black Man's Encounter with Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009; W.R. Ryan, *The World of Thomas Jeremiah: Charles Town on the Eve of the American Revolution*, New York, Oxford University Press, 2010.

⁸⁸ P.D. Morgan, A.J. O'Shaughnessy, *Arming Slaves in the American Revolution*, in C.L. Brown, P.D. Morgan (eds), *Arming Slaves*, cit., pp. 180-208; W. Holton, *Forced Founders: Indians, Debtors, Slaves, and the Making of the American Revolution in Virginia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999.

⁸⁹ J.S. Scott, *The Common Wind*, cit., pp. 122, 158. Cfr. D. Geggus, *Slave Rebellion During the Age of Revolution*, in W. Klooster, G. Oostindie, *Curaçao in the Age of Revolution, 1795-1800*, Leyden, Brill,

Lo schieramento degli schiavi e dei neri liberi era così determinato dal contesto e talvolta del tutto strumentale. Lo testimonia per esempio una petizione inviata il 9 ottobre 1792 alla Camera della Virginia da uno schiavo di nome Saul, di proprietà di George Kelly. Saul raccontava la sua esperienza di soldato sostenendo che non si era fatto ingannare dalla «British Proclamation» emanata per invitare gli schiavi «to Emancipate themselves by becoming the assassins of their owners», poiché aveva compreso che gli inglesi erano entrati in guerra «not for the Emancipation of Blacks, but for the subjugation of Whites»⁹⁰. Egli rivendicava dunque di aver combattuto su entrambi i fronti, «in the American Army, as a soldier, in the British Army, as a spy», e chiedeva che il suo sacrificio venisse ricompensato con la libertà. Saul sperava infatti che «the Legislators of a *Republick* will take his case in consideration and not suffer him any longer to remain a *transferable property*»⁹¹. La richiesta di emancipazione era così presentata in modo tale da enfatizzare la distanza tra la sua condizione di «proprietà trasferibile» e la nuova repubblica per la quale diceva di aver combattuto, teoricamente formata solo da cittadini liberi.

La rottura rivoluzionaria determinò così una svolta anche nel discorso politico afroamericano. Come si è accennato, se le petizioni precedenti si muovevano ancora all'interno della controversia costituzionale, appellandosi indirettamente anche all'autorità di Giorgio III, il «regicidio simbolico» prodotto dalla *Dichiarazione d'indipendenza* sancì l'invenzione di una nuova libertà 'americana' che fu rivendicata anche dai neri. Infatti, sebbene la *Dichiarazione* sia stata scritta dal padrone di schiavi Thomas Jefferson, la sua proiezione *universalistica* l'ha resa uno dei principali strumenti teorici di tutta la tradizione politica afroamericana⁹². Lo slittamento verso

2011, pp. 23-56. Il primo effetto di questa circolazione atlantica della paura delle ribellioni è la cospirazione scoperta nel luglio 1776 nella Hanover Parish in Giamaica, che portò all'esecuzione di trenta schiavi. Cfr. R. Sheridan, *The Jamaican Slave Insurrection Scare of 1776 and the American Revolution*, in L. Dubois, J.S. Scott (eds.), *Origins of the Black Atlantic*, New York, Routledge, 2009, pp. 26-46.

⁹⁰ *Petition of Saul*, Norfolk County, 9 October 1792, p. 1, in Legislative Petitions of the General Assembly 1776-1865, Library of Virginia, Digital Coll., <http://www.virginiamemory.com/collections/>.

⁹¹ Ivi, p. 2.

⁹² Se nella lista delle accuse rivolte a Giorgio III gli indiani sono evocati come nemici interni, sollevati dagli inglesi contro gli americani, è assente qualunque riferimento agli schiavi (cfr. *La Dichiarazione d'indipendenza*, cit., p. 79). Quest'assenza è forse uno dei motivi della fortuna del documento nella cultura politica afroamericana. È noto che Jefferson avesse inserito un lungo paragrafo nella prima bozza, poi eliminato dalla versione definitiva approvata dal Congresso, in cui gli inglesi erano accusati di aver introdotto la schiavitù in America e d'incitare gli schiavi a prendere le armi contro i patrioti: «He has waged cruel war against human nature itself, violating it's most sacred rights of life and liberty in the persons of a *distant people* who never offended him, *captivating & carrying them into slavery* in another hemisphere, or to incur miserable death in their transportation thither. This piratical warfare, the opprobrium of Infidel powers, is the warfare of the Christian king of Great Britain. Determined to

un nuovo discorso politico che non si voleva più in continuità con la costituzione inglese ma che *dichiarava* la «separazione» degli ‘americani’ dalla patria originaria si doveva anche alla pubblicazione del pamphlet di Thomas Paine, *Common Sense*, il 9 gennaio 1776, che conobbe una straordinaria diffusione diventando noto anche tra i neri e specialmente negli ambienti marinari⁹³. Oltre a fornire le basi teoriche per una concezione non contrattualistica dell’unità politica, Paine contribuì anche a fondare il mito dell’America come terra della libertà e «asilo per l’umanità» offrendo un ulteriore appiglio alle rivendicazioni degli afroamericani⁹⁴.

Il passaggio dagli argomenti abolizionisti delle prime petizioni al nuovo orizzonte politico aperto dalla *Dichiarazione* emerge per la prima volta nel manoscritto incompleto del reverendo congregazionalista afroamericano Lemuel Haynes (1754-1833), intitolato *Liberty Further Extended: Or Free Thoughts on the Illegality of Slave Keeping*, composto probabilmente nell’autunno del 1776⁹⁵. Arruolatosi nel

keep open a market where Men should be bought & sold, he has prostituted his negative for suppressing every legislative attempt to prohibit or to restrain this execrable commerce. And that this assemblage of horrors might want no fact of distinguished die, he is now exciting those very people *to rise in arms among us*, and to purchase that liberty of which he has deprived them, by murdering the people on whom he also obtruded them: thus paying off former crimes committed against the liberties of one people, with crimes which he urges them to commit against the Lives of another» (T. Jefferson, *A Declaration by the Representatives of the United States of America, in General Congress Assembled [Jefferson’s Draft]*, in Id., *Declaration of Independence*, intr. by M. Hardt, New York, Verso, 2007, p. 13, corsivo mio). Alla luce di questo rimosso, la *Dichiarazione* appare pervasa dalla presenza spettrale degli schiavi, che ritorna nel pericolo delle insurrezioni interne più volte evocato. Cfr. T. Bonazzi, *Il “popolo universale” e il corso degli eventi umani. “Noi” e “l’altro” nella storia statunitense*, in Id. (a c. di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, Carocci, 2003, pp. 60-63.

⁹³ Cfr. M. Battistini, *Una rivoluzione per lo Stato*, cit., p. 65. La fortuna di Paine tra i neri si deve però soprattutto alla pubblicazione di *Rights of Man* (1791). Ad esempio, analizzando la circolazione di schiavi e marinai nel mar dei Caraibi durante la rivoluzione di Haiti, Julius Scott ha attestato l’esistenza di un nero francese arrestato nel 1793 a Spanish Town, Giamaica, che si faceva chiamare «John Paine» (J. Scott, *The Common Wind*, cit., pp. 227-232).

⁹⁴ T. Paine, *Senso Comune* (1776), in Id., *I diritti dell’uomo e altri scritti politici*, a c. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 98. Ricordiamo che Paine era favorevole all’abolizione e fu tra i sostenitori della Pennsylvania Abolition Society. Tuttavia, come per altri abolizionisti bianchi, il problema della schiavitù era visto da Paine più che altro come una minaccia alla sicurezza dei bianchi e un ostacolo allo sviluppo della società commerciale. Gli africani erano così un potenziale «nemico interno», che gli inglesi potevano scatenare contro gli americani. Cfr. T. Paine, *African Slavery in America* (8 marzo 1775), in *The Writings of Thomas Paine*, ed. by M.D. Conway, vol. I, New York, AMS Press, 1967, pp. 4-9.

⁹⁵ L. Haynes, *La libertà allargata, ovvero pensieri liberi sull’illegalità della pratica della schiavitù; in cui gli argomenti usati per la sua difesa sono pienamente confutati. Insieme con un umile discorso rivolto a chi è coinvolto in questa pratica* (1776), in *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afroamericani*, a c. di R. Laudani, Torino, La Rosa, 2007, pp. 1-16. Nato a West Hartford, Connecticut, nel 1753, da padre nero e madre bianca, Haynes è ceduto all’età di cinque mesi come servo a contratto alla famiglia Rose di Granville, Massachusetts. Di formazione autodidatta, diventa un uomo libero al raggiungimento della maggiore età, partecipa alla guerra d’indipendenza come soldato dell’esercito continentale e nel 1788 diventa ministro della Chiesa congregazionalista di Rutland, Vermont. Prosegue l’impegno abolizionista fino alla morte avvenuta a Granville nel 1833 rilasciando vari sermoni e discorsi contro la schiavitù e collaborando con attivisti bianchi e neri. Cfr. J. Saillant, *Black*

1774 in una formazione di *minutemen*, Haynes cercò di collocare la lotta per l'abolizione sul fronte dei patrioti, convinto che si potessero «estendere» a tutti gli abitanti dei nuovi Stati gli inalienabili diritti «alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità», che lo stesso manoscritto cita in esergo. Il testo era stato concepito come un trattato politico ma presenta ancora lo stile della petizione. I referenti principali, infatti, erano i rivoluzionari bianchi e non gli afroamericani. Alla fine del documento, l'autore si rivolgeva così direttamente ai patrioti citando un passo del Libro di Isaia come ammonimento: «è strano che manchiate dello stimolo di esprimere ulteriormente un così nobile spirito. Alcuni gentiluomini hanno deciso di combattere in modo coerente: *hanno lasciato liberi gli oppressi*»⁹⁶. Il linguaggio del manoscritto è quindi una fusione tra il modello del sermone puritano e quello dell'arringa giudiziaria che caratterizza la *Dichiarazione*. In particolare, essendo calvinista, Haynes descrive la schiavitù come una manifestazione del peccato originale, dell'inclinazione degli esseri umani a «stimolare la loro carnale avarizia e mantenere gli uomini nella superbia, nel lusso e nell'ozio», da cui solo i predestinati si sarebbero salvati⁹⁷. L'argomentazione è dunque scandita da costanti ammonimenti dato che, secondo Haynes, il grido di vendetta degli schiavi non sarebbe rimasto inascoltato da Dio: «Oh, tu che sei ebbro di sangue umano! Anche se riuscirai a vivere impunito, Dio ascolterà le grida di quel sangue innocente che, come il sangue di Abele, dal mare e dal suolo tuona contro di te: “vendetta! vendetta!”»⁹⁸. Eppure, quella pratica poteva essere contrastata anche politicamente, in virtù del fatto che era sostenuta da leggi ingiuste e che gli uomini, pur essendo peccatori, erano stati dotati «di un intelletto capace di ragionamento»⁹⁹. Da un lato, egli intendeva convincere i

Puritan, Black Republican: The Life and Thought of Lemuel Haynes, 1753–1833, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 1-7. Pur non essendo mai stato pubblicato il manoscritto non deve essere considerato un documento privato perché aveva conosciuto una certa circolazione tra i conoscenti di Haynes e le persone che frequentavano la sua chiesa (Ivi, p. 15).

⁹⁶ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., p. 16. La citazione è da Is, 58, 6: «and to let the oppressed go free, and that ye break every yoke?». I passi biblici citati da Haynes vengono probabilmente dalla *King James's Version* (commissionata da Giacomo I e pubblicata nel 1611, riedita dall'Università di Oxford nel 1769), la traduzione più diffusa nelle chiese protestanti americane alla fine del Settecento. Per staccarsi dalla versione inglese, il Congresso commissionò nel 1782 una nuova edizione 'americana' tradotta e pubblicata dall'editore di Filadelfia Robert Aitken (*The Holy Bible as Printed by Robert Aitken and Approved & Recommended by the Congress of the United States of America in 1782*, New York, Arno Press, 1968).

⁹⁷ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., pp. 2, 13. Cfr. anche «sebbene esistano dei modi prescritti con cui l'uomo può riabilitarsi al favore di Dio, questi costumi corrotti possono essere estirpati solo quando il soggetto del rinnovamento che aspira alla perfezione piomba in uno stato di esistenza immortale» (Ivi, p. 1).

⁹⁸ Ivi, p. 7.

⁹⁹ Ivi, p. 2.

suoi commilitoni bianchi a porre il tema dell'abolizione al centro della lotta per l'indipendenza facendo leva sul significato potenzialmente universale dei diritti naturali e sull'universalismo cristiano. Dall'altro, col manoscritto di Haynes la critica alla schiavitù iniziò a essere posta anche come un giudizio sull'incoerenza della nuova nazione americana, che si voleva libera, cristiana e scelta da Dio¹⁰⁰.

Anzitutto, egli riprende la *Dichiarazione* per sostenere che il «mostro» della «tirannide» non si annidava solamente sull'altra sponda dell'Atlantico, come volevano i coloni, ma era «dentro di noi»¹⁰¹. Infatti, se era qualificabile come tirannico ogni potere che violava il diritto alla libertà di ogni uomo stabilito dal «Supremo Legislatore», allora la schiavitù doveva essere considerata come il vero potere «irragionevole e tirannico» che affliggeva le colonie¹⁰². Perciò, la battaglia dei patrioti doveva essere condotta anche all'«interno», contro l'oppressione subita dagli «africani»: «un'oppressione molto più grande di quella che gli inglesi [cioè per Haynes i patrioti] sembrano respingere così duramente»¹⁰³. Unendo le tradizionali tesi monarcomache sulla resistenza al tiranno agli argomenti della *Dichiarazione*, l'autore sosteneva quindi che «ogni atto approvato in una Corte Terrena che deroghi da quegli editti che sono stati approvati dalla Corte del Cielo» doveva considerarsi «nullo» e, allo stesso tempo, era un dovere mettere «in discussione» tutte le leggi che non promuovevano «l'interesse commerciale reciproco» e non favorivano la «regolazione della nostra condotta morale»¹⁰⁴. Questa concezione del governo era quindi veicolata attraverso una teologia politica secondo cui la disobbedienza a un potere ingiusto era legittima nella misura in cui esprimeva l'obbedienza a un ordine celeste superiore¹⁰⁵. E tuttavia, sebbene l'abolizione della schiavitù fosse presentata come un'azione volta a ristabilire l'ordine divino violato dall'avidità umana, Haynes lasciava intendere che l'esperimento politico americano, se correttamente orientato, avrebbe potuto inaugurare un ordine nuovo nella storia dell'umanità. Egli, infatti, concepiva il momento rivoluzionario come l'occasione in cui «inglesi» e «africani» avrebbero potuto realizzare insieme un «vero repubblicanesimo» trasformando tutti gli abitanti del nuovo spazio politico americano in cittadini uguali, dotati cioè dei medesimi diritti

¹⁰⁰ Come ha sottolineato John Saillant, «Haynes extended American republicanism by adding to it a Christian universalism as well as by noting black contributions to America and the threat slavery posed to American society» (J. Saillant, *Black Puritan, Black Republican*, cit., p. 79).

¹⁰¹ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., p. 1.

¹⁰² Ivi, p. 3.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Ivi, p. 4.

¹⁰⁵ R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 44-45.

e doveri verso l'indipendenza e la prosperità della repubblica¹⁰⁶. Era così avanzata una concezione dell'uguaglianza tra le razze che non trovava ampie condivisioni nemmeno tra gli abolizionisti bianchi a lui più vicini. Anche Samuel Hopkins (1721-1803), fondatore insieme a Jonathan Edwards della chiesa congregazionalista e della teologia detta New Divinity a cui Haynes aderiva, proponeva infatti un abolizionismo morale fondato sulla «benevolenza» e la «compassione» in cui lo schiavo occupava una posizione sostanzialmente passiva¹⁰⁷. Ma la partecipazione attiva degli africani alla rivoluzione descritta da Haynes determinava, più profondamente, una ridefinizione del significato stesso di America: gli africani non erano un corpo estraneo alla repubblica ma parte costitutiva dell'esperimento americano.

Più precisamente, l'uguaglianza era sostenuta in base all'unicità del genere umano

¹⁰⁶ L. Haynes, *The Nature and Importance of True Republicanism* (1801), in Id., *Black Preacher to White America: the Collected Writings of Lemuel Haynes, 1774-1833*, ed. by R. Newman, New York, Carlson, 1990, pp. 77-88 (si tratta di un discorso pronunciato il 4 luglio 1801 a Rutland, Vermont, per il 25esimo anniversario dell'indipendenza, e poi pubblicato come pamphlet sempre a Rutland). In quanto veretano della rivoluzione, Haynes ribadiva in quel discorso la sua fiducia nelle possibilità d'inclusione dei neri nella cittadinanza. In particolare, egli richiamava il primo articolo della Costituzione del Vermont (1777), col quale era stata abolita per la prima volta la schiavitù (Ivi, p. 80). L'articolo sanciva che «all men are born equally free and independent, and have certain natural, inherent and unalienable rights, amongst which are the enjoying and defending life and liberty; acquiring, possessing and protecting property, and pursuing and obtaining happiness and safety. Therefore, no male person, born in this country, or brought from over sea, ought to be holden by law, to serve any person, as a servant, slave or apprentice, after he arrives to the age of twenty-one Years, nor female, in like manner, after she arrives to the age of eighteen years, unless they are bound by their own consent, after they arrive to such age, or bound by law, for the payment of debts, damages, fines, costs, or the like». Come si può notare, era vietato anche l'apprendistato ma erano previste però forme di schiavitù per il riscatto dei debiti. Ciò permise l'esaurimento graduale della schiavitù nello Stato che, comunque, riguardava poche decine di persone. Secondo i registri nel 1770 c'erano solo 25 schiavi in Vermont. Il primo censimento degli abitanti degli Stati Uniti realizzato nel 1790 registrò la presenza di appena 16 schiavi non ancora emancipati (cfr. I. Berlin, *Many Thousands Gone*, cit., p. 369). Inoltre, sulla scia del pensiero repubblicano classico, Haynes costruiva l'unità dei cittadini contro la minaccia esterna delle monarchie europee, pronte a rovesciare l'esperimento americano: «Foreign powers envy our tranquility, they abhor republicanism; as by it their craft is in danger. They wish in every possible way to separate us, that we may fall an easy prey to their pride and avarice. Next to maintaining our independence, let us cultivate a laudable union among ourselves and this will render us incincible to every rival». Tutti i cittadini, bianchi e neri, dovevano quindi dimostrare il loro «true patriotism» difendendo l'indipendenza della repubblica (L. Haynes, *The Nature and Importance*, cit., pp. 84-85).

¹⁰⁷ Cfr. S. Hopkins, *A Dialogue Concerning the Slavery of the Africans; shewing it to be the duty and interest of the American States to Emancipate all their African slaves: With an address to the owners of such slaves*,..., Norwich, print. by J.P. Spooner, 1776; Id., *A Discourse Upon the Slave Trade and the History of the Africans*, Providence, John Carter, 1793. Hopkins parlava della necessità di rapportarsi agli africani con «love without dissimulation»; una formula ripresa anche da Haynes. E tuttavia non avanzava mai una vera uguaglianza tra le razze. La schiavitù per Hopkins ha inoltre un aspetto «provvidenziale» perché può essere un veicolo per l'evangelizzazione: Dio lasciava che il peccato prosperasse per fare in modo che i veri cristiani si potessero manifestare. L'abolizionismo di Hopkins resta quindi sul piano morale ed è in primo luogo un atto di coerenza del buon cristiano. In linea con le chiese del Grande Risveglio, la teologia di Hopkins metteva infatti l'accento sulla manifestazione pratica della fede più che sul confronto privato con Dio. In questo senso, la sua revisione del calvinismo si concentra spostando l'attenzione dal peccato originale ai singoli atti peccaminosi compiuti quotidianamente. Cfr. J. Saillant, *Black Puritan*, cit., pp. 92-100.

stabilita da Dio e, secondo Hayens, correttamente tradotta nell'universalismo della *Dichiarazione d'indipendenza*. Per sostenere l'illegittimità della schiavitù, egli ritornava infatti sulle Scritture attaccando uno dei principali argomenti degli schiavisti: la cosiddetta maledizione di Canaan¹⁰⁸. Anzitutto, nessuno poteva dimostrare l'esistenza di un nesso storico tra gli africani del XVIII secolo e i discendenti di Cam. Inoltre, quel passo biblico doveva essere considerato nullo dopo l'avvento di Cristo, salvatore di tutta l'umanità¹⁰⁹. Di conseguenza, il «colore» di un uomo non poteva essere un «criterio per decidere del suo diritto naturale» e perciò «un africano, o in altri termini, un nero ha e può giustamente rivendicare un diritto inalienabile alla sua libertà»¹¹⁰. È bene precisare che la maledizione di Canaan si era diffusa più come una «mitologia popolare» che come un'interpretazione biblica riconosciuta e non può essere considerata una vera e propria ideologia razzista¹¹¹. Nonostante il razzismo istituzionale fosse già presente nelle colonie in cui era dominante il sistema di piantagione, l'idea dell'inferiorità naturale degli africani non era ancora ampiamente divulgata come un fatto scientificamente dimostrabile ma circolava piuttosto sul piano del sentimento popolare o delle opinioni personali, come si evince dalle osservazioni di Thomas Jefferson sui limiti mentali e la bruttezza fisica dei neri avanzate nelle *Notes on the State of Virginia* (1785), a cui rispose immediatamente il matematico e astronomo afroamericano Benjamin Banneker¹¹². Il

¹⁰⁸ *Infra*, p. 83.

¹⁰⁹ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., p. 9.

¹¹⁰ Ivi, p. 3.

¹¹¹ C. Kidd, *The Forging of Races*, cit., pp. 76-77. Cfr. G.M. Fedrickson, *Breve storia del razzismo*, cit., pp. 53-54.

¹¹² Da un lato, Jefferson condannava la schiavitù ritenendola un pericolo interno per la prosperità della repubblica perché causa di degradazione morale, sia per il padrone sia per lo schiavo, e minaccia all'ordine per la possibile ribellione degli schiavi. Dall'altro, riteneva che le differenze tra le due razze fossero «fixed in nature» e il pregiudizio di entrambe tale da rendere impossibile la coesistenza: «the real distinction which nature has made; and many other circumstances, will divide us into parties, and produce convulsions which will probably never end but in the extermination of the one race or the other race». Jefferson sposava quindi i più comuni stereotipi razziali e avanzava una gerarchia tra le razze descrivendo i neri inferiori sul piano della ragione («in memory they are equal to the whites; in reason much inferior») e più vicini al regno animale che a quello umano («their own judgment in favour of the whites, declared by thier preference of them, as uniformly as is the preference of the Oranootan for the black women over those of his own species»). La *whiteness* era quindi il canone della bellezza e della superiorità intellettuale tanto che «the improvement of the black in body and mind, in the first instance of their mixture with the whites, has been observed by every one, and proves that their inferiority is not the effect merely of their condition of life». Si tratta però ancora di supposizioni: «this unfortunate difference of colour, and perhaps of faculty, is a powerful obstacle to the emancipation of these people» (T. Jefferson, *Notes on the State of Virginia* (1785), ed. by W. Peden, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955, Query XIV, pp. 162-166). A queste valutazioni rispose Benjamin Banneker scrivendo a Jefferson e inviandogli come prova delle capacità mentali dei neri il suo almanacco astronomico (cfr. *Letter from Benjamin Banneker, August 19, 1791*, in T. Jefferson, *The Declaration of Independence*, cit., pp. 83-86). Nella lettera di risposta, Jefferson ritrattò

discorso scientifico sulle razze nacque, infatti, proprio negli anni in cui Haynes scriveva il suo manoscritto e anche la letteratura proschiavista iniziò a svilupparsi solo in quel periodo per contrastare il movimento abolizionista. Uno degli esempi più significativi è il pamphlet di Richard Nisbet *Slavery Not Forbidden by Scripture*, pubblicato a Filadelfia nel 1773 per rispondere direttamente alle tesi antischiaviste del futuro Padre Fondatore Benjamin Rush¹¹³. Nonostante Nisbet sostenesse l'inferiorità dei neri con diversi argomenti, il centro dell'argomentazione a sostegno della schiavitù rimaneva la Bibbia.

Il ricorso di Haynes al tema del «colore» per identificare gli oppressi determinava quindi una certa estensione della protesta rispetto alle petizioni precedenti il 1776, ma la razza non era ancora il canale principale della soggettivazione. Al contrario, il suo peso era depotenziato per rivendicare la parità tra neri e bianchi all'interno del processo rivoluzionario. Essendo già libero, Haynes rivolgeva il suo discorso contro la violazione dei diritti naturali di tutti gli «africani»: «hanno gli africani in quanto nazione consegnato la loro libertà? Qualunque cosa abbiano fatto singoli individui non credo possa essere fatta valere loro come corpo»¹¹⁴. Eppure, come si nota in questo passaggio, l'uso del concetto di nazione non era finalizzato alla definizione di un soggetto politico. Il termine «africani» aveva ancora una connotazione essenzialmente geografica, serviva cioè a identificare una certa popolazione originaria dell'Africa che, insieme agli europei emigrati nelle colonie, componeva la popolazione americana. Il fatto che Haynes ponesse gli africani come soggetti costituenti del nuovo «popolo» americano, ugualmente impegnati al fianco degli europei nella guerra d'indipendenza, forniva così una diversa immagine della rivoluzione e dell'America.

le sue posizioni («no body wishes more than I do, to see such proofs as you exhibit, that nature has given to our black brethren talents equal to those of the other colors of men; and that the appearance of the want of them, is owing merely to the degraded condition of their existence, both in Africa and America») e informò Banneker che aveva inviato l'almanacco a Condorcet, al momento segretario dell'Accademia delle Scienze di Parigi (*Letter to Benjamin Banneker, Philadelphia, August 30, 1791*, in T. Jefferson, *The Declaration*, cit., p. 87).

¹¹³ R. Nisbet, *Slavery Not Forbidden by Scripture; or a Defense of the West-India Planters, from the Aspersions Thrown Out Against Them, by the Author of a Pamphlet, Entitled, An Address to the Inhabitants of the British Settelements in America, Upon Slave-Keeping*, Philadelphia, 1773. Nisbet rispondeva infatti al testo di Benjamin Rush, *An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping*, Philadelphia, print. by J. Dunlap, 1773, tra i più importanti trattati abolizionisti della rivoluzione americana. Alla critica di Nisbet, Rush rispose con *A Vindication of the Address, to the Inhabitants to a Pamphlet Entitled, "Slavery Not Forbidden by Scripture"...*, Philadelphia, 1773.

¹¹⁴ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., p. 4.

2.1.1. *Dopo la Dichiarazione*

Il 13 gennaio 1777 fu inviata una nuova petizione alla Camera del Massachusetts che segna il definitivo mutamento di linguaggio prodotto dalla *Dichiarazione*¹¹⁵. Firmato da otto persone, il documento era stato probabilmente redatto da Prince Hall (c. 1735-1807), un ex-schiavo nato a Barbados, diventato in seguito un esponente di spicco della comunità nera di Boston, dove fondò la prima loggia massonica afroamericana nel 1787. Anzitutto, in questa petizione l'emancipazione era esplicitamente rivendicata e i toni sobri della supplica quasi del tutto eliminati. È probabile che Hall fosse informato del dibattito che si era aperto nelle ex-colonie circa la possibilità di abolire gradualmente la schiavitù e intendesse quindi influenzare le future decisioni dell'assemblea del Massachusetts. Infatti, sebbene la schiavitù fosse ancora tra le principali fonti della ricchezza del New England, e in particolare delle città marittime come Newport e New York legate alla tratta transatlantica, dopo il 1776 si avviò a Nord della linea Mason-Dixon un processo di abolizione attraverso le corti di giustizia e le assemblee costituenti¹¹⁶. Non senza conflitti, l'élite del Nord iniziò ad approvare diverse misure per un'abolizione graduale, continuando tuttavia a trarre vantaggi dall'economia schiavista tramite la lavorazione dei prodotti agricoli del Sud, gli investimenti nella tratta e nella cantieristica navale e la perpetuazione di forme di dipendenza come l'apprendistato¹¹⁷.

Al pari del manoscritto di Haynes, anche la petizione di Hall non sembra essere limitata solo alla richiesta di emancipazione. A quell'altezza, Hall era già libero e si può quindi ipotizzare che usando il termine schiavitù intendesse identificare la condizione di oppressione generalmente subita dagli afroamericani a prescindere dal

¹¹⁵ *Petition of a Great Number of Blackes to the Massachusetts House of Representatives* (13 gennaio 1777), in H. Aptheker (ed.), *A Documentary History of The Negro People in the United States* (1951) pref. by W.E.B. Du Bois, New York, Citadel Press, 1990, pp. 7-8. La petizione è firmata da Prince Hall, Lancaster Hill, Peter Bess, Brister Slenser, Jack Pierpont, Nero Funelo, Newport Sumner, Job Look. Una copia manoscritta è consultabile su: <https://www.masshist.org/endofslavery>.

¹¹⁶ L'abolizione negli Stati del Nord inizia con l'inserimento nella Costituzione del Vermont, approvata l'8 luglio 1777, di una clausola che fissava l'emancipazione degli schiavi dello Stato al compimento del ventunesimo anno d'età. Dopo il Vermont, la Pennsylvania approva nel 1780 l'*Act for the Gradual Abolition of Slavery* che libera i figli degli schiavi nati dopo il decreto. Nel 1783 la Corte suprema del Massachusetts stabilisce invece l'incostituzionalità della schiavitù. Seguono quindi provvedimenti di emancipazione graduale in New Hampshire (1783), Rhode Island (1784); New York (1799); Ohio (1802), New Jersey (1804). Si trattò quindi di una soppressione graduale e lenta, tanto che nel 1810 esistevano ancora 27'000 schiavi negli Stati cosiddetti liberi del Nord. Cfr. I. Berlin, *Many Thousand Gone*, cit., pp. 228-239.

¹¹⁷ Cfr. A. Farrow (ed.), *Complicity: how the North Promoted, Prolonged, and Profited from Slavery*, New York, Ballantine Books, 2005.

loro *status* giuridico. La sfida ai legislatori del Massachusetts a mettere in pratica l'universalismo della *Dichiarazione* può essere così intesa anche come un tentativo più ampio di rivendicare i diritti di cittadinanza che le assemblee costituenti andavano definendo. D'altronde, la petizione sembra ricalcare il linguaggio, lo stile e la struttura stessa della *Dichiarazione*. Anzitutto, Jefferson aveva concepito il testo non come un semplice documento politico ma come una *performance*, un rito dotato di un proprio stile oratorio, un testo-evento che doveva essere proclamato agli americani e al mondo¹¹⁸. Egli l'aveva quindi composto stabilendo i passaggi sui quali porre maggiore enfasi e le pause che dovevano ritmarne la lettura in pubblico. Questa concezione del manifesto politico come immediatamente costruito per la diffusione orale innerva tutta la cultura politica americana ma ha avuto un ruolo decisivo soprattutto per la formazione del discorso politico nero, necessariamente legato alla comunicazione non scritta. Ciò emerge anche dalla petizione di Hall che, infatti, è caratterizzata da un andamento a climax funzionale a un'oratoria di denuncia e presenta molte eccezioni nell'ortografia pensate forse per privilegiare la sonorità di certi vocaboli¹¹⁹. Questi dettagli lasciano supporre che il testo poteva essere stato concepito per la lettura in pubblico. Inoltre, l'argomentazione è strutturata in tre parti proprio come nella *Dichiarazione*. Nelle prime righe, presentandosi come «a petition of a great number of blackes detained in a State of slavery in the bowles of a free and Christian Country», il documento enfatizza i limiti del presunto universalismo veicolato dal discorso dei rivoluzionari ed espone il diritto «naturale e inalienabile» dei neri alla libertà mai «ceduta» tramite un «contratto»¹²⁰. La seconda parte denuncia invece l'ingiusta usurpazione dei diritti naturali iniziata con la deportazione dall'altra parte dell'Atlantico, anche qui accostata all'ideologia della libertà e alla fede cristiana su cui si volevano fondati i nuovi Stati americani:

But they were unjustly dragged, by the cruel hand of Power, from their dearest friends, and some of them even torn from the embraces of their tender Parents, from

¹¹⁸ T. Bonazzi, *Introduzione a La Dichiarazione*, cit., pp. 18-19. Cfr. J. Fliegelman, *Declaration of Independence. Jefferson, Natural Language, and the Culture of performance*, Stanford, Stanford University Press, 1993.

¹¹⁹ Considerando che Prince Hall era istruito, e che in altri suoi testi non vi sia traccia di simili forzature, si può supporre che gli errori non siano dovuti a una scarsa conoscenza della lingua quanto a una scelta consapevole di accentuare certi vocaboli o per dare al testo una maggiore adesione alle flessioni tipiche dell'inglese afroamericano. Hall scrisse quindi *Amarica* per *America*; *Unavers* per *Universe*, *tolable* per *tolerable*; *bin* per *been*; *inconsistancecy* per *inconsistency*. Sempre dal punto di vista linguistico, notiamo che Dio è definito «Parent of the Unavers». Ciò potrebbe essere dovuto sia all'appartenenza di Prince Hall alla massoneria, e quindi a possibili influenze deistiche, sia alle concezioni africane del divino.

¹²⁰ *Petition of a Great Number of Blackes*, cit., p. 7.

a populous, pleasant and plentiful Country and in Violation of the Laws of Nature and of Nation and in defiance of all the tender feelings of humanity, brought hither to be sold like Beasts of Burden, and like them condemned to slavery for Life – Among a People professing the mild Religion of Jesus – A People not insensible of the sweets of rational freedom – Nor without spirit to resent the unjust endeavors of others to reduce them to a State of Bondage and Subjection¹²¹.

Notiamo che in questo passaggio la schiavitù non è più considerata solo come una violazione delle leggi di natura ma anche della legge della «nazione». Ciò significa che Hall intendesse probabilmente interpretare la *Dichiarazione* come documento giuridico che rendeva illegale la schiavitù, malgrado non fossero state ancora approvate né le Costituzioni degli Stati né, ovviamente, la Costituzione dell'Unione. La parzialità della concezione americana della libertà era inoltre esposta ribaltando la rappresentazione dell'Africa comunemente diffusa dai bianchi. Se anche il radicale Paine aveva descritto l'America come l'unica terra della libertà sostenendo che l'«Asia e l'Africa l'hanno allontanata da lungo tempo», qui il continente africano era descritto solo con aggettivi positivi¹²². Al contrario, erano gli americani che pur sostenendo di essere gli unici rappresentanti della «libertà razionale» si ostinavano a mantenere in uno stato di schiavitù perpetua («slavery for Life») un altro popolo. Malgrado gli autori della petizione fossero probabilmente tutti schiavi domestici – quindi non sottoposti alla rigidità del lavoro nelle piantagioni – o già uomini liberi, essi rimarcavano così la differenza sostanziale tra le diverse forme di lavoro non libero stabilite tramite contratti di servitù e la natura coercitiva, definitiva e disumanizzante della schiavitù imposta agli africani. Nella terza e ultima parte, gli autori del testo sostenevano quindi che non erano più disposti a tollerare tale usurpazione. Essi dichiaravano di aver domandato e atteso a lungo, «petition after petition», un provvedimento che tardava ad arrivare e chiedevano perciò che il nuovo corpo legislativo della colonia provvedesse all'abolizione della schiavitù adeguandosi ai principi fondanti della nuova repubblica. Pur mostrandone i limiti, la petizione intendeva così sfruttare l'universalismo della *Dichiarazione*. Infatti, secondo i firmatari, i padri costituenti del Massachusetts non potevano non sapere che la vita in schiavitù era «far worse then Non-Existence» e che «every Principle from which

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² T. Paine, *Senso Comune*, cit., p. 98. In *African Slavery in America* (1775), Paine aveva espresso un giudizio più specifico sull'Africa, ritenendo gli europei i responsabili della fine della libertà degli africani: «many of these African nations inhabit fertile countries, are industrious farmers, enjoy plenty, and lived quietly, averse to war, before the Europeans debauched them with liquors, and bringing them against one another» (in *Id.*, *African Slavery*, cit., pp. 4-5). Su Prince Hall e l'Africa cfr. J. Sidbury, *Becoming African in America*, cit., p. 73.

America has Acted in the Cours of their unhappy Difficulties with Great Briton Pleads Stronger than a thousand arguments in favours of your petitioners»¹²³.

Sulla scia degli argomenti avanzati da Hall, si collocava infine un'altra petizione inviata alla Camera del New Hampshire il 12 novembre 1779, nella quale emerge ancora una volta il richiamo all'impianto teorico e allo stile della *Dichiarazione*. In particolare, adottando come scelta stilistica l'interrogazione retorica, la petizione presenta una fusione tra la predica del sermone e la requisitoria di un dibattimento penale: «from what authority they assume the power to dispose of our lives, freedom and property [...] Is it from the sacred volume of Christianity? [...] Is it from the volume of the laws? [...] Is it from the volumes of nature?»¹²⁴. Rispetto alle petizioni precedenti è inoltre presente una precisazione concettuale sulla schiavitù che vale la pena richiamare:

private or public tyranny and slavery are alike detestable to minds conscious of the equal dignity of human nature; That in power and authority of individuals, derived solely from a principle of coercion, against the will of individuals, and to dispose of their persons and properties, consists the completes idea of private and political slavery¹²⁵.

Il ricorso alla distinzione tra pubblico e privato può essere interpretato tanto come una chiarificazione circa lo spessore semantico del termine 'schiavitù', finalizzata a sottolineare lo scarto rispetto al modo in cui lo stesso termine era impiegato nel lessico politico dei patrioti bianchi, quanto come un tentativo di politicizzazione del tema dell'abolizione, largamente affrontato solo sul piano giuridico dalle proposte di abolizione graduale. Secondo quest'argomentazione, la proprietà di esseri umani acquistata legalmente, e perciò reputata come un fatto privato, doveva essere invece

¹²³ Argomenti analoghi venivano avanzati in un sermone pubblicato nel 1782 a Philadelphia da un anonimo che si firmava «a Black Whig», descrivendosi come un «fellow citizens though a descendant of Africa». Indirizzato agli «americani in generale», ma in particolare ai cittadini della South Carolina, il sermone elogiava i patrioti per la loro lotta contro i «barbari» e «incivili» inglesi, spronandoli a liberare anche gli schiavi: «And now my virtuous fellow citizens, let me intreat you, that, after you have rid yourselves of the British yoke, that you will also emancipate those who have been all their life time subject to bondage», cit. in *A Sermon, on the Present Situation of the Affairs of America and Great-Britain. Written by a Black, and Printed at the Request of Several Persons of Distinguished Characters*, Philadelphia, Printed by T. Bradford and P. Hall, 1782, pp. 1, 9. Come si vede il testo è pubblicato dai Bradford, una nota famiglia di stampatori di Filadelfia. Non è chiaro se la firma «P.Hall» si riferisca proprio a Prince Hall di Boston.

¹²⁴ *Petitions to the New Hampshire Legislature* (12 novembre 1779), in W. Holton (ed.), *Black Americans*, cit., p. 73. Il documento è firmato da 19 persone che si definivano «natives of Africa, now forcibly detained in slavery»: Nero Brewster, Seneca Hall, Cesar Gerrish, Winsor Moffatt, Samuel Wentworth, Peter Frost, Cipio Hubbard, Pharaoh Rogers, Cate Newmarch, Pharaoh Shores, Quam Sherburne, Kittridge Tucheran, Jack Odiorne, Romeo Rindge, Peter Warner, Zebulon Gardner, Garrett Cotton, Will Clarkson, Prince Whipple.

¹²⁵ Ivi, p. 72.

considerata alla stregua della «schiavitù politica» poiché analogamente causata da un potere coloniale, cioè fondato sulla guerra di conquista. Infine, l'accostamento tra la condizione degli schiavi e quella degli americani rendeva definitivamente palese il carattere retorico della definizione della guerra d'indipendenza come una lotta contro il giogo della schiavitù.

2.2. *Una critica del contrattualismo liberale*

L'elemento teorico più significativo delle petizioni è il modo in cui il giusnaturalismo e il contrattualismo liberale sono allo stesso tempo utilizzati e criticati. A una prima lettura, gli autori delle petizioni sembrano chiedere solo un'inclusione nel paradigma lockeano dei diritti naturali, esigendo che venga ristabilito il diritto degli afroamericani alla vita, alla libertà e alla proprietà. Inoltre, in linea con questo ragionamento, in alcuni casi viene rivendicata anche la necessità di riaffermare l'autorità maschile all'interno della famiglia nera distrutta dalla schiavitù. Tuttavia, l'argomentazione logica del contrattualismo liberale è invertita. Più precisamente, la libertà è rivendicata da un soggetto che non possiede proprietà (di sé e dei beni) ma, al contrario, è egli stesso una proprietà. Inoltre, dal punto di vista degli schiavi, il rapporto tra governanti e governati non può essere pensato attraverso la logica del contratto discussa dai coloni bianchi. La critica al potere schiavista non è sostenuta in base alla violazione di un ipotetico contratto stipulato per tutelare i diritti naturali ma sottolineando l'assenza originaria del contratto. Se quindi nella *Dichiarazione* il potere costituito è attaccato poiché si è progressivamente allontanato dalle ragioni per cui era stato istituito degenerando in dispotismo, le petizioni criticano un potere originariamente illimitato, arbitrario e fondato sulla sola forza.

La prima petizione di Felix Holbrook pone già alcuni elementi di questa critica. Richiamando indirettamente la teoria lockiana dei diritti naturali, il testo descriveva la schiavitù come una negazione del diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà: «neither they, nor their Children to all Generations, shall ever be able to do, or to possess and enjoy any Thing, no, not even Life itself, but in a Manner as the Beasts that perish. We have no Property. We have no Wives. No Children. We have no City. No Country»¹²⁶. Sradicato dalla propria comunità originaria e trasformato in bestia, lo

¹²⁶ “Felix” *Slave Petition*, cit., p. 42.

schiaivo era così l'immagine opposta a quella dell'inglese nato libero che informava la cultura politica dei coloni. Facendo inoltre leva sulla questione della tassazione, la petizione sosteneva che se gli schiavi del Massachusetts fossero stati emancipati sarebbero diventati fedeli sudditi della Corona, lavoratori proprietari e quindi nuovi contribuenti della colonia¹²⁷. Contro chi riteneva i neri inclini ai vizi e perciò incapaci di auto-disciplinarsi e lavorare in modo autonomo, la petizione dichiarava che la maggioranza di essi erano «discreet, sober, honest, and industrious»¹²⁸. Sollevando il tema dell'industriosità, il testo richiamava così tutti i principali elementi della filosofia politica e morale di John Locke, anche se per via indiretta.

Il filosofo inglese aveva legato la libertà e la proprietà privata alla proprietà di sé e al lavoro – come fondamenti del diritto all'appropriazione dei beni – e quindi alla capacità del soggetto di auto-disciplinarsi e di agire secondo ragione¹²⁹. Per Locke questi argomenti giustificavano anche la conquista coloniale e l'esclusione dallo spazio della libertà civile e politica di chi non possedeva la proprietà di sé per limiti mentali, condotta immorale, pigrizia o sconfitta in guerra; ossia donne, mendicanti, folli, indiani e schiavi¹³⁰. Nel *Secondo trattato sul governo* (1690), il discorso sulla proprietà e sulla conquista serviva, infatti, a stabilire una differenza qualitativa tra l'Europa e l'America, ossia tra Stato e colonia¹³¹. Fuori dall'Europa, o meglio dall'Inghilterra, le relazioni di potere non si stabilivano tra un sovrano rappresentativo e un popolo di uomini liberi ma tra un sovrano conquistatore e una popolazione costretta, «spada al petto», a sottomettersi. Di conseguenza, il potere coloniale era per Locke inevitabilmente dispotico e arbitrario: «Il vincitore, se la causa è giusta, ha un diritto dispotico sulla persona di tutti coloro che hanno effettivamente concorso e partecipato alla guerra contro di lui»¹³². Quest'immagine della colonia come spazio segnato dal rapporto tra un padrone e uno schiavo aveva una duplice funzione. In primo luogo, chiarendo che solo all'interno dello Stato istituito attraverso il patto era

¹²⁷ *Ibidem* («if made free, would soon be able as well as willing to bear a Part in the Public Charges»).

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), Milano, Rizzoli, 1998, cap. V, § 27, p. 97. Cfr. P. Costa, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico, Vol. I, Da Hobbes a Bentham*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 121-132. Vedi anche il classico di C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Milano, Mondadori, 1983.

¹³⁰ Cfr. P. Costa, *Il progetto giuridico*, cit., pp. 332-34; S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale*, cit., pp. 44-46. Sulla giustificazione dell'asservimento delle donne in Locke cfr. anche C. Pateman, *Il Contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna* (1988), Bergamo, Moretti&Vitali, 2015, pp. 150-53.

¹³¹ Cfr. R. Laudani, *Mare e terra*, cit., pp. 521-23.

¹³² J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, cit., cap. XVI, § 196, p. 329.

possibile raggiungere una condizione di pace e sicurezza, era stabilita l'intrinseca superiorità dell'ordine sorto dalla Gloriosa Rivoluzione. Inoltre, il ragionamento logico di Locke legittimava anche l'appropriazione delle terre americane e la schiavitù. Infatti, dato che solo i frutti del lavoro originati dall'agricoltura sedentaria, estranea secondo Locke agli indiani, garantivano diritti di proprietà sulla terra, le Americhe erano spazi liberi di cui l'Europa poteva appropriarsi in virtù della sua superiorità tecnica¹³³. Infine, avendo perso la proprietà di sé, tanto gli africani quanto gli indiani erano inevitabilmente sottoposti a un potere dispotico e non potevano rivendicare un diritto di proprietà sui frutti del loro lavoro. Ciò produceva però anche l'intrinseca instabilità del potere coloniale, dato che «il popolo maltrattato di cui si calpesta il diritto è pronto a ogni occasione a scrollarsi di dosso il giogo che grava su di sé»¹³⁴. Come ha sottolineato Sandro Mezzadra, la duplice valenza della nozione di proprietà definita da Locke, cioè come proprietà di sé e dei beni, fonda quindi l'«antropologia politica» del liberalismo, che agisce anche dentro l'Europa come un potente «confine» della cittadinanza¹³⁵.

Le petizioni degli schiavi invertono invece questo ragionamento logico, spezzando il nesso tra libertà e proprietà. Viene quindi avanzato un concetto di libertà diverso da quello rivendicato dai coloni inglesi. Infatti, se per questi ultimi la libertà era uno *status* definito anche dalla proprietà privata – di beni e persone –, gli autori delle petizioni pensano invece la libertà come il diritto a liberarsi dal potere oppressivo della schiavitù e quindi come la rimozione o abolizione dei vincoli che impedivano di decidere autonomamente sulla propria esistenza. La libertà è così pretesa a prescindere dalla condizione giuridica del soggetto o dalla sua disponibilità di beni materiali. In particolare, ciò è sostenuto in base a due argomenti: ricordando costantemente che gli schiavi non avevano mai ceduto volontariamente la loro libertà originaria e sostenendo che la perdita della proprietà di sé non era avvenuta in seguito alla sconfitta in una guerra giusta ma nel corso di ingiuste razzie. Le petizioni inviate a Thomas Gage nella primavera del 1774 introducono già questi elementi non ancora presenti nella petizione di Felix Holbrook: «we have in common with all other men a

¹³³ Ivi, cap. V, §§ 30-35, pp. 99-105.

¹³⁴ Ivi, cap. XIX, § 224, p. 367.

¹³⁵ «Il duplice significato assunto in Locke dalla proprietà (proprietà di sé e proprietà di beni materiali) agisce in profondità [...] come confine della cittadinanza nei decenni successivi: i due principali argini che i liberali difenderanno lungo tutto l'arco dell'Ottocento di fronte alla progressiva estensione del suffragio, dei diritti politici di cittadinanza, appunto «proprietà e cultura», possono essere considerati una rielaborazione di quel duplice significato», in S. Mezzadra, *Le vesti del cittadino*, cit., p. 19.

naturel right to our freedoms [...] – sostenevano gli autori rimasti anonimi – as we are a *freeborn* Pepl and have never forfeited this Blessing by any *compact* or agreement whatever»¹³⁶. Specialmente nella seconda petizione (giugno 1774) si specificava che la condizione degli schiavi differiva da altre forme di servitù poiché non era il frutto di una cessione volontaria e temporanea della libertà ma dell'azione di un «potere» che schiavizzava «adulti e bambini» ricorrendo sistematicamente alla violenza¹³⁷. Non veniva inoltre messa in discussione solo la legittimità della schiavitù ma anche la condizione quotidiana degli schiavi, presentata come una violazione costante dei comandi di Dio: «we are often under the necessity of obeying man, not only in omission of, but frequently in opposition to the Laws of God. So inimical is Slavery to religion!»¹³⁸. In questo modo, la petizione sconfessava le motivazioni più comunemente usate per legittimare la subordinazione degli africani, ossia la loro evangelizzazione e civilizzazione, necessaria per un soggetto ritenuto incapace di auto-disciplinarsi.

Il manoscritto di Haynes presenta un attacco più strutturato alle tesi a sostegno della schiavitù, identificate dall'autore in quattro «argomenti» di carattere religioso, politico e giuridico: la cosiddetta maledizione di Canaan, la missione evangelizzatrice, il presunto diritto del vincitore sul vinto e il diritto di proprietà. Oltre alla critica alla giustificazione biblica già accennata nel paragrafo precedente, Haynes sosteneva infatti che la scusa della cristianizzazione degli africani era sconfessata dal fatto che nelle piantagioni la verità del Vangelo non era diffusa ma occultata e mistificata al fine di controllare gli schiavi¹³⁹. Riportando quindi le descrizioni delle pratiche violente usate dagli europei nel commercio di schiavi in Africa descritte dall'abolizionista Anthony Benezet e da altri resoconti della tratta, Haynes delegittimava anche la tesi del diritto di conquista¹⁴⁰. Secondo la sua ricostruzione, gli

¹³⁶ *Ibidem*. Corsivo mio.

¹³⁷ *Petition for freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, His Majesty's Council, and the House of Representatives* (June 20, 1774), Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society: <https://www.masshist.org/endofslavery/index.php>. In particolare cfr.: «no person can have any just claim to their services unless by the laws of the land they have forfeited them, or by voluntary compact become servants; neither of which is our case; but we were dragged by the cruel hand of power, some of us from our dearest connections, and others stolen from the bosoms of tender parents and brought hither to be enslaved» (*Ibidem*).

¹³⁸ *Ivi*, p. 2.

¹³⁹ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., p. 12.

¹⁴⁰ A. Benezet, *A Short Account of That Part of Africa, Inhabited by the Negroes*, Philadelphia, W. Dunlap, 1762. La critica di Benezet alla tratta atlantica è un punto di riferimento fondamentale per tutto l'abolizionismo della seconda metà del Settecento. Cfr. M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., pp. 20-24; J.R. Oldfield, *Transatlantic Abolitionism*, cit., pp. 28, 45.

europei fomentavano le guerre tra gli africani per il loro interesse economico e quindi non potevano rivendicare il diritto del vincitore in una guerra giusta a disporre del corpo del vinto e nemmeno la facoltà di trasmettere per via ereditaria un bene (lo schiavo) frutto di un'appropriazione illegittima e non di una lecita transazione economica¹⁴¹.

Quest'ultimo punto trova una sintesi nella petizione di Hall, dove ancora una volta viene posto l'accento sull'assenza del contratto:

your Petitioners apprehend that they have, in common with all other Men, a Natural and Unalienable Right to that freedom, which the great Parent of the Unaverse hath bestowed equally on all Mankind, and which they have *never forfeited* by any *Compact* or agreement whatever¹⁴².

Per queste ragioni, gli autori della petizione chiedevano che i diritti naturali venissero «restaurati». Sebbene fosse richiesta, l'emancipazione non era quindi presentata come un atto di benevolenza del padrone, tenuto a concedere nuovi diritti agli africani per adeguarsi ai valori cristiani e repubblicani della nazione, ma come la *restituzione* di una libertà originaria ingiustamente sottratta dal potere schiavista. In altre parole, il diritto alla libertà non doveva essere conquistato perché preesistente alla condizione di schiavitù¹⁴³.

Questa concezione della libertà può essere colta anche attraverso la sfumatura semantica tra *liberty* e *freedom*, sfruttata dagli autori delle petizioni. Pur essendo spesso usati come sinonimi, i due vocaboli tendono infatti a identificare condizioni diverse. Entrambi definiscono il potere di un soggetto di agire (o non agire) in base alla propria volontà e quindi senza subire costrizioni. E tuttavia, nel pensiero politico inglese moderno, *liberty* indica solitamente un diritto garantito e definito da un ordinamento riconosciuto come emanazione della propria volontà, mentre *freedom* identifica una più generale assenza di costrizioni, vincoli, ostacoli¹⁴⁴. Da un lato,

¹⁴¹ L. Haynes, *La libertà allargata*, cit., pp. 11-13.

¹⁴² *Petition of a Great Number of Blackes*, cit.

¹⁴³ *Ibidem*. Cfr. la petizione del 1779 dove gli schiavi sostenevano che «freedom is an inherent right of the human species, not to be surrendered, but by consent, for the sake of social life» e chiedevano quindi che il «costume» della schiavitù, «which is not founded in nature, reason nor religion», venisse immediatamente «abolito» al fine di «restaurare» la condizione di libertà originaria (*Petitions to the New Hampshire Legislature*, cit.).

¹⁴⁴ *Liberty* è termine di origine multipla, deriva dall'Anglo-Normanno *libertee* (e poi francese *liberté*) e dal latino *libertas*. L'Oxford English Dictionary indica come primo significato «lo stato o la condizione di essere liberi», ed è quindi sia sinonimo di *freedom* e contrario di «schiavitù» («freedom or release from slavery, bondage, or imprisonment») sia, nel suo riferimento più politico, «freedom from arbitrary, despotic, or autocratic control; independence, esp. from a foreign power». Nel suo secondo significato, *liberty* è la capacità del soggetto di agire in libertà (quindi più come «potere» o «facoltà»). Per entrambi i significati, in riferimento al nostro discorso, cfr. il concetto di *liberty* usato da John

quindi, una libertà che diventa operativa definendo i limiti del suo raggio d'azione. Dall'altro, una libertà che si dà come rimozione dei limiti, possibilità di espressione potenzialmente illimitata della volontà¹⁴⁵. Questa distinzione è presente nella *Dichiarazione d'indipendenza*. Jefferson utilizzò il termine *liberty* per indicare il diritto naturale alla libertà che il governo doveva rispettare e proteggere (*to secure*). *Freedom* non compare invece per definire un diritto – né naturale né positivo – ma per esporre il fatto che le colonie si costituivano in Stati liberi (*free*) e indipendenti tramite la dissoluzione di ogni legame con la Corona inglese¹⁴⁶. Al contrario, le petizioni utilizzano il termine *freedom* proprio per indicare il diritto naturale alla libertà¹⁴⁷. Anche quando è presente un richiamo implicito alla *Dichiarazione*, il noto passo sui diritti è in genere modificato sostituendo *liberty* con *freedom*. Già nel manoscritto di Haynes è presente un indizio in questo senso. Egli sosteneva che «Liberty, and freedom, is an innate principle, which is unmoveably placed in the human species» e, di conseguenza, «an african, or, in other terms a negro [...] has an undeniable right to his [freed(om)] Liberty»¹⁴⁸. Nel documento originale *freedom* è cancellato con un tratto di penna e sostituito con *liberty* – che d'altronde dà il titolo al trattato –, lasciandoci supporre che Haynes avesse optato per un linguaggio in linea

Locke sul piano filosofico, quindi come «potere» di azione del soggetto (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, 1690, Torino, UTET, 1971, libro II, cap. XXI, pp. 266-270), e sul piano politico, cioè come la «libertà civile» degli individui nello Stato istituito tramite il patto sociale, indicata appunto come la condizione opposta alla «schiavitù» (Id., *Il secondo trattato sul governo*, cit., cap. IV, §§ 22, 23, pp. 91-92). *Freedom* deriva invece dal ceppo germanico (dall'inglese antico *frēodōm* riconducibile al frisone occidentale *frīdōm*, al basso germanico *vrīdōm* o l'antico alto germanico *frītuom*) ed è composto dall'aggettivo *free* (libero) e dal suffisso *dōm*, (stato o statuto, ma anche giudizio). L'etimologia rimanda a un giudizio su una condizione: essere liberi, giudicarsi (o essere giudicati), liberi. L'OED indica quindi come primo significato «the state or fact of being free from servitude, constraint, inhibition». È bene precisare che, come ha ricordato Mauro Barberis sulla scorta del classico *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Émile Benveniste, sia il latino «liber» sia il greco «eleutheros» sia il germanico «frei» indicavano uno *status*, cioè un'appartenenza: anzitutto gli «appartenenti all'etnia e/o alla comunità di stirpe» e come secondo significato «l'uomo libero, nel senso di non-schiavo» (M. Barberis, *Libertà*, cit., p. 20).

¹⁴⁵ Non intendiamo qui riferirci alla nota distinzione tra libertà negativa (come libertà *da*) e libertà positiva (come libertà *di*) proposta da Isaiah Berlin (*Due concetti di libertà*, 1958, in Id., *Libertà*, a c. di H. Hardy, Milano, Feltrinelli, pp. 169-222). La riflessione di Berlin era incentrata sul rapporto tra individuo e Stato. Infatti, egli usava sempre il vocabolo *liberty*. Il problema qui è di diversa natura. Il modo in cui *freedom* viene usato nel discorso delle petizioni non è orientato a definire la sfera individuale di non interferenza da parte dello Stato (libertà negativa) o le forme di governo democratiche (libertà positiva), ma più semplicemente una pratica di rimozione degli ostacoli che impediscono al singolo di decidere sulla propria esistenza.

¹⁴⁶ T. Jefferson, *The Declaration of Independence*, cit., p. 19.

¹⁴⁷ Cfr. «we have in common with all other men a nature right to our freedoms» (*Petition for freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, June 1774*, cit.); «freedom is an inherent right of the human species [...] from what authority they assume the power to dispose of our lives, freedom and property?» (*Petitions to the New Hampshire Legislature*, cit., p. 73).

¹⁴⁸ L. Haynes, *Liberty Further Extended*, in Id., *Black Preacher*, cit., pp. 18-19. Cfr. Id., *La libertà allargata*, cit., p. 3. In particolare nota IV sul tema liberty/freedom.

con la *Dichiarazione*. E tuttavia, in una prima stesura egli aveva scelto diversamente, scomponendo inoltre il vocabolo per porre l'accento sull'aggettivo *freed* (liberato). La frase sarebbe stata quindi in origine concepita come: «l'africano [...] ha un diritto inalienabile a liberarsi». Questa prima scelta può farci supporre che Haynes concepisse il diritto naturale alla libertà più come una pratica che come un diritto riconosciuto da leggi positive. La preferenza per il vocabolo *freedom* è però chiara nella petizione di Prince Hall, dove il termine *liberty* tende a presentarsi solo in riferimento agli americani. Gli autori, infatti, sostenevano di possedere «a Natural and Unalienable Right to that Freedom» che i patrioti impegnati nella loro «glorious struggle for Liberty» non potevano continuare a ignorare¹⁴⁹. Facendo leva sulla diversità dei termini, la petizione produce così uno sdoppiamento del concetto di libertà. In altre parole, pur ricorrendo al lessico dei coloni bianchi è avanzato un concetto opposto di libertà: non cioè uno *status* fondato sulla proprietà ma una pratica di abolizione dei vincoli che impedivano allo schiavo di agire secondo la sua volontà.

Bisogna però precisare che il concetto di libertà avanzato nelle petizioni si esprime anche tramite la disuguaglianza tra uomo e donna. Gli autori delle petizioni erano tutti maschi e denunciavano esplicitamente il fatto che la schiavitù avesse minato le gerarchie tra i sessi all'interno della famiglia afroamericana. Già nella prima petizione di Felix, la degradazione della schiavitù è descritta anche come perdita dello statuto di «marito». Gli schiavi non sono più uomini non solo perché non liberi ma anche perché privati dell'autorità sulle mogli e i figli¹⁵⁰. Infatti, nella società schiavista è il padrone che incarna l'autorità paterna. Ciò implica anche una perdita della mascolinità. Sono i diritti di proprietà a definire prima di tutto le gerarchie tra i sessi: la padrona comanda sul maschio schiavo e su sua moglie. Quest'aspetto è approfondito in una delle due petizioni inviate al governatore Gage, dove si sosteneva che:

the endearing ties of husband and wife we are strangers to for we are no longer man and wife then our masters or Mestreses [Mistresses] thinkes [think] proper marred [married] or onmarred [unmarried]. Our Children are also taken from us by force and sent maney [many] miles from us wear [where] we seldom or ever see them again there to be made slaves of fore [for] Life which sumtimes [sometimes] is verey [very] short by Reson [reason] of Being dragged from their mothers Breest [Breast] [...] [H]ow can a slave perform the duties of a husband to a wife or parent to his child [?] How can a husband leave master and work and cleave to his wife [?] *How can the wifes submit themselves to there husbands in all things [?]*¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Petition of a Great Number of Blackes*, cit., pp. 7-8.

¹⁵⁰ «*Felix*» *Slave Petition for Freedom*, cit., p. 42.

¹⁵¹ *Petition for freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage*, cit., p. 2.

La critica delle petizioni al concetto di libertà dei rivoluzionari bianchi, cioè lo svelamento della sua parzialità mascherata da un apparente universalismo, non mette quindi in discussione il potere del maschio sulla donna ma anzi riproduce il «contratto sessuale» originario che, secondo la nota definizione di Carole Pateman, è strategicamente taciuto dal discorso moderno sull'ordine politico e, in particolare, dal contrattualismo¹⁵². Secondo Pateman, ponendo l'origine del potere politico nel patto tra gli individui, il contrattualismo produceva una spoliticizzazione del primo fondamento del potere, cioè la subordinazione della donna all'uomo. Ciò avviene soprattutto a partire da Locke – mentre in Hobbes lo stato di natura è contraddistinto da un'uguaglianza radicale tra uomo e donna – che naturalizza la soggezione della moglie al marito considerandola un fatto prepolitico, che riguarda cioè la sfera privata della famiglia istituita già nello stato di natura tramite un accordo 'volontario' tra uomo e donna¹⁵³. Allo stesso modo, gli autori delle petizioni legavano la futura libertà anche alla riaffermazione di un potere che spettava loro in quanto «mariti» e riproponevano così la stessa spoliticizzazione e naturalizzazione della soggezione della donna.

3. Il movimento abolizionista inglese e la critica nera

La guerra in America portò il problema dell'abolizione al centro del dibattito politico inglese. Come ha mostrato Christopher L. Brown, benché in Gran Bretagna esistesse una lunga tradizione di pensiero antischiavista, che aveva conosciuto importanti sviluppi già tra gli anni Sessanta e Settanta del XVIII secolo – grazie alla critica al lavoro non libero avanzata dall'economia politica classica, alle battaglie legali di Granville Sharp e alla predicazione itinerante di metodisti e quaccheri –, la perdita delle tredici colonie determinò le condizioni per cui la possibilità dell'abolizione iniziò a essere recepita da parti importanti dell'élite britannica e dell'opinione pubblica¹⁵⁴. Da un lato, dopo il 1783 l'abolizionismo diventò un

¹⁵² C. Pateman, *Il contratto sessuale*, cit., p. 29.

¹⁵³ Questo passaggio teorico è realizzato da Locke attraverso la critica a Robert Filmer che invece poneva il «potere paterno» a fondamento del potere politico monarchico. Secondo Pateman, la spoliticizzazione operata da Locke riproduce il potere patriarcale come «diritto sessuale o coniugale», in modo tale che «il diritto politico originario risulta completamente nascosto» (Ivi, pp. 150-153).

¹⁵⁴ C.L. Brown, *Moral Capital*, cit., pp. 21-30.

movimento organizzato su entrambe le sponde dell'Atlantico, un «network internazionale» che coinvolgeva importanti esponenti della politica e della cultura europea e americana e che aveva come obiettivo primario l'abolizione del commercio atlantico di schiavi¹⁵⁵. Dall'altro la tradizione antischiavista inglese fu convertita in un «capitale morale» che, dopo la rivoluzione di Haiti e la soppressione della tratta, iniziò a essere sfruttato all'interno della trasformazione che seguì il crollo dell'*Old Empire* per erigere la Gran Bretagna a guida morale del mondo e fondare così su nuove basi l'espansione imperiale¹⁵⁶.

In questo contesto, alcuni ex-schiavi residenti in Inghilterra collaborarono alla nascita del movimento. La loro partecipazione si diede soprattutto nella forma dell'autobiografia, la cui produzione fu inizialmente stimolata dagli abolizionisti bianchi per impressionare l'opinione pubblica inglese. E tuttavia, sebbene fosse nata all'interno di quel dibattito e grazie alle risorse materiali della borghesia e della nobiltà antischiavista inglese, la critica e la proposta politica dei militanti neri era il frutto della loro esperienza diretta della schiavitù e mirava all'abolizione immediata e all'uguaglianza tra le razze. Essi ponevano così in risalto la soggettività dello schiavo, mentre nel discorso dell'abolizionismo inglese l'africano rimaneva oggetto di una politica di emancipazione imposta dall'alto, che nasceva prima di tutto da un problema morale (l'incompatibilità tra il cristianesimo e la pratica della schiavitù) o economico.

La nostra analisi si concentra sulle figure di Quobna Ottobah Cugoano (c.1757-?) e Olaudah Equiano (c. 1745-1797), le cui opere conobbero un'importante diffusione. Nel 1787 Cugoano pubblicò a Londra *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, il primo vero e proprio trattato politico scritto da un africano in Occidente, che conobbe numerose edizioni e una traduzione francese già nel 1788¹⁵⁷. Secondo le note biografiche

¹⁵⁵ J.R. Oldfield, *Transatlantic Abolitionism*, cit., p. 13. In quel periodo furono fondate società abolizioniste in Inghilterra, Stati Uniti e Francia. Nel 1784 nasce la Pennsylvania Abolition Society, come riorganizzazione della Society for Promoting the Abolition of Slavery, di cui è presidente Benjamin Franklin. Nel 1787 è fondata a Londra la Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade. Nel febbraio del 1788, Jacques-Pierre Brissot ed Etienne Clavière creano invece la Société des Amis des Noirs, a cui aderiranno Condorcet, Jérôme Pétion de Villeneuve, Honoré Gabriel Mirabeau, François Xavier Lanthenas.

¹⁵⁶ C.L. Brown, *Moral Capital*, cit., pp. 456-57.

¹⁵⁷ Q.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, humbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa*, London, n.p., 1787, ora in Id., *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Other Writings*, ed. by V. Carretta, New York, Penguin, 1999. L'opera è ristampata nel

riportate nell'opera, Cugoano era nato sulle coste dell'attuale Ghana, nel villaggio fante di Agimaque situato nell'entroterra di Cape Coast, probabilmente intorno al 1757. A tredici anni circa fu rapito con altri giovani durante una razzia di commercianti africani, imprigionato in una *factory* sulla costa, venduto e quindi trasportato a Grenada per essere impiegato in una piantagione. Nel 1772 il suo padrone Alexander Campbell, importante proprietario di piantagioni a Grenada, portò Cugoano in Inghilterra dove fu battezzato col nome di John Stuart il 20 agosto 1773 nella chiesa londinese di St. James, a Piccadilly¹⁵⁸. La vita di Cugoano cambiò però all'inizio degli anni Ottanta quando fu venduto come schiavo domestico a Richard e Maria Cosway, due noti pittori con importanti legami nell'alta società inglese e francese – Richard Cosway fu ritrattista personale del principe del Galles e futuro re Giorgio IV – ma anche in quella americana, per esempio con Thomas Jefferson, amico personale di Maria Cosway. È dunque in quel contesto che Cugoano, convertitosi al metodismo, ebbe la possibilità di imparare a leggere e scrivere e di conoscere la principale letteratura antischiavista.

L'impegno politico di Olaudah Equiano nacque nello stesso contesto. Al momento dei primi contatti col movimento abolizionista, Equiano aveva però alle spalle un'esperienza marittima di lungo corso maturata come mozzo e marinaio semplice nell'oceano Atlantico, nel Mediterraneo e perfino nel Glaciale Artico, prima come schiavo e in seguito come libero. Egli nacque, infatti, intorno al 1745 in un villaggio igbo nell'attuale Nigeria e fu rapito all'età di otto anni per essere trasportato a Barbados e poi in Virginia. Comprato pochi mesi dopo lo sbarco in America dall'ufficiale della *Royal Navy* Michael Henry Pascal, iniziò a svolgere diversi

1787 in altre due edizioni (Id., *Thoughts and sentiments ...*, London, T. Becket, 1787; Id., *Thoughts and sentiments ...*, London, Mr. Hall&Mr. Phillips, 1787). L'edizione francese è invece tradotta col titolo *Réflexion sur la traite et l'esclavage des nègres; traduit de l'anglais d'Ottobah Cugoano, Africain, esclave à la Grenade et libre en Angleterre*, Publié à Londres et disponible à Paris chez Royez, Libraire, Quai des Augustins Près le Pont-Neuf, 1788. Nel 1791 Cugoano ristampa il testo con un nuovo titolo: *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery; or, The Nature of Servitude as Admitted by the Law of God, Compared to the Modern Slavery of the Africans in the West-Indies: in an Answer to the Advocates for Slavery and Oppression; addressed to the Sons of Africa, by a Native*, London, printed for, and sold by, the author, 1791. Le diverse edizioni non presentano modifiche sostanziali, solo l'ultima è una versione più ridotta, forse per favorire una migliore diffusione. È importante notare però che l'edizione del 1791 non è più indirizzata ai britannici ma ai «Sons of Africa». Il testo è quindi ristampato nel 1825 come *Narrative of the Enslavement of Ottobah Cugoano, a Native of Africa, Published by Himself in the Year 1787*, in T. Fisher (ed. by), *The Negro's Memorial; or, Abolitionist's Catechism, by an Abolitionist*, London, Printed for the Author and Sold by Hatchard and Co, 1825, pp. 120-127.

¹⁵⁸ V. Carretta, «Cugoano, Ottobah (b. 1757?)», in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [http://www.oxforddnb.com/view/article/59531, accessed 9 Dec 2013].

compiti sui velieri della marina, tornando frequentemente in Inghilterra – dove fu battezzato il 9 febbraio 1759 nella chiesa di St. Margaret, a Westminster – e partecipando anche alla guerra dei Sette anni. Rivenduto alla fine del conflitto al mercante quacchero Robert King, Equiano seguì gli interessi commerciali del padrone in Nord America e riuscì ad accumulare il denaro necessario per comprarsi la libertà nel 1766. Convertitosi al metodismo, continuò a lavorare come marinaio sui mercantili inglesi. Come si è già accennato, Equiano istituì un primo rapporto con gli abolizionisti all'altezza del caso Somerset contattando Granville Sharp per sottoporgli la vicenda di John Annis, un marinaio nero condotto forzatamente dall'Inghilterra alle Indie occidentali per essere schiavizzato¹⁵⁹. Iniziò così un attivismo politico che si concretizzò nel marzo del 1789 con la pubblicazione di *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*¹⁶⁰ e, in seguito, con la partecipazione alla London Corresponding Society, la prima organizzazione del riformismo radicale inglese fondata nel 1792 da Thomas Hardy che mirava soprattutto al suffragio universale maschile¹⁶¹.

Dopo il caso Somerset (1772), il dibattito sulla schiavitù conobbe un nuovo impulso nel 1783 quando i quaccheri della Religious Society of Friends di Londra inviarono al Parlamento la prima petizione per l'abolizione della tratta. Nello stesso anno Equiano segnalò a Granville Sharp il caso della nave negriera *Zong*, che rafforzò la rete abolizionista¹⁶². La vera e propria nascita del movimento risale però alla

¹⁵⁹ V. Carretta, *Equiano the African. Biography of a Self-Made Man*, Athens, Georgia, University of Georgia Press, 2005, pp. 210-211.

¹⁶⁰ *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, 2 vols, London, printed and sold for the author, 1789. Il testo conosce altre nove edizioni nei primi cinque anni. È ristampato a Londra nel 1789 e poi ancora nel 1790. Nel 1791 escono invece un'edizione a Dublino e una non autorizzata da Equiano a New York, per l'editore W. Durell. Sempre su ordine di Equiano il testo è ristampato a Edimburgo nel 1792, due volte a Londra del 1793, a Norwich nel 1794 e ancora a Londra nel 1794. Dopo la morte di Equiano si hanno le seguenti edizioni: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself*, Belper, S. Mason, 1809; *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself. To Which are added, Poems on Various Subjects*, by Phillis Wheatley, Halifax, J. Nicholson & Co, 1814; *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself. A new edition, corrected*, Leeds, James Nichols, 1814; *The Interesting Narrative of the life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself*, Penryn, W. Cock, 1816; *The Life of Olaudah Equiano*, Boston, I. Knapp, 1837. L'edizione inglese più diffusa oggi è O. Equiano, *The Interesting Narrative and Other Writings*, ed. by Vincent Carretta, New York, Penguin, 1995, trad. it., *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, Milano, EPOCHÉ, 2008.

¹⁶¹ Cfr. P. Linebaugh, M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico*, cit., pp. 339-345.

¹⁶² Il caso si riferisce al massacro avvenuto nel 1781 durante il trasporto di 442 schiavi da Accra alla Giamaica imbarcati sulla nave *Zong*. Il quel momento la nave era comandata dal capitano Luke Collingwood mentre la proprietà era detenuta da un consorzio di armatori di Liverpool guidato da William Gregson, noto commerciante ed ex-sindaco della città. A causa di errori di navigazione, la

fondazione della Society for the Effecting of the Abolition of the Slave Trade (SEAST) nel 1787, creata dai quaccheri della Society of Friends e dagli anglicani Sharp e Thomas Clarkson e sostenuta in seguito anche da William Wilberforce, già membro della Camera dei Comuni e futuro artefice dell'abolizione della tratta¹⁶³. Pur condannando l'immoralità della schiavitù come istituzione, l'obiettivo politico del movimento era quindi la soppressione del commercio di schiavi attraverso una strategia di *moral suasion*, in linea con quanto proposto già nel 1784 dal prete anglicano James Ramsay¹⁶⁴. Mostrando la violenza del commercio di schiavi e la loro condizione miserabile nelle Indie occidentali, la propaganda abolizionista mirava a suscitare l'indignazione morale nell'opinione pubblica inglese ed esercitare così una pressione indiretta sul Parlamento, che tra il 1788 e il 1793 discusse le mozioni per l'abolizione promosse da Wilberforce e William Pitt. Nel 1791 la SEAST si diede così un obiettivo più pratico organizzando la prima campagna di boicottaggio dello zucchero, che vide un'importante partecipazione femminile e conobbe una discreta adesione tra la popolazione anche grazie all'aumento dei prezzi causato dal crollo dell'offerta che seguì all'insurrezione degli schiavi scoppiata nell'agosto dello stesso anno a Saint-Domingue¹⁶⁵.

nave si trovò nel mar dei Caraibi senza acqua e cibo sufficienti per sostenere una quantità di schiavi già eccessiva per la capacità di carico. Gli africani iniziarono a morire e 132 di loro vennero gettati vivi in mare per cercare di recuperare l'investimento. Era stata infatti stipulata un'assicurazione che prevedeva una parziale copertura (30£) per le perdite incidentali della 'merce' durante la traversata. Il caso arrivò in tribunale a causa del rifiuto degli assicuratori di risarcire i proprietari. Nel 1783 Equiano assistette alle udienze e sottopose il caso a Sharp che cercò, senza riuscirci, di citare in giudizio l'equipaggio con l'accusa di omicidio. Il caso della *Zong* non ebbe un'impatto ampissimo sull'opinione pubblica ma contribuì alla formazione del movimento. Cfr. J. Walvin, *The Zong: A Massacre, the Law and the End of Slavery*, New Haven, Yale University Press, 2011; I. Baucom, *Specters of the Atlantic*, cit., pp. 195-199. Sul ruolo di Equiano cfr. V. Carretta, *Equiano*, cit., p. 237.

¹⁶³ La società nasce come riorganizzazione dell'Abolition Committee fondato dal quacchero William Dillwyn, anche per effetto del caso *Zong*. L'attività della società si intensificò soprattutto dopo il febbraio 1788 quando Giorgio III, in concerto con William Pitt, ordinò al Privy Council Committee for Trade and Plantations di svolgere un'inchiesta sulle relazioni commerciali tra la Gran Bretagna e l'Africa finalizzata a raccogliere le informazioni necessarie per un'eventuale regolamentazione o soppressione della tratta.

¹⁶⁴ J. Ramsay, *An Essay on the Treatment and Conversion of the African Slaves in the British Sugar Colonies*, London, print. by Phillips, 1784. Ramsay (1733-1789) aveva conosciuto direttamente la realtà della schiavitù come infermiere a bordo della *Royal Navy* e come missionario nelle piantagioni a St. Kitts. La sua critica era però espressa in termini paternalistici e finalizzata principalmente all'evangelizzazione degli schiavi, considerata come un mezzo per riportare ordine e disciplina nelle colonie, descritte da Ramsay come luoghi di barbarie, dissoluzione morale e comportamenti anti-cristiani (cfr. D. Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, cit., pp. 377-378).

¹⁶⁵ Cfr. C. Midgley, *Slave sugar boycotts, female activism and the domestic base of British anti-slavery culture*, in «Slavery&Abolition», vol. 17, n. 3, December 1996, pp. 137-162; Id., *Women Against Slavery. The British Campaigns, 1780-1870*, London-New York, Routledge, 1992, pp. 35-41. Anche Cugoano menziona la campagna di boicottaggio come pratica femminile: «I know several ladies in England who refuse to drink sugar in their tea» (C.O. Cugoano, *Thought and Sentiments*, cit., p. 102). Tra i molti pamphlet prodotti per il boicottaggio vale la pena ricordare *No rum! No Sugar! or, the voice*

Le opere di Cugoano ed Equiano nascono quindi come un contributo alle campagne e furono infatti sottoscritte da importanti personalità dell'epoca¹⁶⁶. Non a caso, il titolo della prima edizione di *Thought and Sentiments* richiamava le opere di John Wesley e Thomas Clarkson e sottolineava che il referente principale del testo erano «gli abitanti della Gran Bretagna»¹⁶⁷. Il tentativo di Cugoano ed Equiano di collocare le loro opere nel dibattito abolizionista emerge inoltre da una serie di lettere scritte insieme ad altri militanti neri – Thomas Jones, Thomas Cooper, John Christopher e George Mandevil –, pubblicate su «The Morning Chronicle» e «London Advertiser» e indirizzate a William Pitt, William Dolben, Charles James Fox e William Dickson. Aiutato probabilmente dai coniugi Cosway, Cugoano inviò il suo libro anche al Principe del Galles e a Edmund Burke, senza tuttavia ottenere risposta. Vale la pena in particolare soffermarsi sulla lettera di Cugoano a Burke poiché offre alcuni elementi introduttivi circa le diverse posizioni interne all'abolizionismo inglese. Anzitutto, la lettera è firmata «John Stuart». Cugoano è quindi costretto a specificare a Burke che «I have put my affrican name to the title of the book, but at present I must beg leave to subscribe myself»¹⁶⁸. Il fatto che egli anteponesse la sua nuova identità britannica a quella africana era forse dovuto alla volontà di darsi maggiore credibilità di fronte a Burke ma è anche sintomatico del modo in cui, come si vedrà più avanti, la doppia identità africana ed europea rappresentata dal doppio nome venisse usata tatticamente a seconda del contesto. Inoltre, quella lettera ci permette di chiarire la divergenza politica che esisteva tra i militanti afro-britannici e gli esponenti dell'élite dell'Impero contrari alla schiavitù. Pur essendo fondato anche su preoccupazioni d'ordine morale, l'abolizionismo di Burke era parte di un progetto di governo delle colonie e di controllo della tratta atlantica nel quale gli schiavi erano concepiti come individui privi di volontà propria, che dovevano essere guidati verso

of blood, being half an hour's conversation, between a Negro and an English gentleman, shewing the horrible nature of the slave trade, and pointing out an easy and effectual method of terminating it, by an act of the people, London, print. for L. Wayland, 1792. In questo testo è inscenato un dialogo tra un inglese e un nero di nome Cushoo, il quale convince il *gentleman* a non consumare più zucchero raccontandogli la violenza delle piantagioni.

¹⁶⁶ C.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments*, II ed., cit., pp. 147-150; O. Equiano, *The Interesting Narrative*, cit., pp. 15-28, 317-325.

¹⁶⁷ Cfr. J. Wesley, *Thoughts upon Slavery*, London, 1774; T. Clarkson, *An Essays on the Slavery and Commerce of the Human Species*, London, 1786. Cugoano conclude la nota introduttiva al testo con la seguente frase: «O Earth, O Sea, cover not thou the blood of the poor negro slaves» che è una citazione modificata di Wesley («O Earth, O Sea, cover not thou their blood», in J. Wesley, *Thought upon Slavery*, cit., p. 24).

¹⁶⁸ *To Edmund Burke Esqr. Gergard Street Pall mall at Mr. Cosway's (prob. 1787)*, in Q.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments*, cit., p. 184.

la libertà perché incapaci di esercitarla autonomamente. Egli riteneva che si dovesse abolire gradualmente la schiavitù imponendo restrizioni e regole alla tratta per facilitare una transizione pacifica al lavoro salariato, più produttivo e meno pericoloso per la stabilità dell'ordine coloniale¹⁶⁹. Al contrario, Cugoano ed Equiano sostenevano una visione opposta dello schiavo descrivendolo come un soggetto capace di autoemanciparsi.

3.1. Slave narratives: la svolta autobiografica

La formazione del discorso politico nero all'intero del movimento abolizionista avvenne attraverso uno specifico genere letterario: l'autobiografia. Dalla metà del Settecento, alcuni ex schiavi africani ebbero la possibilità di scrivere e pubblicare la storia della loro vita lasciando così una traccia di un pensiero politico altrimenti diffuso soprattutto oralmente. Come si è accennato nel primo capitolo, il racconto della propria esperienza vissuta è centrale in tutte le forme della cultura dell'Atlantico nero, dalla musica alla poesia. Tuttavia, l'autobiografia inizia ad affermarsi tra il 1760 e il 1798 con le opere di Briton Hammon, James Albert Ukasaw Gronniosaw, John Marrant, Ottobah Cugoano, Olaudah Equiano e Venture Smith, per diventare nel corso dell'Ottocento il canone privilegiato della letteratura nera di lingua inglese. In particolare, ponendo al centro della riflessione la soggettività degli africani, le *slave narratives* producono una critica del discorso abolizionista bianco e, soprattutto, trasmettono una sovversione degli assetti spaziali della modernità, sintetizzabile in due punti: da un alto, viene meno una distinzione netta tra gli spazi coloniali e la

¹⁶⁹«Quando la condizione in base alla quale dobbiamo operare è quella della schiavitù, gli stessi mezzi che conducono alla libertà debbono presentare qualcosa della coercizione. Le menti di uomini che sono sottoposti a quel tipo di restrizioni non possono fare niente per se stesse; tutto deve essere fatto per loro. Le disposizioni di legge poco debbono al consenso. Tutto deve essere frutto del potere. [...] I piantatori vanno al tempo stesso sottoposti a restrizione e sostenuti; e si deve controllare il servo, nel momento stesso in cui lo si innalza. Questa necessità rende l'opera una questione di attenzione, impegno e spesa [...] sono pienamente convinto che la causa dell'umanità trarrà maggior beneficio dalla prosecuzione della tratta e della schiavitù, regolamentate e riformate, che dalla completa soppressione di entrambe», in E. Burke, *Sketch of a Negro Code* (c. 1780), in Id., *Scritti sull'Impero. America, India, Irlanda*, a c. di G. Abbattista e D. Francesconi, Torino, UTET, 2008, pp. 206-233. Burke aveva espresso la sua personale opposizione alla schiavitù in *An Account of the European Settlements in America* (London, 1757) e nel 1777 in un discorso alla Camera dei Comuni (Id., *Speeches on African Slave Trade*, in Id., *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. by W.M. Elofson, J.A. Woods, W.B. Todd, vol. III, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 340-41). Il progetto di regolamentazione della tratta citato era stato composto intorno al 1780 e inviato solo il 9 aprile 1792 a Henry Dundas, Segretario di Stato per gli Affari esteri del governo di William Pitt il Giovane. Su Burke e l'impero cfr. J. Pitts, *A Turn To Empire. The Rise of Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2005, cap. 3.

società civile inglese, dall'altro, il racconto della soggettività nera sfonda i confini politici nazionali e imperiali delineando un'identità atlantica in cui l'Africa occupa una posizione centrale. Più precisamente, l'immagine dell'Africa avanzata nel discorso abolizionista nero mette in crisi una distinzione netta tra civiltà e inciviltà. Anche in questo caso, il problema non è posto in modo lineare ma secondo continue ambiguità e oscillazioni. L'Africa è rappresentata sia come luogo incivile, perché pagana e arretrata sul piano dello sviluppo tecnico, sia come più civile e meno violenta dell'Europa schiavista¹⁷⁰.

Le *slave narratives* sono allo stesso tempo testimonianze della tratta e della vita in schiavitù, opere letterarie e trattati politici. Non tutte le prime autobiografie possono essere però considerate dei trattati propriamente abolizionisti. In particolare, quelle scritte prima della rivoluzione americana da Hammon e Gronniosaw, si limitavano a esprimere una critica morale alla schiavitù senza manifestare finalità politiche dirette. Si tratta quindi di opere più affini al genere delle *captivity narratives*, la letteratura coloniale nata nel Seicento in cui erano raccontate le esperienze degli europei catturati da indiani e pirati¹⁷¹. Dagli anni Ottanta del Settecento, le *slave narratives* diventarono invece uno strumento strettamente connesso ai movimenti abolizionisti, un modo per portare le testimonianze degli 'africani' all'interno della campagna antischiavista.

L'autobiografia è sempre un atto di reinvenzione di sé. Implica la rielaborazione dei ricordi in una struttura narrativa coerente, l'aggiunta e la rimozione consapevole o inconsapevole di dettagli, eventi, luoghi, persone. Nel caso delle *slave narratives* ciò risulta però particolarmente enfatizzato. La ricostruzione dell'esperienza vissuta dagli schiavi non si avvaleva quasi mai di fonti accessorie ed era basata essenzialmente sulla memoria. Inoltre, l'oggettivazione a cui era sottoposto lo schiavo rendeva il racconto della propria vita un vero e proprio atto creativo, un processo di formazione della soggettività. Come già accennato nel primo capitolo, l'autobiografia nera ha quindi una rilevanza politica immediata e un carattere di esemplarità. Anzitutto, il solo gesto della scrittura è un atto impreveduto e sovversivo. Lo schiavo africano è un oggetto. Anche se emancipato, egli è considerato più prossimo all'animale che all'umano e dovrebbe essere quindi ontologicamente incapace di accedere alla

¹⁷⁰ Cfr. J. Sidbury, *Becoming African in America*, cit., pp. 58-64. Non si tratta quindi tanto di una riproposizione dell'idea del «buon selvaggio» quanto di un tentativo di scardinare l'immagine dell'Africa prodotta dal discorso coloniale.

¹⁷¹ Cfr. L. Colley, *Prigionieri. L'Inghilterra, l'Impero e il mondo, 1600-1850*, Torino, Einaudi, 2004.

scrittura o di esprimere una qualche forma di produzione intellettuale. A prescindere dall'esclusione sistematica dall'istruzione e dal fatto che in alcuni contesti la legge vietasse espressamente l'alfabetizzazione degli schiavi, pubblicare un'opera era già un gesto di ribellione. Le *slave narratives* hanno dunque una funzione dimostrativa. Servono a sfidare il razzismo mostrando le proprie capacità intellettuali attraverso le forme proprie della cultura occidentale: scrivere significava cioè affermare la propria umanità¹⁷². Il frontespizio dei *Poems on Various Subjects Religious and Moral* (1772), scritti dalla prima poetessa afroamericana Phillis Wheatley (c.1753-1784), era stato probabilmente pensato proprio per colpire il lettore rappresentando ciò che per molti bianchi doveva risultare inconcepibile: una schiava domestica seduta a un tavolo con una penna in mano e intenta a scrivere poesie. Inoltre, il protagonista delle autobiografie non è mai solo il singolo autore. Al contrario, attraverso il racconto della sua vita è trasmessa l'esperienza di un intero 'popolo'; un aspetto che emerge già nella scelta dell'articolo indeterminativo generalmente posto nei titoli delle *slave narratives* per qualificare l'autore dell'opera: «a Negro Man», «an African», «a Black», «a Native of Africa», «an African Slave», «an American Slave»¹⁷³. L'incipit della *Narrative* di Equiano è in questo senso particolarmente significativo poiché stravolge l'idea dell'unicità dell'esperienza individuale solitamente associata all'autobiografia. Egli avvertiva il lettore che il suo racconto non era l'avvincente storia «di un santo, di un eroe o di un tiranno» ma di un «privato e oscuro individuo, per di più forestiero». Inoltre, aggiungeva Equiano, «sono pochi, credo, gli eventi della mia vita che non siano capitati ai più [...] e se mi ritenessi europeo potrei affermare che i miei patimenti furono grandi; se tuttavia raffronto la mia sorte a quella della maggior parte dei miei conterranei, mi considero un favorito dal Cielo»¹⁷⁴.

Questi aspetti sollevano una serie di problemi ampiamente indagati dalla critica letteraria, specialmente a partire dal lavoro di riedizione e commento delle *slave narratives* iniziato da Henry Louis Gates Jr., William L. Andrews e Charles T. Davis negli anni Ottanta¹⁷⁵, che qui ci limitiamo ad accennare in due punti: il problema

¹⁷² H.L. Gates Jr., *Introduction: Writing "Race" and the Difference It Makes*, in Id. (ed.), *Race, Writing and Difference*, University of Chicago Press, 1986, pp. 10-11.

¹⁷³ A. Portelli, *Introduzione*, in A. Accardo, M. Curugno, P. Fardella, G. Geraci, A. Portelli (a c. di), *Libri parlanti: scritture Afroatlantiche 1760-1833*, Torino, Paravia, 1999, p. 18.

¹⁷⁴ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 7-8.

¹⁷⁵ C.T. Davis, H.L. Gates Jr. (eds.), *The Slave's Narrative*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1985; W.L. Andrews, *To Tell a Free Story: The First Century of Afro-American Autobiography*, Urbana, University of Illinois Press, 1986; D.D. Bruce Jr., *The Origins of African American Literature, 1680-1865*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001. Sulle vicende biografiche degli schiavi

dell'autorialità e quello del referente¹⁷⁶. Anzitutto, molte autobiografie furono scritte su sollecitazione di donne e uomini bianchi, che talvolta si ponevano anche come garanti della veridicità dell'autore e dei fatti narrati. L'ex-schiavo pare quindi a priva vista un autore dimezzato. Il suo nome e la sua parola non sono mai sufficientemente autorevoli per il pubblico bianco. Sono ancora i titoli delle opere a indicare quest'aspetto dato che specificano sempre che il testo era stato effettivamente scritto da un nero – «written by himself». Gli ex-schiavi si appropriano però dell'autobiografia traducendola in uno strumento di lotta politica e comunicando il proprio punto di vista. E tuttavia, ciò ci porta al secondo problema, ossia il referente. Le prime autobiografie sono infatti indirizzate a un pubblico bianco, istruito, tendenzialmente borghese. Ciò ha un impatto sullo stile, il linguaggio e le proposte politiche discusse. In particolare, gli eventi sono spesso raccontati come un processo di maturazione politica. È ancora l'autobiografia di Equiano a fornirci indicazioni in questo senso. Egli non parte, infatti, da una posizione politica abolizionista, e racconta anche di aver comprato schiavi nei Caraibi durante un tentativo di fondazione di una colonia in Honduras¹⁷⁷. Il suo impegno abolizionista è raccontato così nel corso dell'opera come un processo di conversione alla causa. Una scelta narrativa probabilmente pensata per favorire l'immedesimazione del lettore e spingerlo a sostenere l'abolizionismo.

come fonte storica cfr. anche J.W. Blassingame, *Using the Testimony of Ex-Slaves: Approches and Problems*, in C.T. Davis, H.L. Gates Jr. (eds), *The Slave's Narrative*, cit., pp. 78-98. Sul recente interesse per le biografie degli schiavi cfr. J.C. Miller, *A Historical Appreciation of the Biographical Turn*, in L.A. Lindsay, J.W. Sweet (eds), *Biography and the Black Atlantic*, cit., pp. 19-47.

¹⁷⁶ La critica letteraria si è concentrata anche sulla questione del rapporto tra oralità e scrittura. Anzitutto, il confine tra alfabetizzazione e analfabetismo non può essere considerato a compartimenti stagni. C'erano schiavi che sapevano leggere ma non scrivere, alcuni che sapevano scrivere ma non in inglese, altri analfabeti che apprendevano però il contenuto di documenti scritti tramite la lettura in pubblico da parte di altri schiavi alfabetizzati. Per esempio, la *captivity narrative* di Ayuba Suleiman Diallo, noto anche come Job Ben Solomon, rapito nel regno Bundu (attuale Senegal) e portato come schiavo in Maryland, fu scritta nel 1734 dal giudice di Annapolis Thomas Bluett in base ai racconti di Diallo, il quale sapeva scrivere ma solo in arabo, dato che apparteneva all'élite musulmana del popolo Fula (Cfr. T. Bluett, *Some Memories of the Life of Job, the Son of the Solomon High Priest of Boonda in Africa; Who was enslaved about two Years in Maryland; and afterwards being brought to England, was set free, and sent to his native Land in the Year 1734*, London, Print. by Richard Ford, 1734). Nelle prime *Slave narratives*, il tema della scrittura viene quindi posto attraverso quello che Henry L. Gates ha definito il «tropo» del *talking book*. Nei testi di Gronniosaw, Marrant, Equiano, Cugoano ritorna infatti sempre l'immagine della Bibbia come un libro magico in grado di «parlare». Alfabetizzazione e conversione al cristianesimo diventano così due canali per l'autoemancipazione (cfr. H.L. Gates Jr., *The Signifying Monkey*, cit., pp. 127-169; Id., *Introduction: The Talking Book*, in *Pioneers of the Black Atlantic. Five Slave Narratives from the Enlightenment 1772-1815*, New York, Civitas, 1998, pp. 1-29).

¹⁷⁷ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 229-234.

3.2 *Middle Passage e doppia coscienza*

Le *slave narratives* discutono un tema centrale per questa ricerca: la scissione del soggetto e la reinvenzione della propria identità. In particolare, sebbene attraverso tutta la produzione intellettuale afroamericana, nelle autobiografie il problema della «doppia coscienza» viene esplicitamente narrato. Da un lato, è descritto il trauma dello sradicamento dalla propria terra natia e l'alienazione della vita in schiavitù. Dall'altro, la doppia identità diventa un'arma, usata tatticamente sia per la propria emancipazione personale sia per uno scopo politico più ampio. Attraverso l'oscillazione costante tra due identità inizia così a emergere quel movimento d'identificazione ed estraniamento, quello sdoppiamento del punto di vista che costituisce la specificità della critica nera della modernità. Nelle prime *slave narratives* il racconto del cosiddetto *middle passage* ha quindi una funzione importante non solo per l'obiettivo politico cui miravano i testi ma anche perché è l'esperienza su cui si fonda la soggettività nera¹⁷⁸.

Il trauma della deportazione è stato descritto con particolare efficacia da Olaudah Equiano: «le prime cose che si presentarono ai miei occhi quando arrivai alla costa furono il mare e una nave negriera, che era alla fonda in attesa del suo carico. Ciò mi riempì di uno *stupore* che ben presto si tramutò in *terrore* quando fui condotto a bordo»¹⁷⁹. In questo passaggio Equiano poneva già il tema del suo rapporto ambivalente con la modernità europea che ritorna in tutta l'opera. Da un lato, egli era positivamente stupito e meravigliato dalla tecnologia della nave, inizialmente interpretata come «magia»¹⁸⁰. Dall'altro lato, la tecnica dei bianchi si dimostra subito un «sortilegio» malefico, uno strumento di controllo, violenza e morte. Inoltre, viene così rappresentato lo scontro tra una cultura che interpretava il mondo attraverso la magia senza stabilire un confine netto tra fenomeni naturali e soprannaturali e la

¹⁷⁸ La ricerca storica ha in parte ridimensionato il momento della deportazione all'interno dei fenomeni di creolizzazione che nascono già sulle coste africane e non sono legati solo alla tratta. Tuttavia, la tratta atlantica è centrale tanto sul piano dell'esperienza concreta quanto su quello dell'immaginario ed è dunque fondamentale per comprendere lo sdoppiamento dell'identità e la formazione del discorso politico nero cfr. P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 17, 27; M. Diedrich, H.L. Gates Jr., C. Pedersen, *The Middle Passage between History and Fiction*, in Id. (eds.), *Black Imagination and the Middle Passage*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 5-20.

¹⁷⁹ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 41.

¹⁸⁰ «Chiesi come faceva quel vascello a viaggiare. Mi risposero che non lo sapevano, ma che c'erano delle tele messe sugli alberi con l'aiuto di quelle corde che vedevo, e allora la nave avanzava, e che gli uomini bianchi avevano qualche sortilegio o magia che mettevano nell'acqua quando volevano fermarla. Questo racconto mi meravigliò oltremodo e pensai davvero che fossero spiriti» (Ivi, pp. 42-43).

cultura scientifica europea. Questo rapporto ambivalente con la tecnica viene ripreso nel racconto dei primi giorni di vita in una piantagione della Virginia, in cui Equiano fu venduto dopo una tappa di trasbordo degli schiavi a Barbados. A causa della sua giovane età, fu messo a lavorare nella casa del padrone dove scoprì l'esistenza dell'orologio, che gli parve essere un oggetto animato, allo stesso tempo affascinante e mostruoso: «temevo che avrebbe riferito al signore qualunque cosa avessi fatto di sbagliato»¹⁸¹. Attraverso quest'immagine, Equiano coglieva così la dimensione del controllo e dell'organizzazione del tempo di lavoro e di vita nelle piantagioni. La giornata dello schiavo era infatti scandita da momenti di lavoro e riposo rigidamente prestabiliti e sempre più razionalizzati dalla seconda metà del Settecento grazie alla diffusione dell'orologio¹⁸².

Tornando però all'impatto con la nave negriera, passato il primo istante di fascinazione, Equiano conosce una realtà di «terrore» e «orrore»:

Il fetore della stiva mentre eravamo alla fonda era così insopportabilmente ripugnante da rendere pericoloso stare lì anche per poco, e ad alcuni di noi era stato permesso di restare sul ponte per poter respirare, ma ora che l'intero carico della nave era stipato tutto assieme divenne assolutamente pestilenziale. L'esiguità dello spazio e il caldo, aggiunti al numero di persone sull'imbarcazione, talmente affollata che a malapena c'era posto per girarsi, ci soffocavano. Tutto questo faceva sudare oltre misura, tanto che ben presto l'aria si fece irrespirabile per i disgustosi odori di varia natura e diffuse tra gli schiavi una malattia che ne fece morire molti, vittime dunque dell'imprevedente cupidigia dei loro compatrioti. Quella miserabile situazione era per di più aggravata dalle escoriazioni delle catene, ora diventate insostenibili, e dalla sporcizia delle latrine nelle quali spesso i bambini cadevano e quasi si asfissiarono. Gli strilli delle donne e i gemiti dei moribondi rendevano il tutto uno scenario di orrore pressoché inconcepibile¹⁸³.

In questo scenario, nasce in Equiano una forma spontanea di resistenza cui segue immediatamente la repressione dei negrieri:

desideravo ora che la nostra ultima amica, la morte, venisse a darmi sollievo; ma ben presto, con mia pena due dei bianchi mi offrono delle vivande e, al mio rifiuto di mangiare, uno di loro mi tenne stretto per le mani [...] mentre l'altro mi frustava forte. Non avevo mai subito nulla del genere prima e, benché non fossi avvezzo all'acqua e avessi d'istinto temuto quell'elemento fin dalla prima volta in cui l'avevo veduto, se avessi potuto scavalcare le reti mi sarei buttato giù [...] ma

¹⁸¹ Ivi, p. 50.

¹⁸² M. Hanchard, *Afro-Modernity*, cit., pp. 254-55. Già E.P. Thompson aveva posto l'accento sull'importanza dell'introduzione degli orologi nelle fabbriche tra il 1780 e il 1830 per il processo di disciplinamento del lavoro operaio (cfr. E.P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), vol. I, Milano, Il Saggiatore, 1969, pp. 407, 409-10).

¹⁸³ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 43-44. La nave su cui venne imbarcato Equiano era la *Ogden*, uno *snow* inglese fra i 18 e i 21 metri, con un equipaggio di 32 uomini. Cfr. V. Carretta, *Equiano*, cit., p. 34; M. Rediker, *La nave negriera*, cit., p. 120.

l'equipaggio sorvegliava molto attentamente quelli di noi che non erano incatenati per paura che saltassimo tra le onde¹⁸⁴.

La nave negriera segna così il primo confronto con la violenza della schiavitù ma è anche per Equiano il luogo della scoperta dell'altro. Inizia così sulla nave il processo di sdoppiamento dell'identità che, nel corso dell'opera, viene raccontato come il passaggio dall'originaria appartenenza dell'autore alla popolazione igbo all'essere allo stesso tempo un «africano» e un «inglese»¹⁸⁵. In particolare, il primo incontro con il bianco è rappresentato attraverso un ribaltamento del discorso razziale europeo. I negrieri sono descritti come «spiriti maligni» e antropofagi: «chiesi loro – dice Equiano rivolgendosi ad altri africani imbarcati – se non saremmo stati mangiati da quegli uomini bianchi dall'aspetto terrificante, con la faccia rossa e i capelli sciolti»¹⁸⁶. È bene sottolineare che Equiano riscrive la storia dell'imbarco circa trentacinque anni dopo. Perciò, a prescindere dalla veridicità del racconto – a metà del Settecento molte popolazioni dell'Africa occidentale avevano contatti costanti con gli europei da più di due secoli e non è perciò ovvio che un africano rimanesse colpito dalla visione di un bianco –, questa descrizione deve essere interpretata come una precisa volontà di mostrare ai lettori inglesi come la percezione della differenza di razza fosse un fatto relativo. Inoltre, come si vedrà nei prossimi capitoli, il tema dell'antropofagia dei bianchi è comunemente usato nelle *slave narratives* per invertire la rappresentazione negativa degli africani proiettandola sugli europei e descrivere la schiavitù come una forma di dominio e un regime di lavoro che fagocita corpi umani. La descrizione dei bianchi fornita da Equiano può essere così letta come una risposta indiretta ai famosi resoconti di viaggio pubblicati nel 1734 dal capitano di navi negriere William Snelgrave. Riportando notizie di seconda mano, Snelgrave sosteneva che nel regno del Dahomey venivano praticati riti sacrificali che prevedevano anche l'antropofagia¹⁸⁷. Questo ribaltamento di prospettiva era già stato anticipato nelle pagine in cui Equiano descrive la sua vita in Africa precedente alla cattura. In particolare, egli esprime una sorta d'identità tribale idealizzando l'organizzazione sociale, le tradizioni e anche le caratteristiche fisiche della comunità

¹⁸⁴ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 41-42.

¹⁸⁵ Cfr. J. Benito, A. Manzanás, *The (De-)Construction of the Other in The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, in M. Diedrich, H.L. Gates Jr., C. Pedersen (eds.), *Black Imagination*, cit., pp. 47-56.

¹⁸⁶ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 40.

¹⁸⁷ W. Snelgrave, *A New Account of Some Parts of Guinea and the Slave Trade* (1735), London, Frank Cass, 1971.

igbo in cui era nato: «il nostro è un popolo di danzatori, musicisti e poeti [...] la nostra terra è straordinariamente ricca e fertile [...] l'inoperosità è sconosciuta e non esistono mendicanti». Le persone erano così dotate di «robustezza», «laboriosità» e «avvenenza» dato che «la deformità delle fattezze ci è sconosciuta»¹⁸⁸. Equiano non nega inoltre l'esistenza degli schiavi in Africa, eppure «quanto diversa era la loro condizione da quella degli schiavi nelle Indie Occidentali!»¹⁸⁹.

Dopo aver scoperto l'esistenza delle distinzioni di razza, il secondo passaggio che introduce la vera e propria scissione della soggettività di Equiano è l'imposizione di un nuovo nome. Quando nel 1754 viene portato dalla Virginia in Inghilterra, durante il viaggio il padrone lo rinomina «Gustavus Vassa»¹⁹⁰. È quindi ancora in mezzo all'Oceano che Equiano subisce una nuova alienazione, o meglio un approfondimento della sua mercificazione. Il tentativo del padrone di strappargli l'identità per imporre la sua proprietà suscita ancora una resistenza spontanea che viene però in breve piegata: «mi rifiutai di essere chiamato così, dicendogli come meglio potevo che volevo essere chiamato Jacob, ma egli disse di no e continuò a chiamarmi Gustavus, e quando mi rifiutavo di rispondere al mio nuovo nome, mi prendeva un bel po' di ceffoni; ma a lungo andare cedetti e accettai di portare il nome attuale»¹⁹¹. Come ha rimarcato Paul E. Lovejoy, questo passaggio è probabilmente inventato a posteriori e funzionale al discorso sulla riappropriazione dell'identità¹⁹². In quel momento Equiano era ancora un bambino e l'apprendimento della Bibbia è raccontato in seguito, quando migliora la sua capacità di lettura grazie agli insegnamenti del marinaio Daniel Queen dopo aver prestato servizio nella *Royal Navy* al seguito dell'ufficiale Pascal durante la guerra dei Sette anni. Il fatto che retrodatasse quell'ipotetica scelta di un nome biblico è quindi funzionale a comunicare una volontà di autodeterminazione che passa anche attraverso la conversione e il desiderio d'integrarsi alla cultura europea. L'arrivo in Gran Bretagna e l'inizio del lavoro marittimo segnano, infatti, una svolta. Equiano rimane affascinato dalla modernità della società inglese e adotta progressivamente una nuova identità britannica: «ormai ero quasi un inglese [...]. Non li ritenevo più esseri soprannaturali bensì uomini

¹⁸⁸ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 14-15.

¹⁸⁹ Ivi, p. 18.

¹⁹⁰ V. Carretta, *Equiano*, cit., pp. 4-5.

¹⁹¹ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 52.

¹⁹² P.E. Lovejoy, *Olaudah Equiano or Gustavus Vassa – What's in a Name?*, in «Atlantic Studies», vol. 9, n. 2, June 2012, pp. 165-184.

superiori a noi, sicché nuttivo una fortissima aspirazione a essere come loro»¹⁹³. Si tratta quindi di un vero e proprio tentativo impossibile d'identificazione col bianco:

tentai pertanto io stesso moltissime volte – racconta Equiano parlando della figlia di un amico del suo padrone – di verificare se lavandomi riuscivo a prendere lo stesso colore della mia piccola compagna di giochi (Mary), ma era tutto inutile e a quel punto cominciai a sentirmi mortificato dalla differenza della nostra carnagione (*complexions*)»¹⁹⁴.

E tuttavia, questo momento di mortificazione svanisce in breve ed Equiano inizia a usare produttivamente la sua dualità. L'oscillazione della doppia coscienza percorre tutta l'opera ma può essere vista attraverso tre temi: il rapporto con la musica, quello con il cristianesimo e, infine, la questione del nome. Come si è accennato, Equiano descrive il suo villaggio igbo come una comunità di musicisti. Egli descrive in particolare la musica e la danza come pratiche sociali: «ogni grande evento [...] viene celebrato con danze *collettive* assieme a canti e musica»¹⁹⁵. La vita a bordo delle navi e in Inghilterra lo mette però a confronto con la musica europea e con nuovi strumenti. Malgrado la musica fosse una pratica collettiva nella cultura marittima europea, Equiano racconta una musica priva di funzione sociale e praticata per occupare il tempo. Ricorda per esempio che a Londra, durante un periodo a terra nel quale si cimenta come barbiere, impara a suonare il corno francese grazie alle istruzioni di un inglese. Suonare il corno è però qui un «passatempo innocente per le mie ore libere» dato che «non amavo oziare»¹⁹⁶. La cultura musicale africana riemerge però quando dopo poco tempo ritorna nei Caraibi imbarcandosi come cambusiere a bordo della nave *Jamaica* del capitano David Watt. Descrivendo uno scenario di brutalità dove gli schiavi subiscono le peggiori torture, Equiano racconta la sua «sorpresa» nel vedere a Kingston una «grande quantità di africani riuniti assieme la domenica in un grande e ampio spazio chiamato Spring Path», dove venivano praticati riti funebri nei quali «ciascun popolo africano si incontra e danza nel modo del proprio paese»¹⁹⁷. Allo stesso modo, Equiano racconta la propria storia come una progressiva cristianizzazione: prima col battesimo anglicano e poi con la conversione al metodismo. Quando si trova a Filadelfia per svolgere gli affari

¹⁹³ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 69-70.

¹⁹⁴ Ivi, p. 58.

¹⁹⁵ Ivi, p. 11.

¹⁹⁶ Ivi, p. 185.

¹⁹⁷ Ivi, p. 193. Vincent Brown ha efficacemente mostrato la centralità dei funerali nella cultura afroamericana. Nell'economia di piantagione, dove gli schiavi morivano in continuazione, la sepoltura era la prima occasione per mantenere in vita le proprie pratiche culturali, per organizzare la comunità e resistere così alla schiavitù. Cfr. V. Brown, *The Reaper's Garden*, cit., cap. 2.

commerciali del padrone King, ritorna però una religiosità africana attraverso il tema della magia, già accennato in relazione alla visione della nave negriera. Equiano viene infatti a sapere che nella città americana c'era una maga conosciuta come Mrs Davis: «dapprima non credetti a questa storia poiché non riuscivo a concepire che un essere mortale potesse anticipare i piani futuri della Provvidenza né credevo in rivelazioni diverse da quelle delle Sacre Scritture». Eppure, dopo che la maga gli appare in sogno, egli si reca a farle visita. Il fatto significativo è che in questo passaggio la rassicurazione della futura liberazione non viene tanto dalle Scritture ma dalla maga: «mi riferì molte cose accadute con una precisione che mi sbalordì; affermò infine che non sarei rimasto schiavo a lungo e questa notizia fu resa ancora più gradita dal fatto che le credetti all'istante»¹⁹⁸.

Il tema del nome riassume infine lo sdoppiamento. Secondo le ricostruzioni storiche, prima del 1788 Equiano non usò questo nome, firmandosi solo come Gustavus Vassa, inserendo poi nelle prime lettere pubbliche l'aggettivo «sons of Africa» (o «the African» o ancora «the Ethiopian») ¹⁹⁹. Il nome Equiano appare quindi in concomitanza con l'uscita dell'autobiografia che, appunto, chiariva l'identità duplice dell'autore già nel titolo – *The Interesting Narrative of the Life Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African* – e nel frontespizio. Finalizzata a influenzare il dibattito sull'abolizione della tratta, la *Narrative* doveva essere presentata come la voce di un «africano» per attirare l'attenzione del pubblico. Come ha sottolineato Vincent Carretta, si trattò quindi anche di un'intelligente strategia di vendita ²⁰⁰. Il frontespizio è una visualizzazione altrettanto efficace della dualità di Equiano che, come nel caso già discusso del frontespizio di Wheatley, doveva suscitare un effetto straniante nel lettore europeo, abituato a vedere gli africani rappresentati come selvaggi o come schiavi incatenati. A differenza anche di altre immagini diffuse dalla campagna della SEAST, come il celebre disegno della nave negriera *Brooks* in cui era illustrata una massa di corpi anonimi stipati come merce nella stiva o il medaglione realizzato dal famoso ceramista Josiah Wedgwood, che recava la domanda *Am I not A Man and A Brother?* posta da uno schiavo incatenato e in posizione di supplica²⁰¹, Equiano è disegnato come un afro-britannico fiero, libero

¹⁹⁸ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 137-138.

¹⁹⁹ V. Carretta, *Equiano*, pp. 4-5.

²⁰⁰ Ivi, p. 280.

²⁰¹ La *Brooks* era una nave di proprietà del mercante di schiavi Joseph Brooks Jr. e venne disegnata da William Elford nel 1788 a Plymouth per la campagna della SEAST. L'immagine rappresenta corpi neri

e cristiano. Vestito e acconciato come un *gentleman* inglese, egli tiene in mano una Bibbia aperta su un passo degli Atti degli Apostoli: «Neither is there salvation in any other: for there is none other name under heaven given among men, whereby we must be saved»²⁰². Questo tentativo d'imitazione rappresentato dal frontespizio ma presente in tutta l'opera produce una critica implicita del discorso razziale. Come ha sottolineato Homi K. Bhabha «la *menace* dell'imitazione è nella sua visione duplice, che mentre svela l'ambivalenza del discorso coloniale ne distrugge l'autorità»²⁰³. Secondo Bhabha il mimetismo del colonizzato era una forma di resistenza: obbligato a comportarsi come il colono pur non potendo mai diventare uguale a lui, il colonizzato intaccava l'omogeneità della rappresentazione coloniale. L'imitazione realizzava cioè una contaminazione tra due soggetti posti altrimenti in un rapporto manicheo. Dal punto di vista di Equiano, il fatto che egli si rappresentasse allo stesso tempo come un africano e un inglese minacciava le teorie che iniziavano ad affermarsi alla fine del Settecento secondo cui la *Englishness* presupponeva la *whiteness*. Quest'aspetto viene ribadito alla fine dell'autobiografia. Dopo l'ennesimo confronto con gli orrori della schiavitù nei Caraibi, Equiano conferma il suo sentimento di appartenenza all'Inghilterra descrivendo il ritorno nell'isola come un sollievo²⁰⁴. Appena approda sul suolo inglese racconta però un caso di amore interrazziale: una donna nera conosciuta in precedenza si era sposata con un inglese bianco ed era nato un bambino «mulatto e con bei capelli biondi»²⁰⁵.

La doppia coscienza di Equiano lo porta quindi a rifiutare una concezione essenzialistica dell'identità. La sua esperienza di vita atlantica gli impedisce cioè di autodefinirsi all'interno di confini nazionali e razziali stabili. Egli si fa così promotore di una sorta di cosmopolitismo. Il tema non è esplicitamente trattato in questi termini nell'autobiografia ma emerge chiaramente in una lettera al reverendo Raymund Harris, autore di *Scriptural Researches on the Licitness of the Slave-Trade* (1788),

perfettamente equivalenti e immagazzinati nella stiva della nave. Finalizzato a influenzare la decisione del Parlamento inglese sulla mozione per l'abolizione del commercio di schiavi, il disegno di Elford conobbe in seguito un'ampia circolazione nello spazio atlantico e venne modificato e ristampato in diverse versioni a Filadelfia, New York e Londra, diventando un vero e proprio manifesto politico dell'abolizionismo. Thomas Clarkson contribuì a diffondere l'immagine anche in Francia distribuendo pamphlet contro la tratta durante un soggiorno a Parigi nel 1789. Cfr. M. Rediker, *La nave negriera*, cit., pp. 315-349. Amico di Clarkson, tra il 1787 e il 1795 Josiah Wedgwood contribuì invece alla campagna realizzando dei veri e propri gadgets abolizionisti: medaglioni, portagioielli e porcellane varie.

²⁰² Atti 4:12. Citiamo qui sempre la KJV.

²⁰³ H.K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., pp. 123-27.

²⁰⁴ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 250.

²⁰⁵ Ivi, p. 253.

pubblicata su «The Public Advertiser» il 28 aprile 1788. Delegittimando l'esegesi biblica di Harris a sostegno della schiavitù, Equiano diceva: «the glorious system of the Gospel destroys all narrow partiality, and makes us *citizens of the world*»²⁰⁶. Questa declinazione dell'universalismo politico attraverso il protestantesimo metodista emerge anche nelle ultime pagine di *Thoughts and Sentiments*. Ancora una volta, il tema è posto attraverso la questione del nome. Secondo Cugoano, il battesimo non aveva nulla a che fare con l'adozione di un nome «cristiano o pagano», come potevano pensare solo gli «ignoranti» padroni di schiavi. Al contrario, chi intendeva battezzarsi doveva essere libero di adottare il nome che meglio preferiva e quindi anche un nome «pagano»: «let his name be what it will»²⁰⁷. Abbracciare la fede metodista significava quindi per Cugoano la possibilità di rivendicare una condizione di eguaglianza: «*What is your name? – A Christian*»²⁰⁸. Questa interrogazione è forse ripresa dalla liturgia anglicana ma poteva essere anche un'interpretazione di Cugoano del passo della Lettera ai Galati in cui San Paolo parlava della fine della schiavitù: «quando siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù»²⁰⁹. Si può ipotizzare quindi che attraverso questo tema della conservazione del proprio nome «pagano», Cugoano intendesse sostenere che la conversione al metodismo non era un'assimilazione passiva alla cultura cristiana europea ma uno strumento di liberazione²¹⁰.

3.3 Colonialismo, schiavitù, razzismo

La sovversione spaziale prodotta dagli abolizionisti neri emerge soprattutto nell'opera di Cugoano. In particolare, ponendo il potere coloniale al centro della sua riflessione, egli rompe la distinzione tra Europa e colonie mostrando come l'origine

²⁰⁶ O. Equiano, *To the Rev. Mr. Raymund Harris, the Author of the Book called Scripture Researches on the Licitness of the Slave Trade*, in «The Public Advertiser», 28 April 1788, ora in Id., *The Interesting Narrative*, cit., pp. 335-36. Cfr. R. Harris, *Scriptural researches on the licitness of the slave-trade: shewing its conformity with the principles of natural and revealed religion, delineated in the sacred writings of the Word of God*, Liverpool, print. by H. Hodgson, 1788. Sul tema del cosmopolitismo cfr. L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Mulino, 2006.

²⁰⁷ Q.O. Cugoano, *Thought and Sentiments*, cit., p. 110.

²⁰⁸ *Ibidem*.

²⁰⁹ San Paolo ai Galati 3:26-28.

²¹⁰ Come ricorda Manisha Sinha «Christian universalism, for black writers, was an antidote to the new science of man that classified humankind in a Great Chain of Being in which Europeans were on top and Africans at the bottom» (M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., p. 30).

della «schiavitù moderna» e delle distinzioni di razza fossero il prodotto della conquista coloniale, necessaria allo sviluppo degli imperi europei. Come hanno sottolineato Anthony Bogues e Paget Henry, in *Thought and Sentiments* Cugoano parla allo stesso tempo come un «profeta», un «africano» e un «teorico politico». In primo luogo, ricorrendo alla geremiade puritana, egli annuncia con toni profetici la futura disfatta degli imperi europei evitabile solo abolendo la schiavitù. In secondo luogo, l'autore si presenta come un membro della popolazione fante ma anche come un «africano». Egli costruisce così un'identità fondata sul colore – «complexion» – e volta a unificare neri liberi e schiavi – «black people» – intorno all'interesse comune dell'abolizione. Infine, sebbene possa essere considerata anche come *slave narrative*, l'opera è strutturata come un trattato politico che mira a delegittimare gli argomenti a favore della schiavitù avanzando un'interpretazione radicale dell'universalismo cristiano e del giusnaturalismo²¹¹.

La critica di Cugoano prende le mosse da una distinzione qualitativa tra schiavitù antica e moderna. Egli sosteneva che sebbene la schiavitù esistesse in diverse civiltà, quella praticata nelle Indie occidentali era di tutt'altra natura perché sorta in seguito alla conquista coloniale e legittimata tramite l'invenzione della gerarchia razziale. Questa differenziazione è inizialmente costruita a partire da un paragone con la schiavitù del popolo d'Israele, comune nelle argomentazioni dell'abolizionismo metodista volte a dimostrare l'incompatibilità tra la schiavitù biblica e quella moderna:

the service which was required by the people of Israel in old time [...] if compared with *modern slavery*, it might be called liberty, equity and felicity, in respect to that abominable, mean, beastly, cruel, bloody slavery carried on by the inhuman, barbarous Europeans, against the poor unfortunate Black Africans²¹².

Oltre all'argomento biblico, Cugoano definiva però la specificità della «schiavitù moderna» attraverso una critica del colonialismo. L'assunzione di una prospettiva coloniale implicava la definizione di due soggetti antagonisti: da un lato, gli «europei» conquistatori e schiavisti, dall'altro, le «nazioni indiane» colonizzate e gli «africani» schiavizzati. Tuttavia, nel corso dell'opera questo manicheismo è continuamente sfumato o enfatizzato in funzione dell'argomentazione. Sebbene gli europei siano sempre definiti «barbari e inumani», Cugoano riconosce la

²¹¹ A. Bogues, *Black Heretics, Black Prophets*, cit., pp. 25-46; P. Henry, *Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment*, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 18, n. 2, 2004, p. 141.

²¹² Q.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments*, cit., p. 35.

responsabilità degli africani nell'organizzazione della tratta e, soprattutto, parlando di se stesso oscilla costantemente tra le sue origini africane e la sua nuova identità inglese e cristiana.

Il discorso abolizionista è così esteso da Cugoano in una più ampia condanna del colonialismo europeo argomentata tramite una contro-narrazione della conquista spagnola delle Americhe. L'arrivo di Cristoforo Colombo a Hispaniola aveva inaugurato, secondo l'autore, un'impresa di sterminio e schiavitù portata avanti dagli europei per tre secoli: «all their foreign settlements and colonies were founded on murders and devastations, and they have continued their depredations in cruel slavery and oppression to this day»²¹³. L'idea della colonizzazione come una positiva impresa di evangelizzazione e civilizzazione veniva così ribaltata. I barbari incivili non erano i nativi ma gli europei: il «perfido» Nicolás de Ovando aveva ordinato la distruzione dei Taínos governati dalla «pacifica» Anacaona, lo «sleale» Hernán Cortés aveva ingannato il «grande» Montezuma e sterminato il suo popolo; il «bastardo» Francisco Pizarro aveva rovesciato «uno degli imperi più estesi del mondo»²¹⁴. Per ricostruire la storia della colonizzazione delle Americhe, Cugoano si serve dell'opera *The History of America* (1777) scritta dall'influente William Robertson, capo della chiesa presbiteriana scozzese e rettore dell'Università di Edimburgo. In particolare, per sostenere che le colonie erano state ottenute con l'inganno e la violenza viene richiamato il famoso incontro tra Atahualpa e Vincente de Valverde (1498-1541), avvenuto il 16 novembre 1532 a Cajamarca, durante il quale il sovrano inca avrebbe gettato a terra un breviario donatogli dal vescovo spagnolo offrendo così a Pizarro il *casus belli* per l'attacco alla città. Nella versione di Cugoano estrapolata dal racconto di Robertson, il «fanatico» Valverde si sarebbe presentato come rappresentante della Chiesa illustrando ad Atahualpa la dottrina cattolica e ordinandogli di convertirsi e sottomettersi agli spagnoli secondo quanto stabilito da papa Alessandro VI con la bolla *Inter Caetera* (1493) e dal trattato di Tordesillas (1494). Quando Atahualpa chiese dove Valverde avesse appreso «cose così straordinarie», quest'ultimo gli avrebbe porto un breviario. Incapace di leggere e constatando che, al contrario di quanto sosteneva Valverde, il libro non poteva «parlare», Atahualpa avrebbe gettato il

²¹³ Ivi, p. 62.

²¹⁴ Ivi, p. 26.

libro sdegnato: «This, says he, is silent; it tells me nothing»²¹⁵. Secondo Cugoano, gli spagnoli sapevano che Atahualpa non poteva leggere e avevano organizzato una messa in scena solo per poterlo catturare e legittimare la conquista come guerra giusta. L'episodio è stato raccontato in diverse versioni sia nelle fonti cinquecentesche sia nella storiografia successiva, determinate dall'obiettivo di legittimare o condannare gli spagnoli²¹⁶. Robertson si collocava nella tradizione della critica protestante agli imperi cattolici, condivisa anche da Cugoano per sostenere che solo il metodismo, in quanto apertamente antischiavista, incarnava la verità del Vangelo. L'obiettivo di Robertson era però cercare di coniugare la monogenesi della specie sancita dalla Bibbia – e per lui indiscutibile – con la diversità umana coerentemente alla teoria stadiale della storia che andava definendosi nel contesto intellettuale dell'Illuminismo, e in particolare di quello scozzese. Avanzata dai fisiocratici francesi e in seguito sviluppata da Adam Smith e Adam Ferguson come uno schema di storia congetturale finalizzato a studiare la «società civile» commerciale come sfera distinta e precedente all'istituzione dell'ordine politico, la teoria stadiale ridefiniva la storia dell'umanità intorno a quattro stadi di sviluppo dei mezzi di sussistenza: caccia, pastorizia, agricoltura e commercio²¹⁷. Tra i principali divulgatori di questa teoria, Robertson sosteneva che la distruzione delle popolazioni amerinde era stata «provvidenziale» poiché aveva inaugurato un'epoca di cristianizzazione, civilizzazione e «progresso» nelle Americhe. La fine delle civiltà amerinde era letta così come un segno della superiorità dello stadio commerciale a cui era giunta la società europea²¹⁸. Al contrario, Cugoano ricorreva alla narrazione di Robertson per attaccare tutti gli imperi europei:

The French and English, and some other nations in Europe, as they founded settlements and colonies in the West Indies or in America, went on in the same manner, and joined hand in hand with the Portuguese and Spaniards, to rob and

²¹⁵ Ivi, p. 64. Cfr. W. Robertson, *The History of America* (1777), vol. III, London, A. Strahan, 1788, Libro VI, pp. 34-36.

²¹⁶ Cfr. G. Lamana, *Of Books, Popes, and Huacas; or, the Dilemmas of Being Christian*, in M.R. Greer et al. (eds.), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 117-149.

²¹⁷ Cfr. R.L. Meek, *Il cattivo selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1981; A. Zannini, *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 167-170.

²¹⁸ Sposando la teoria monogenetica del genere umano, Robertson non riconduceva quindi il mancato sviluppo delle civiltà amerinde a una differenza di specie sostenuta invece dal poligenista Lord Kames, col quale, appunto, Robertson intendeva polemizzare. E tuttavia, egli definiva gli indiani come una razza degenerata in linea con le classificazioni proposte dal conte Buffon. Gli indiani erano quindi dotati di caratteri e attitudini (indolenza, apatia, scarsa attività intellettuale, incapacità di astrazione, ecc.) tali per cui le loro civiltà erano stagnanti, respingevano il progresso, ed erano così condannate al declino di fronte al dinamismo della società europea e alla superiorità del cristianesimo sul paganesimo. Cfr. S. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., pp. 229-259.

pillage Africa, as well as to waste and desolate the inhabitants of the western continent²¹⁹.

Il colonialismo non aveva quindi prodotto solo la distruzione dei nativi ma anche la schiavitù degli africani. Cugoano riconosceva la partecipazione attiva degli africani alla tratta ricordando che erano stati sui «countrymen» – definiti «kid-nappers and slave-procurers» – a rapirlo e venderlo²²⁰. E tuttavia, a suo giudizio la responsabilità principale spettava agli europei, dato che «if there were no buyers there would be no sellers»²²¹. Era dunque a causa dell'«avidità» e della volontà di dominio degli europei sulle altre popolazioni del mondo che «Africa has suffered as much and more than any other quarter of the globe»²²². L'enfasi sull'origine coercitiva dell'oppressione degli africani permetteva così a Cugoano di mostrare la differenza con la servitù a contratto e, soprattutto, con una positiva «servitù volontaria». Infatti, influenzato dalla dottrina metodista e pensando probabilmente anche ai referenti del testo, cioè l'élite britannica, Cugoano mitigava il suo discorso ricordando che non era sua intenzione destituire di fondamento ogni autorità. Egli riconosceva così l'importanza dell'obbedienza per il mantenimento dell'ordine sociale: «a free, voluntary, and sociable servitude is the very basis of human society, either civil or religious»²²³. E tuttavia, colonialismo e schiavitù mettevano in crisi l'ipotesi di una distinzione netta tra la società civile pacificata e fondata su una «servitù volontaria» e una condizione di sottomissione originata dalla guerra:

For while *civil society continued in a rude state*, even among the establishers of kingdoms, when they became powerful and proud, as they wanted to enlarge their territories, they drove and expelled others from their peaceable habitations, who were not so powerful as themselves²²⁴.

Tramite la sovversione spaziale, Cugoano produce così una critica implicita tanto del razionalismo politico moderno quanto delle critiche al paradigma contrattualista avanzate da Hume, Smith e Ferguson. Per Cugoano, la società civile inglese non sorge da un patto che neutralizza la violenza e produce sicurezza, e non può essere nemmeno considerata superiore alle altre civiltà ma è anzi complementare alla conquista e all'assoggettamento delle popolazioni conquistate. Sebbene questo elemento non fosse negato dai critici del contrattualismo e l'importanza della

²¹⁹ Q.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments*, cit., p. 72.

²²⁰ Ivi, p. 26.

²²¹ Ivi, p. 17.

²²² Ivi, p. 73.

²²³ Ivi, p. 51.

²²⁴ Ivi, p. 34.

schiavitù nel processo di accumulazione fosse stata discussa anche da Adam Smith²²⁵ – che tra l'altro criticava il lavoro non libero con argomenti morali ed economici –, qui la colonizzazione è posta al centro della riflessione sulla modernità in modo tale che la prosperità degli imperi europei non dipende in primo luogo dal libero scambio commerciale ma dalla riduzione in schiavitù di altri popoli.

Questo discorso serviva però anche a criticare chi riteneva che lo schiavo, in fondo, si era volontariamente sottomesso al conquistatore per avere salva la vita. Nel passaggio appena citato, Cugoano sosteneva infatti che la violenza dei conquistatori produceva la resistenza dei conquistati:

This made those who were robbed of their substance, and drove from the place of their abode, make their *escape* to such as could and would help them; but when such a relief could not be found, they were obliged to submit to the yoke of their oppressors, who, in many cases, would not yield them any protection upon any terms²²⁶.

Sebbene quindi una condizione di dominio prolungata nel tempo potesse indurre a una «compulsive servitude», lo schiavo tentava sempre di fuggire, perlomeno al momento della cattura. Definito sotto un profilo generale in quel passaggio, il tema della resistenza e della fuga è esposto da Cugoano già all'inizio dell'opera attraverso il ricordo della sua esperienza della tratta atlantica. Egli raccontava che subito dopo essere stato imbarcato sulla nave aveva tentato di organizzare insieme ad altri schiavi un suicidio di massa: «a plan was concerted amongst us, that we might burn and blow up the ship, and to perish all together in the flames». La decisione di attuare questa ribellione definitiva nasceva proprio dalla consapevolezza che una volta imbarcato il suo destino di schiavitù era segnato e quindi «death was more preferable than life»²²⁷.

Oltre al tema del colonialismo, ciò che rendeva specifica la «schiavitù moderna» era che gli africani fossero trattati «like animals», a differenza di quanto avveniva in Africa dove, secondo Cugoano, lo schiavo non perdeva la sua qualità di essere umano. Se, infatti, nelle Indie Occidentali gli schiavi erano solo una «proprietà», tanto che «taking away the life of a black man is of no more account than taking away the life of a beast»²²⁸, in Africa coloro che venivano catturati «in war or for debt [...] are

²²⁵ A. Smith *La ricchezza delle nazioni* (1776), Torino, UTET, 2006, L. IV, cap. 7. Smith inoltre giustifica il governo arbitrario degli schiavi considerando che essi godevano di migliore protezione nel contesto coloniale, che richiedeva necessariamente l'uso costante della forza.

²²⁶ O. Cugoano, *Thought and Sentiments*, cit., p. 35.

²²⁷ Ivi, p. 15.

²²⁸ Ivi, p. 85. In questo passaggio Cugoano si riferisce proprio al caso della nave *Zong*.

well fed, [...] and treated well»²²⁹. A prescindere dall'inesattezza storica, questo paragone serviva a Cugoano per enfatizzare il fondamento razziale della schiavitù nelle Americhe e quindi l'impossibilità di scindere il discorso abolizionista da una critica del razzismo. In questo senso, vale la pena soffermarsi sul riferimento a David Hume, citato accanto a James Tobin, proprietario di schiavi e autore di *Cursory Remarks upon the Reverend Mr. Ramsay's Essay* (1785), e a George Turnbull, autore di *An Apology for Negro Slavery* (1786), come esponente di spicco delle tesi a sostegno dell'inferiorità degli africani²³⁰. Infatti, pur essendo contrario alla schiavitù in quanto pratica «barbara», «oppressiva» e «svantaggiosa», in una nota inserita nell'edizione del 1753 del saggio *Of National Character* – resa celebre nei decenni successivi tanto dai detrattori quanto dai sostenitori della schiavitù –, Hume aveva sostenuto l'ipotesi che i neri fossero «per natura inferiori ai bianchi»²³¹. Cugoano non era forse a conoscenza delle opinioni antischiaviste di Hume ma il fatto che lo citasse accanto a Tobin e Turnbull – noti sostenitori della schiavitù – indica come dal suo punto di vista la critica del razzismo era una premessa logica dell'abolizionismo.

Definiti questi argomenti Cugoano riteneva che la schiavitù moderna fosse illegittima secondo natura, ragione e religione. Anzitutto, opponendo alle teorie poligenetiche una rigorosa monogenesi della specie, egli sosteneva che le differenze

²²⁹ «And all the poverty and misery that any of the inhabitants of Africa meet with among themselves, is far inferior to those inhospitable regions of misery which they meet with in the West-Indies, where their hard-hearted overseers have neither regard to the laws of God, not the life of their fellow-men», Ivi, pp. 16-17.

²³⁰ Ivi, p. 190. Hume, Tobin e Turnbull sono indirettamente richiamati all'inizio del testo attraverso una finta citazione: «it cannot but be very discouraging to a man of my complexion [...] to meet with the evil aspersion of *some men*, who say, "That an African is not entitled to any competent degree of knowledge, or capable of imbibing any sentiments of probity; and that nature designed him for some inferior link in the chain, fitted only to be a slave"» (Ivi, pp. 11-12). Il testo di James Tobin era appunto una risposta al libro di James Ramsay (*An Essay on the Treatment and Conversion of the African Slaves*, cit.), citato anche da Cugoano (*Thoughts and Sentiments*, cit., p. 19).

²³¹ «Sono propenso a sospettare che i negri, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile di carnagione diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero. [...] Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi in così numerosi paesi de epoche diverse, se la natura non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze umane. Lasciamo stare le nostre colonie: tutta l'Europa è però disseminata di schiavi negri, dei quali nessuno ha mai rivelato alcun barlume di ingegno; fra di noi, al contrario anche la gente più umile e priva di istruzione si solleverà fino a distinguersi in tutte le professioni. In Giamaica, è vero, si parla del negro come di un uomo istruito e di talento, ma probabilmente questa ammirazione sarà dovuta a qualche minima dote, come succede con un pappagallo che pronuncia chiaramente qualche parola», in D. Hume, *I caratteri nazionali* (1753), in Id., *Opere filosofiche. Saggi morali, politici e letterari*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1987, nota 10, p. 220. La posizione antischiavista è espressa nel saggio *Sulla popolosità delle nazioni antiche*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. III, pp. 381-401. Cfr. S. Sebastiani, *I limiti del progresso*, cit., pp. 95-119. È possibile che Cugoano fosse venuto a conoscenza della nota di Hume tramite Richard Nisbet, che la cita appunto nel suo pamphlet proschiavista (cfr. R. Nisbet, *Slavery Not Forbidden by Scripture*, cit., p. 22).

di colore determinate dalla natura erano in parte «incidentali» e in parte «consone al clima» e perciò influenti sul piano della specie: «the external blackness of the Ethiopians, is as innocent and natural, as spots in the leopards»²³². Questa considerazione lo induceva a una teoria radicale dell'uguaglianza naturale tra gli uomini dimostrabile attraverso l'esegesi biblica ma, più semplicemente, ponendo l'uomo di fronte alla morte. Il Libro della Genesi dimostrava inequivocabilmente la comune origine degli uomini, ma il principio di uguaglianza era comprensibile anche per le nazioni «pagane» per il semplice fatto che «when a man comes to die, it makes no difference whether he was black or white, whether he was male or female»²³³. Le differenze biologiche di razza e genere non alteravano quindi l'«essenza» umana di tutti gli appartenenti alla specie. Da ciò Cugoano deduceva logicamente l'irrazionalità della schiavitù moderna e il suo carattere anticristiano. Questa insistenza sull'umanità degli schiavi serviva però soprattutto a collocare il suo discorso in seno al giusnaturalismo per sostenere che gli africani – «Black People» – erano stati ingiustamente privati con la forza dei loro «common right of nature»²³⁴. Anche in questo caso, l'uso del discorso dei diritti naturali, che Cugoano apprende anche grazie alla ricezione inglese della rivoluzione americana²³⁵, è argomentato tramite un ribaltamento della posizione nella quale venivano solitamente collocati gli africani rispetto al discorso dell'inglese nato libero. Esprimendo un giudizio positivo sulla Gran Bretagna – interno a quell'uso tattico della doppia coscienza già mostrato in merito alla lettera a Burke –, Cugoano sostiene inizialmente che inglesi e africani condividevano la stessa libertà originaria: «those people annually brought away from Guinea are born free [...] as the sons and daughters of fair Britain». E tuttavia, questo paragone viene immediatamente contraddetto. In realtà, sono gli africani e non già gli inglesi coloro che, nel mondo, hanno più a cuore la difesa della libertà: «it may be said that freedom [...] burns with as much zeal and fervour in the breast of an

²³² Q.O. Cugoano, *Thoughts and Sentiments*, cit., pp. 39-41. L'immagine delle macchie del leopardo è ripresa direttamente da Geremia 13, 23: «Can the Ethiopian change his skin, or the leopard his spots?» (KJV).

²³³ *Ibidem*. Notare che «man» è qui usato come sinonimo di «human» poiché viene subito connotato con entrambi i generi.

²³⁴ Ivi, pp. 9, 35. Cfr. A. Bagues, *Black Heretics*, cit., p. 32.

²³⁵ Cugoano era a conoscenza delle prime abolizioni della schiavitù in Vermont (1777) e in Pennsylvania (1780). Il riferimento a quelle riforme ha però un tono polemico proprio perché l'abolizione graduale era in realtà una contraddizione della teoria dei diritti naturali di cui gli americani si volevano rappresentanti: «since the last war, some mitigation of slavery has been obtained in some respective districts of America, thought not in proportion to their own vaunted claims of freedom» (Ivi, p. 10).

Aethiopian, as in the breast of any inhabitant on the globe»²³⁶. La resistenza dello schiavo è così legittimata da Cugoano anche a partire da questa valutazione sul diritto (e desiderio) naturale alla libertà che animerebbe gli africani. Più precisamente, in linea con l'opposizione morale alla schiavitù sostenuta dal metodismo, egli sembra presentare la resistenza solo come il «dovere» di ogni cristiano di opporsi al «male» del mondo. Ma al contrario di John Wesley, Cugoano sostiene il diritto di ogni schiavo di «difendere se stesso» e, se necessario, di rivoltarsi contro il padrone sottomettendolo con la forza: «if there was no other way to deliver a man from slavery, but by enslaving his master, it would be lawful for him to do so if he was able, for this would be doing justice to himself»²³⁷.

Anche Equiano nella sua autobiografia accennava alla legittimità della resistenza attiva dello schiavo raccontando i suoi continui piani di fuga²³⁸. Tuttavia, egli adottò un linguaggio più sobrio rispetto alle minacce profetiche di Cugoano. In particolare, il tema della ribellione è posto in un passaggio che si presta a diverse interpretazioni. Equiano sembra fornire solo un giudizio morale sulla violenza dei padroni e una soluzione paternalistica e filantropica al problema della schiavitù:

Perché usate quegli strumenti di tortura? È giusto che un essere razionale li applichi a un altro? Non siete nel costante *terrore di un'insurrezione*? [...] Ma cambiando la vostra condotta e trattando i vostri schiavi come esseri umani, ogni motivo di paura cesserebbe. Sarebbero fedeli, onesti, intelligenti e forti; e voi sareste accompagnati da pace, prosperità e felicità²³⁹.

Tuttavia, questo passaggio è inframezzato dalla seguente citazione di *Paradise Lost* (1667) di John Milton:

Nessuna pace è concessa,
a noi ridotti in schiavitù, se non severa prigionia,
e colpi di frusta e un'arbitraria punizione.
E quale pace potremmo dare in cambio,
che sia altro da ostilità e odio, con tutto il vigore possibile,
e riluttanza indomita e vendetta, che sebbene lenta
è pur sempre un intralcio per impedire che il Conquistatore
goda il raccolto della sua vittoria e tragga una maggiore
soddisfazione dall'aggravare la nostra sofferenza²⁴⁰.

²³⁶ Ivi, pp. 27-28.

²³⁷ Ivi, p. 59.

²³⁸ Per esempio, Equiano medita un piano di fuga da effettuare durante un viaggio verso Filadelfia. Informato dal capitano della nave di questo rischio, il padrone Robert King minaccia di rivenderlo: «mi sei costato una bella somma di denaro – sosteneva il padrone – ben quaranta sterline, e non posso perdere tanto». Equiano lo rassicura quindi dicendo che non sarebbe mai fuggito da un padrone «buono» ma allo stesso tempo dice: «non restava che sperare e confidare nel Padreterno; e nel frattempo la mia mente era piena d'idee e piani di fuga» (O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 130-135).

²³⁹ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 115.

²⁴⁰ J. Milton, *Paradiso perduto*, vol. II, Milano, Mondadori, 2004, p. 332.

Il richiamo al discorso politico della Rivoluzione inglese è inoltre in linea col linguaggio dei diritti naturali usato nelle stesse pagine per descrivere la schiavitù come una pratica che «viola quel primo diritto naturale del genere umano, ovvero quello dell'uguaglianza e dell'indipendenza, e conferisce a un uomo quel dominio sui suoi simili che Dio di sicuro non ha mai inteso»²⁴¹. Sembra esserci quindi una contraddizione. Da un lato, Equiano si limita a consigliare ai padroni di trattare gli schiavi «come esseri umani». Dall'altro, tramite Milton egli lancia un monito ai padroni ricordando che un popolo conquistato rimane in uno «stato di guerra». Non solo esso è sempre pronto alla ribellione e all'insurrezione ma opera anche nell'ombra ostacolando il potere a cui è sottoposto con «ostilità e odio». Questo aspetto trova conferma negli episodi di resistenza individuale raccontati da Equiano. Oltre ai piani di fuga, egli ricostruisce un conflitto col primo padrone sorto durante un approdo a Deptford, lungo il Tamigi, particolarmente significativo: «il padrone ordinò che venisse equipaggiata la lancia e [...] mi costrinse a salire affermando che avevo intenzione di lasciarlo [...] giurò che non sarei sfuggito alla sua vista e che se lo avessi fatto mi avrebbe tagliato la gola». A questa violenta volontà del padrone di affermare la sua proprietà su Equiano, quest'ultimo risponde: «gli dissi che ero libero e che per legge non poteva trattarmi così»²⁴². Ovviamente, Equiano non era libero e non esisteva alcuna legge positiva che potesse impedire al padrone di ucciderlo. Il riferimento alla «legge» potrebbe anche essere una retrodatazione della sentenza sul caso Somerset e, più in generale, un'espressione dell'idea secondo cui non potevano esserci schiavi sul territorio inglese. E tuttavia, è indicativo il fatto che egli si reputasse già libero, a prescindere cioè dalla sua condizione formale e reale, ed esprimesse quindi il suo rifiuto a essere considerato una proprietà. Infine, seguendo logicamente il discorso di Equiano sui diritti naturali, l'invito ai padroni a riconoscere l'umanità degli schiavi significava anche un obbligo indiretto a rispettare la loro «uguaglianza» e «indipendenza» rispetto ai bianchi. Considerando questi elementi, i passaggi dell'autobiografia in cui Equiano sembra appoggiare solo una politica filantropica devono essere interpretati più come un avvicinamento alla sensibilità dei lettori e dei sottoscrittori dell'opera che non come un misconoscimento della capacità degli schiavi di lottare autonomamente.

²⁴¹ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 114.

²⁴² Ivi, p. 89. Cfr. «quando mi trattava in maniera astiosa gli rispondevo per le rime, dicendogli che preferivo morire piuttosto che lasciarmi vessare come facevano gli altri negri e che per me la vita aveva perso ogni sapore da quando la libertà era scomparsa» (Ivi, p. 128).

In questo senso, come Cugoano, anche Equiano si appropria del linguaggio dei diritti naturali attraverso una critica del razzismo. In primo luogo, per sostenere l'uguaglianza tra le razze, egli avanza un'analogia tra il popolo igbo e il popolo ebraico. Una corretta interpretazione delle genealogie bibliche e le similitudini negli usi e costumi dei due popoli, erano la prova secondo Equiano che gli africani discendevano dalle tribù ebraiche²⁴³. Citando quindi una testimonianza riportata da Thomas Clarkson in *An Essays on the Slavery and Commerce of the Human Species* secondo la quale gli spagnoli erano diventati «scuri come i nativi» vivendo in America, Equiano attaccava le teorie razziali sostenendo che il «colore» era una differenza legata al clima, e perciò mutevole, che non poteva essere usata per stabilire una gerarchia tra i popoli²⁴⁴.

3.4 Riforma, evangelizzazione, commercio

Malgrado queste diverse giustificazioni della resistenza, Cugoano ed Equiano non invocavano un'insurrezione generale degli schiavi. Rivolgendosi a un pubblico inglese, essi proponevano un progetto di «riforma», non molto distante per alcuni aspetti dalle ipotesi avanzate dall'abolizionismo inglese e dall'economia politica classica. E tuttavia, gli autori pongono i neri su un piano di uguaglianza rispetto ai bianchi vedendoli come potenziali attori del progetto abolizionista che, inoltre, non doveva essere graduale ma *immediato*. In particolare, alla fine del suo trattato Cugoano propone una «general reformation» articolata in tre obiettivi di ordine morale, politico ed economico: il «pentimento» e la «redenzione» degli europei, possibile solo abbracciando l'unica vera dottrina cristiana, cioè il metodismo; l'abolizione «totale» e l'emancipazione «universale» di tutti gli schiavi, che doveva avvenire immediatamente «without any hesitation or delay»; il pattugliamento delle coste africane con navi da guerra inglesi per fermare la tratta e l'istituzione di nuovi rapporti con l'Africa occidentale fondati su una «friendly alliance» e finalizzati a

²⁴³ Ivi, pp. 22-23. Per sostenere la sua tesi Equiano cita un'opera del teologo battista John Gill (1697-1771), *An Exposition of the Old Testament, in which Are Recorded the Original of Mankind, of the Several Nations of the World, and of the Jewish Nation in Particular...*, London, 1788, p. 158. L'edizione originale era stata pubblicata in tre volumi a Londra tra il 1746 e il 1748. Sempre per sostenere la monogenesi della specie, egli cita anche *De veritate religionis Christianae* (1632) di Hugo Grozio nell'edizione inglese *The Truth of the Christian Religion. In Six Books. By Hugo Grotius. Corrected and Illustrated with Notes by Mr. Le Clerc. To which Is Added, a Seventh Book, Concerning this Question, What Christian Church We Ought to Join Ourselves to?...*, London, 1786.

²⁴⁴ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 24.

creare un sistema commerciale atlantico «with africans» piuttosto che «in africans»²⁴⁵.

Equiano sosteneva un medesimo progetto di riforma. In particolare, egli partecipò a un tentativo d'istituzione di una colonia in Sierra Leone, sostenuto anche da Thomas Clarkson e Granville Sharp, finalizzato a trasportare i neri poveri e disoccupati di Londra, evangelizzare le popolazioni locali e creare nuovi rapporti commerciali tra l'Inghilterra e l'Africa. Nel 1779 venne infatti assunto come domestico da Matthias Macnamara, che era stato governatore della colonia inglese in Senegambia tra il 1775 e il 1777, il quale lo avrebbe coinvolto nell'organizzazione di una missione in Africa. Inizialmente, Equiano racconta di aver rifiutato l'incarico: «se avessi provato ad andare fra di loro in Africa, mi avrebbero trattato ancor peggio di quanto aveva fatto Alessandro il ramaio con san Paolo»²⁴⁶. Macnamara lo avrebbe però convinto a partecipare raccomandandolo anche al vescovo di Londra Robert Lowth, egualmente impegnato nella gestione della missione²⁴⁷. In una lettera al vescovo, Equiano si presenta così come un «nativo dell'Africa» che «aspira a tornare in Africa in veste di missionario nella speranza di riuscire a convincere i propri conterranei a diventare cristiani»²⁴⁸. La missione in cui Equiano cerca d'inserirsi era quindi interna tanto alla politica di deportazione degli indigenti dalle città inglesi alle colonie quanto alla legittimazione del colonialismo come impresa di civilizzazione che dopo la perdita delle tredici colonie inizia a trovare un nuovo fondamento nell'abolizionismo²⁴⁹. Come si è già accennato, l'abolizione della tratta e della schiavitù diventano infatti durante l'Ottocento un nuovo strumento di legittimazione della colonizzazione dell'Africa. Il discorso di Equiano si situa però all'inizio di questa trasformazione. Discutendo i termini della sua partecipazione alla missione, egli ricorda: «elencai molte obiezioni, in particolar modo espressi alcune riserve riguardo ai mercanti di schiavi, poiché mi sarei di certo opposto con ogni mezzo in mio potere al loro traffico di esseri umani. Queste obiezioni furono tuttavia respinte»²⁵⁰. Rispetto agli interessi degli organizzatori della missione, l'obiettivo primario di Equiano, che viene nominato «delegato agli approvvigionamento e depositi per i neri indigenti diretti in

²⁴⁵ Q.O. Cugoano *Thought and Sentiments*, cit., p. 98.

²⁴⁶ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 254.

²⁴⁷ V. Carretta, *Equiano*, cit., pp. 197-199.

²⁴⁸ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 255.

²⁴⁹ Cfr. C.L. Brown, *Empire without America, British Plans for Africa in the Era of the American Revolution*, in D.R. Peterson (ed.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens, Ohio University Press, 2010, pp. 84-100, dove viene discussa anche la figura di Matthias Macnamara.

²⁵⁰ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., p. 261.

Sierra Leone», sembra quindi fosse la lotta ai trafficanti e non già la sola evangelizzazione. Dopo aver raccontato il misero fallimento della missione a causa delle truffe dell'armatore che doveva gestire l'imbarco dei neri sulla nave *Vernon*, nelle ultime pagine della *Narrative* egli torna però a rivolgersi alla borghesia inglese. Pensando soprattutto ai proprietari della nascente industria tessile di Manchester, in gran parte favorevoli all'abolizione per i loro interessi industriali, Equiano ricordava che la creazione di un «rapporto mercantile con l'Africa apre una fonte inesauribile di ricchezza per gli interessi produttivi della Gran Bretagna e per tutti coloro i quali si oppongono alla tratta degli schiavi»²⁵¹. Da un lato sembra esserci quindi una piena adesione al discorso dell'abolizionismo bianco liberale secondo cui la schiavitù era un intralcio allo sviluppo commerciale della Gran Bretagna. Dall'altro, ciò può essere interpretato come la consapevolezza di Equiano che il tentativo di persuasione morale non era sufficiente per abolire la schiavitù: «Mi auguro che il commercio degli schiavi venga abolito e prego si tratti di un evento imminente. La grande corporazione dei produttori, uniti nella causa, lo renderà notevolmente più facile e veloce [...] Per motivi di *interesse*, oltre che di giustizia e umanità, prevarrà in breve tempo un unico sentimento»²⁵². Equiano capiva quindi che il passaggio da un regime di lavoro a un altro sarebbe stato possibile solo se conforme agli interessi economici dell'Impero e cercava quindi probabilmente di fare leva su quest'aspetto per influenzare l'opinione delle élite inglesi.

3.5. *Libertà precaria: una critica della società commerciale*

La produzione scritta degli abolizionisti neri affronta anche il tema della vita in libertà. Si tratta infatti quasi sempre di ex schiavi o di servi domestici – come per esempio Cugoano – che ebbero la possibilità di sperimentare un certo grado di libertà. In particolare, le prime *slave narratives* descrivono il tentativo degli autori d'inserirsi nella società commerciale del mondo atlantico come marinai, manovali, artigiani, piccoli commercianti o piccoli proprietari terrieri. La libertà è quindi descritta come libero *movimento* sui mari e sulle terre appropriabili del continente americano e, inoltre, come l'ottenimento della possibilità prima negata di accumulare denaro e di

²⁵¹ Ivi, p. 270.

²⁵² Ivi, p. 271. E.D. Field, 'Excepting Himself': Olaudah Equiano, Native Americans, and the Civilizing Mission, in «MELUS» vol. 34, n. 4, 2009, pp. 15-38.

utilizzarlo come strumento di accrescimento individuale. I racconti di queste prime esperienze di libertà sembrano quindi comunicare una concezione della libertà fondata sulla proprietà, una perfetta adesione all'etica borghese del lavoro e del risparmio e all'immaginario del *self-made man* che ricrea se stesso negli spazi liberi dell'Atlantico²⁵³. Tuttavia, la razza è discussa come un impedimento costante tanto alla libertà di movimento quanto all'accumulazione di denaro. Non solo la libertà è minacciata dalla possibilità della ricattura ma il nero non può nemmeno operare nel mercato in una posizione di uguaglianza rispetto al bianco perché è costantemente derubato dei suoi averi senza avere la possibilità di far valere i suoi diritti di uomo libero. Come si è già visto, la sovversione spaziale operata da Cugoano costituisce già una critica implicita della società commerciale. Il modo in cui viene raccontata la vita in libertà approfondisce però questo punto di vista critico sul mercato a partire dalla questione della razza. È bene precisare che non sono messi in discussione i fondamenti del mercato ma viene meno una distinzione netta tra la condizione dell'agente economico libero e quella del lavoratore non libero proprio nel momento in cui il discorso sul mercato stava nascendo.

L'autobiografia di Venture Smith (c.1729-1805), pubblicata a New London, Connecticut, nel 1798, discute una particolare ossessione per il denaro. Catturato a Anomabo, nell'attuale Ghana, e trasportato come schiavo a Barbados e di lì in Rhode Island, Smith compra la sua libertà e si trasferisce a Long Island nel 1769 dove inizia una vicenda di lavoro, risparmio e truffe costanti. Smith racconta di aver lavorato incessantemente nei primi anni come taglialegna tanto da aver accumulato «diverse migliaia di cataste» di legname che gli permisero di guadagnare e «risparmiare» il denaro necessario per acquistare un terreno. Il racconto del lavoro di taglialegna è chiaramente esagerato nelle cifre ma serve ad autodefinirsi come un lavoratore instancabile e dotato di una forza straordinaria proprio per attaccare le opinioni secondo cui gli schiavi emancipati, incapaci di lavorare autonomamente, si sarebbero dati all'ozio. Smith sembra così anticipare la figura mitica del *Lumberjack Giant* diffusa nel folklore dei pionieri in Canada e New England che diventerà nota soprattutto alla fine dell'Ottocento con l'invenzione del personaggio Paul Bunyan²⁵⁴.

²⁵³ V. Carretta, *Equiano*, cit., pp. 330-367; A. Portelli, *Olaudah Equiano: rivoluzionario borghese al crocevia di tre continenti*, in Id., *Canoni americani. Oralità, letteratura, cinema, musica*, Roma, Donzelli, 2004, pp. 34-62.

²⁵⁴ Sul personaggio cfr. *American Folklore: an Encyclopedia*, ed. by J.H. Brunvand, New York, Garland, 1996, pp. 216-219.

Il New England è così descritto come una società in cui solo il denaro garantisce la libertà e il guadagno diventa dunque l'unica priorità di Smith. Più risparmia e più persone riesce ad emancipare: «quando avevo circa quarantasette anni, comprai da Ray Mumford, per quarantaquattro sterline, mia figlia maggiore [...] Avevo già riscattato dalla schiavitù me stesso, mia moglie, tre dei miei figli, oltre a tre negri»²⁵⁵. L'accumulo di denaro diventa però un'ossessione tanto che quando suo figlio muore durante il naufragio di una baleniera il suo primo e unico pensiero è l'investimento perduto. Il capitano della nave, infatti, era un bianco a cui Smith aveva prestato il denaro sufficiente per armarla: «con mio figlio, oltre alla sua vita, ho perso l'equivalente di settantacinque sterline»²⁵⁶. Gli sforzi di Smith si rivelano in breve inutili. Egli è costantemente derubato dai suoi amici neri, dagli indiani e, soprattutto, dai bianchi. In particolare, un capitano di nome Elisha Hart lo ritiene ingiustamente responsabile di un affare andato male e lo cita in tribunale per farsi risarcire: «un'azione come questa – racconta Smith sconsigliato – priva di qualsiasi fondamento nella ragione o nella giustizia, in qualsiasi modo possa definirsi una terra cristiana nel mio paese nativo sarebbe stata marchiata come un crimine uguale alla più grave delle rapine. Il capitano Hart però era un gentiluomo bianco ed io un povero africano quindi così andava bene ed era pure troppo per quel cane d'un nero»²⁵⁷.

Questo tema è discusso soprattutto nell'autobiografia di Equiano. In particolare, la sua vicenda rappresenta il paradosso di una merce che si fa mercante. Inizialmente, egli cerca di accumulare il denaro necessario per acquistare la propria libertà svolgendo piccoli commerci di materie prime e oggetti. Più si sente inglese e cristiano e più adotta un'etica del lavoro sviluppando un'avversione per l'ozio e riconducendo le sue sventure a una punizione di Dio dovuta ai troppi momenti di svago che si era concesso. E tuttavia, egli è costantemente truffato e derubato dai bianchi. Per esempio, dopo aver ricavato un «ottimo profitto» comprando e rivendendo merci nelle Antille francesi è rapinato insieme a un altro schiavo da due bianchi. Di fronte alla richiesta di restituzione del maltolto, i bianchi ricordano agli sventurati che erano solo schiavi e avrebbero potuto frustarli in ogni momento: lo schiavo è una merce, non può

²⁵⁵ V. Smith, *A Narrative of the Life and Adventures of Venture, a Native of Africa: But Resident above Sixty Years in the United States of America. Related by Himself*, New London, Conn., 1798, parzialmente tradotta in A. Accardo, M. Curugno, P. Fardella, G. Geraci, A. Portelli (a cura di), *Libri parlanti*, cit., pp. 136-145.

²⁵⁶ Ivi, p. 137.

²⁵⁷ Ivi, p. 145.

possedere merci²⁵⁸. Ma le truffe continuano anche dopo che Equiano riesce finalmente a comprarsi la libertà e diventa un piccolo mercante²⁵⁹. I soprusi che subisce mettono in mostra che il denaro, per lui, non funziona come equivalente universale. In particolare, questa scoperta avviene a Charles Town proprio mentre i coloni americani festeggiavano l'abrogazione dello *Stamp Act* con «manifestazioni di giubilo»: «qui commerciai un po' in proprio, con i bianchi che compravano la mia merce con melliflue promesse e belle parole, pagandomi però somme irrisorie». In particolare, Equiano racconta di un signore che si rifiuta di pagarlo: «essendo io negro, non potevo costringerlo a pagarmi [...] quando lo trovai, dopo grandi suppliche mie e del mio capitano, finalmente mi pagò in dollari, alcuni dei quali tuttavia erano di rame e quindi privi di valore nonostante le mie obiezioni e approfittando del fatto che ero un negro, mi costrinse ad accettarli»²⁶⁰. Quest'ingiustizia non è imputata però tanto al pregiudizio dei bianchi quanto all'impossibilità per un nero di appellarsi alla legge nel mondo coloniale dove «la forza supera il diritto fin troppo spesso»²⁶¹. La precarietà della libertà è così discussa anche in relazione al problema dei rapimenti. Secondo Equiano, un nero non poteva agire come libero agente economico non solo perché non gli era concesso accumulare denaro ma perché nemmeno la proprietà di sé era per lui una certezza. Equiano racconta infatti una vita vissuta sotto la minaccia costante della ricattura:

Fino a quel momento mi era sembrata terribile soltanto la schiavitù; la condizione di un negro libero mi parve ora come minimo altrettanto spaventosa, se non per certi versi addirittura peggiore, poiché costui vive nel costante timore di perdere la libertà, *una libertà soltanto simbolica* perché viene costantemente insultato e derubato senza alcuna possibilità di risarcimento: tale è infatti l'imparzialità delle leggi delle Indie Occidentali, nei cui tribunali non viene ammessa la deposizione di un negro libero²⁶².

Questo rapporto tra razza e legge è descritto anche attraverso una contrapposizione tra terra e mare presente in tutta l'opera ma definita in particolare con un aneddoto legato a un matrimonio interrazziale. Equiano racconta che un giorno, sull'isola di St. Kitts, era stata celebrata l'unione tra un uomo bianco e una donna nera in mezzo al mare per sfuggire alle leggi della colonia che proibivano i matrimoni misti. Anzitutto, Equiano inverte i ruoli comuni nei matrimoni tra bianchi e neri nelle colonie. L'uomo

²⁵⁸ O. Equiano, *L'incredibile storia*, cit., pp. 123-24.

²⁵⁹ Ivi, pp. 150-51.

²⁶⁰ Ivi, pp. 139-140.

²⁶¹ Ivi, p. 129.

²⁶² Ivi, p. 130.

è infatti descritto solo come un bianco – e non un padrone – mentre la donna è una nera libera e proprietaria di schiavi di Montserrat²⁶³. Inoltre, egli descrive il mare come uno spazio di fuga dalle leggi razziali della terraferma, rappresentando in questo modo due logiche spaziali del potere. La terraferma è lo spazio della legge, lì le distinzioni di razza hanno valore giuridico e sono quindi stabilizzate. Il mare, invece, non può essere ordinato. Razza e schiavitù lì si esprimono solo come rapporti di forza che non possono essere tradotti in legge. Attraverso questi due esempi, Equiano mostra quindi che l'emancipazione non ha alcun valore se permane una disuguaglianza tra le razze. La libertà formale risulta così inservibile in un mondo in cui la libertà materiale appartiene solo ai bianchi.

La critica alla società commerciale ha infine un'altra declinazione nel confronto di Cugoano col problema dei poveri a Londra²⁶⁴. Nella capitale inglese, la presenza sempre più diffusa alla fine del Settecento di poveri e indigenti incapaci di assicurarsi un salario di sussistenza era per Cugoano – come, paradossalmente, per i sostenitori della schiavitù – lo specchio della possibile condizione degli schiavi emancipati qualora non fosse stato garantito loro un salario equo oltre il vitto e l'alloggio:

what the wages should be for the labour of freemen, is a question not so easily determined; yet I should think, that it always should be something more than merely victuals and cloaths [...]. Something of this kind should be observed in free countries, and then the price of provisions would be kept at such a rate as the industrious poor could live, without being oppressed and screwed down to work for nothing, but only barely to live²⁶⁵.

Anche in questo caso, Cugoano sviluppa la sua critica tramite la sovversione spaziale. L'Africa funziona infatti qui come controesempio sulla condizione dei poveri. Non è l'incivile Africa ma la civile Europa che opprime gli individui più poveri della sua società: «we want many rules of civilization in Africa; but, in many respects, we may boast of some more essential liberties than any of the civilized

²⁶³ Ivi, pp. 126-127.

²⁶⁴ Come ricorda Vincent Carretta (Ivi, p. 173), Cugoano menziona indirettamente in questo passaggio il Committee for the Relief of the Black Poor di Londra, un'associazione filantropica organizzata da esponenti della borghesia inglese all'inizio del 1786 per provvedere al sostentamento dei marinai impiegati nella East Indian Company e rimasti poi disoccupati a Londra. Al Comitato si avvicina nel febbraio 1786 Henry Smeathman, autore del *Plan of a Settlement to Be Made near Sierra Leone, on the Grain Coast of Africa. Intended more particularly for the Service and Happy Establishment of Blacks and People of Colour, to Be Shipped as Freemen under the Direction of the Committee for Relieving the Black Poor, and under the Protection of the British Government*, London, 1786. L'associazione agiva secondo una logica di governo dei poveri, cui è legata anche la nascita della polizia di Londra alla fine del Settecento. Sul tema cfr. P. Linebaugh, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (1991), New York, Verso, 2003, pp. 402-442 (in particolare, p. 415 su Cugoano).

²⁶⁵ C.O. Cugoano, *Thought and Sentiments*, cit., p. 103.

nations in Europe enjoy; for the poorest amongst us are never in distress for want»²⁶⁶.
Sebbene quindi non venga messa direttamente in discussione la superiorità della società commerciale europea rispetto all'economia africana – anch'essa responsabile per Cugoano, come si è visto, della tratta atlantica –, la distinzione tra spazi civili e incivili è sovvertita.

²⁶⁶ *Ibidem*.

CAPITOLO TERZO

HAITI: UNA RIVOLUZIONE ABOLIZIONISTA

Il 14 ottobre 1808 fu inaugurata l'esposizione annuale del Salon di Parigi, allestita al palazzo del Louvre nelle sale del musée Napoléon. Quel giorno, un artista poco conosciuto di nome François-Jules Bourgoïn esponeva due dipinti in cui erano rappresentati dei *marrons* nascosti nelle montagne dell'ormai ex-colonia francese di Saint-Domingue, pronti a tendere un'imboscata a una pattuglia di soldati¹. Le opere di Bourgoïn furono probabilmente messe in ombra dal maestoso dipinto di Antoine Jean Gros, realizzato per celebrare la vittoria della battaglia di Eylau combattuta l'8 febbraio 1807, che raffigurava Napoleone Bonaparte vincente e misericordioso di fronte ai soldati russi e prussiani sconfitti. E tuttavia, proprio se accostata all'opera di Gros, l'immagine degli schiavi ribelli doveva aver suscitato un effetto perturbante per gran parte dei visitatori: lo spettro della rivoluzione di Haiti, incubo delle classi dominanti del mondo atlantico, si ripresentava a Parigi ricordando la più grave sconfitta subita dall'impero francese, per mano di un esercito di soldati neri.

Favorita dall'instabilità politica creatasi nel 1789 con lo scoppio della rivoluzione francese, che sollecitò sia le mire autonomiste di una parte dei coloni bianchi sia la protesta dei liberi di colore contro le discriminazioni razziali, la rivoluzione di Haiti iniziò effettivamente nell'agosto del 1791 con l'insurrezione degli schiavi nelle piantagioni della provincia del Nord e terminò il primo gennaio 1804 con la

¹ Il catalogo del Salon descrive Bourgoïn come allievo di Francesco Casanova (1727-1803). Le due opere sono invece descritte come segue: «Un paysage représentant un site de St. Domingue. Des Nègres en embuscade, guettent des soldats français qui arrivent; ils descendent les montagnes. L'action se passe le soir»; «Autre site de St. Domingue, pris dans les mornes. Des soldats français se défendent contre des noirs qui, dans une fourrée de bois et sur des hauteurs, cherchent à les débusquer. L'action se passe le matin», in *Explication des ouvrages de peinture, sculpture, architecture et gravure, des Artistes vivans, exposés au Musée Napoléon, le 14 Octobre 1808, Second anniversaire de la Bataille d'Jéna*, Paris, Dubray, imprimeur du Musée Napoléon, 1808, p. 11. I dipinti originali sono stati forse perduti. La British Library conserva però una copia a stampa di un quadro di Bourgoïn realizzata da Robert Cribb: *The Maroons in Ambush on the Dromilly Estate in the Parish of Trelawney, Jamaica, To the Hon.ble Gen. I Walpole this Plate is with permission respectfully dedicated by his obliged and obedient Servant*, J. Bourgoing pinx.t, Jamaica, J. Mérigot printmaker, London, 1802, 55.3x81.5cm (ora anche in H. Honour, ed. by, *The Image of the Black in Western Art: From the American Revolution to the World War I*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 95). La stampa rappresenta un gruppo di maroons giamaicani che sta per tendere un'imboscata a dei soldati inglesi. Secondo la descrizione, il quadro si riferirebbe quindi alla seconda guerra maroons (1795-'96) e non all'insurrezione di Saint-Domingue. Non è chiaro se si tratti di una delle due opere esposte sei anni dopo a Parigi o se vi sia stato un errore di trascrizione più o meno intenzionale da parte di Robert Cribb o dei curatori del Salon. In ogni caso, la stampa può dare un'idea di ciò che era stato esposto a Parigi.

proclamazione dell'indipendenza. Nel corso di quasi tredici anni di guerra contro gli eserciti di Francia, Gran Bretagna e Spagna, per la prima volta nella storia schiavi e neri nati liberi abolirono la schiavitù e s'imposero come un nuovo soggetto politico dello spazio atlantico. In un primo momento, l'insurrezione costrinse il commissario civile Léger-Félicité Sonthonax a emanare il 29 agosto 1793 un proclama di emancipazione che liberava gli schiavi della provincia del Nord, seguito due mesi dopo dal proclama del commissario Étienne Polverel che estese il provvedimento a tutta la colonia, e confermato infine dalla Convenzione col decreto del 16 piovoso (4 febbraio 1794) che sancì la fine della schiavitù in tutti i territori coloniali. Dopo l'arresto del generale e leader della rivoluzione François-Dominique Toussaint Louverture, ordinato da Napoleone per riprendere il controllo della colonia e reintrodurre la schiavitù, gli insorti difesero la conquista dell'abolizione dichiarando la secessione di Saint-Domingue e istituendo il primo Stato in cui, secondo l'articolo 2 della Costituzione imperiale d'Haiti (1805), la schiavitù era «per sempre abolita»².

1. La svolta di Haiti: discontinuità storiche e teorico-concettuali

La rivoluzione di Haiti segna una cesura fondamentale nella storia del mondo atlantico e, in particolare, nel pensiero politico dell'abolizionismo nero. Essa deve essere intesa tanto come l'esito vittorioso di una lunga fase di *marronnage*³, quanto come l'apertura di un orizzonte politico completamente nuovo, «interconnesso» alle trasformazioni politiche e alle innovazioni concettuali prodotte dalla rivoluzione americana e, soprattutto, da quella francese⁴. Come ha chiarito la più recente storiografia sulla scia dei lavori di C.L.R. James e Aimé Césaire, la rivoluzione di Haiti è stata quindi un fenomeno dotato di una propria autonomia e specificità, che

² *Constitution Impériale d'Haïti (1805)*, in L. Dubois, J. Gaffield, M. Acacia (eds.), *Documents constitutionnels d'Haïti, 1790-1860*, Berlin, New York, De Gruyter, 2013, p. 63. Per una sintesi delle fasi della rivoluzione cfr. D.P. Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 5-29; J.D. Popkins, *A Concise History of the Haitian Revolution*, Wiley-Blackwell, 2012.

³ J. Fouchard, *Les marrons de la liberté*, cit., pp. 445-557.

⁴ Cfr. D.P. Geggus, *The Haitian Revolution in Atlantic Perspective*, in N. Canny, P. Morgan (eds.), *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 97-120. Sulla prospettiva dell'interconnessione delle rivoluzioni cfr. D. Armitage, S. Subrahmanyam (eds.), *The Age of Revolution in Global Context, c. 1760-1840*, New York, Palgrave Macmillan, 2009. Per una sintesi dei nuovi approcci storiografici all'età delle rivoluzioni cfr. M. Belissa, M. Covo, J. Rakove, C. Thibaud, *Regards Croisés. Les indépendances dans l'espace atlantique, v. 1763-v. 1829*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 2, Juin 2016, pp. 167-198.

influenzò il corso della rivoluzione francese piuttosto che esserne un semplice riflesso, ma fu anche un processo interno alla cosiddetta età delle rivoluzioni atlantiche. In questo senso, l'elemento 'europeo' fu espresso nella ricezione del discorso politico delle rivoluzioni e nell'impatto degli eventi francesi sul contesto coloniale, mentre la componente 'africana' e creola si manifestò nel ruolo del *marronnage*, della religione vodou e delle capacità militari degli schiavi sbarcati sull'isola negli anni precedenti il 1791, in gran parte prigionieri di guerra provenienti dalle regioni a est del Regno del Congo e a sud del fiume Congo⁵.

In questo capitolo si affronteranno due questioni teoriche principali che rendono Haiti un momento di svolta per la nostra ricostruzione dell'abolizionismo nero: la costruzione della *soggettività nera* e il problema dello *Stato postcoloniale*. In primo luogo, la vicenda di Haiti segna l'affermazione del «popolo nero» come soggetto politico autonomo. Più precisamente, razzismo e schiavitù sono sovvertiti trasformando la razza nell'elemento di definizione di una soggettività che s'impone attraverso una guerra di liberazione. Questo elemento influenzerà tutta la cultura dell'Atlantico nero e specialmente il radicalismo afroamericano. In particolare, come si vedrà nel prossimo capitolo, l'abolizionismo nero statunitense trasforma la rivoluzione di Haiti in un «mito politico»⁶. In secondo luogo, la presa del potere e il tentativo di riprodurre nel contesto coloniale la statualità moderna europea sorta dalla rivoluzione francese determinarono una serie di problemi che sono all'origine di quella che David Scott ha definito la «tragedia» di Haiti, cioè il suo precipitare nei dilemmi dello Stato postcoloniale, ossia la riproduzione di forme di potere tipiche del

⁵ C.L.R. James, *I giacobini neri*, cit.; A. Césaire, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial* (1961), Paris, Présence Africaine, 1981. Tra la vasta letteratura che si è occupata di ripensare la rivoluzione di Haiti come fenomeno dotato di una propria autonomia ma interno alle rivoluzioni atlantiche cfr. C.E. Fick, *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990; L. Dubois, *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004; S. Fischer S., *Modernity Disavowed*, cit.; D.P. Geggus, N. Fiering (eds), *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington: University of Indiana Press, 2009; J.D. Popkin, *You Are All Free: the Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; A. Ferrer, *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*, New York, Cambridge University Press, 2014. Il ruolo militare degli africani è stato mostrato soprattutto da John K. Thornton. In particolare, egli ha scritto che «African soldiers may well have provided the key element of the early success of the revolution. They might have enabled its survival when it was threatened by the reinforced armies from Europe. Looking at the rebel slaves of Haiti as African veterans rather than as Haitian plantation workers my well prove the key that unlocks the mystery of the success of the largest slave revolt in history» (J.K. Thornton, *African Soldiers in the Haitian Revolution*, in «The Journal of Caribbean History», vol. 25, n. 1, 1991, pp. 58-80: 75).

⁶ Cfr. A.N. Hunt, *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Louisiana State University Press, 2006; M. Jackson, J. Bacon (eds.), *African Americans and the Haitian Revolution: Selected Essays and Historical Documents*, New York, Routledge, 2010.

contesto coloniale e l'imposizione forzata di un modello europeo di modernizzazione⁷. Attraverso questi due elementi, si mostrerà come la rivoluzione di Haiti offra un duplice punto di vista critico sulla modernità politica. Si vedrà che i ribelli operano un'appropriazione e sovversione del lessico e della costellazione concettuale della rivoluzione francese, ponendo così un diverso concetto di rivoluzione all'interno del più ampio panorama delle rivoluzioni atlantiche⁸. Infatti, «rivoluzione» viene qui a significare non tanto l'opposizione a un generico dispotismo politico quanto la soppressione della proprietà privata di esseri umani, l'uguaglianza tra le razze nell'esercizio dei diritti politici e, in un secondo momento, la secessione dalla Francia come unica via per difendere la libertà. In questo senso, intendiamo leggere la vicenda di Haiti come una rivoluzione abolizionista e anticoloniale. Infine, si mostrerà che il tentativo impossibile di creare lo Stato postcoloniale mette in luce alcune aporie dello stesso Stato moderno europeo.

Prima di procedere nell'analisi è utile specificare le discontinuità segnata da Haiti sul piano storico e le novità concettuali introdotte dalla rivoluzione francese. La vicenda di Haiti ebbe infatti un lungo impatto sul potere schiavista, sul dibattito abolizionista e sulle lotte concrete degli schiavi⁹. In primo luogo, essa determinò una trasformazione degli assetti economici e geopolitici dello spazio atlantico. Ottenuta dalla Spagna nel 1697 col trattato di Ryswick, nel 1789 Saint-Domingue era diventata la colonia più ricca delle Americhe, detta anche la 'perla delle Antille'. Vi era prodotto circa la metà dello zucchero e del caffè commerciato in tutto il mondo atlantico¹⁰ che, esportato soprattutto in Francia secondo il regime dell'*exclusif* e da lì

⁷ D. Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004. Cfr. Id., *The Theory of Haiti: The Black Jacobins and the Poetics of Universal History*, in «Small Axe», n. 45, 2014, pp. 35-51.

⁸ A. Bogues, *The Dual Haitian Revolution and the Making of Freedom in Modernity*, in J.-M. Barreto (ed. by), *Human Rights From A Third World Perspective: Critique, History, and International Law*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 208-236. Cfr. anche Id., *Epilogue. Two Archives and the Idea of Haiti*, in E. Maddock Dillon, M.J. Drexler (eds), *The Haitian Revolution and the Early United States. Histories, Textualities, Geographies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, pp. 314-325.

⁹ Sulle varie ripercussioni politiche, economiche e culturali di Haiti cfr. P.D. Geggus (ed.), *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*, Charleston, University of South Carolina Press, 2002.

¹⁰ Lo zucchero rappresentava circa il 60% della produzione, il resto delle colture erano piantagioni di caffè, cotone e indaco. La produzione di zucchero conobbe una crescita continua nel corso del Settecento, resa possibile dall'affinamento delle tecnologie agrarie sviluppate dagli ingegneri francesi – specialmente l'irrigazione – e naturalmente dalla tratta atlantica. Secondo le stime nel 1714 furono esportate 7000 tonnellate di zucchero. Nel 1742 la produzione era quadruplicata (43'000 t.) e nel 1789 il volume era nuovamente raddoppiato (80'000 t.). A metà del secolo la crescita dell'offerta spinse il prezzo al ribasso reindirizzando parte della produzione verso il caffè e il cotone. Tra il 1767 e il 1789 il volume del caffè quadruplicò ma tra il 1781 e il 1790 la domanda europea di zucchero riprese a crescere, determinando un nuovo aumento dei prezzi. Cfr. D. Geggus, *Sugar and Coffee Cultivation in*

rivenduto in Europa¹¹, garantiva profitti ed entrate fiscali fondamentali per l'economia e lo Stato francesi, già indeboliti dalle carestie e dal dissesto finanziario. La perdita della colonia fu quindi un disastro economico ma determinò anche la fine del progetto imperiale di Napoleone nelle Americhe, sancita nel 1803 con la vendita della Louisiana al governo degli Stati Uniti presieduto da Thomas Jefferson¹². Ciò dimostrò alle élite europee e americane la vulnerabilità del sistema di piantagione e in particolare delle colonie abitate da una netta maggioranza di schiavi. Il successo della rivoluzione produsse così tanto un clima di «terrore»¹³ quanto una svolta nel dibattito sulla schiavitù. Durante il primo decennio di guerra tra Francia e Inghilterra (1793-1803), le reti di comunicazione del movimento abolizionista transatlantico si allentarono e il dibattito sull'abolizione nel Parlamento inglese s'interruppe¹⁴. Tuttavia, dopo la sconfitta di Napoleone, l'abolizione della tratta atlantica risultò una

Saint Domingue and the Shaping of the Slave Labor Force, in I. Berlin, P. Morgan (eds.), *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1993, pp. 73-98; M.-R. Trouillot, *Motion in the System: Coffee, Color, and Slavery in Eighteenth-Century*, in «Review», vol. 3, Winter 1983, pp. 331-388; T. Burnard, J. Garrigus, *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.

¹¹ Definito dalla politica mercantilistica di Jean-Baptiste Colbert, il regime dell'*exclusif* imponeva il monopolio francese nel commercio coloniale. In realtà, esisteva un fiorente commercio illegale che univa Santo Domingo alle altre isole dei Caraibi – specialmente Giamaica e Cuba – e agli Stati Uniti. L'ostilità dei coloni verso l'*exclusif* – che impediva l'accesso libero ai mercati americani, costringeva i piantatori a un commercio sulla lunga distanza dispendioso e arricchiva soprattutto i mercanti francesi – fu uno dei fattori della rivoluzione. Come nel caso della Rivoluzione americana, i rapporti tra colonia e madrepatria iniziarono a rompersi sulla questione del monopolio commerciale ma la situazione di St. Domingue era del tutto specifica. Da un lato, una parte dei coloni intendeva guadagnare maggiore autonomia per liberarsi dell'*exclusif*. Dall'altro, il supporto della madrepatria era necessario per mantenere l'ordine in una colonia abitata in maggioranza da schiavi e, inoltre, sebbene fossero contrari al monopolio, i piantatori più facoltosi risiedevano in Francia. Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 32-33. Sul tema dell'*exclusif* all'interno della rivoluzione francese (soppresso nel 1791 e reintrodotta nel 1801) Cfr. M. Covo, *L'Assemblée constituante face à l'Exclusif colonial (1789-1791)*, in J.-F. Niort, F. Régent, P. Serna (eds.), *Les colonies, la Révolution française, la loi*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 69-89.

¹² Come ha scritto Patrick Geggus, il decreto del 16 piovoso prevedeva la liberazione di circa 700'000 schiavi in tutte le colonie senza indennizzare i padroni. Si trattò di una partita di capitale investito stimabile in un miliardo di livres tournois (P. Geggus, *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, in «The American Historical Review», vol. 94, n. 5, Dec. 1989, p. 1291). Sulla vendita della Louisiana e, in generale, sullo sconvolgimento geopolitico cfr. P. Geggus, *The Louisiana Purchase and the Haitian Revolution*, in E. Maddock Dillop, M. Drexler, *The Haitian Revolution and the Early United States. Histories, Textualities, Geographies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016, pp. 117-129.

¹³ A. Gómez, *Le spectre de la Révolution noire: l'impact de la Révolution haïtienne dans le monde atlantique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013. L'autore ha studiato l'impatto «emozionale» e «psicologico» della rivoluzione, concentrandosi in particolare su quattro società simili a quella haitiana: Giamaica, Cuba, Venezuela e Virginia. Il sentimento di «paura», talvolta tramutato in «terrore», che si diffuse tra la classe proprietaria è letto qui come una «sindrome», ma anche come la catalizzazione di una paura già sedimentata nella coscienza collettiva di chi viveva circondato da schiavi.

¹⁴ Cfr. J.R. Oldfield, *Transatlantic abolitionism*, cit., pp. 122 e ss.

scelta che avrebbe potuto evitare una nuova ribellione di massa sul modello di Haiti e, inoltre, avrebbe conferito un'immagine di superiorità morale. La soppressione del commercio di schiavi fu così assunta dall'impero inglese come obiettivo tattico all'interno di una più ampia strategia di controllo egemonico dell'Atlantico¹⁵. L'impatto della rivoluzione fu però ancora più profondo. Come ha mostrato l'antropologo haitiano Michel-Rolph Trouillot, si trattò di un evento concettualmente «impensabile» per gran parte della cultura occidentale¹⁶. Ciò non significa che la possibilità di un'insurrezione degli schiavi non fosse una paura diffusa, oltre che un tema presente nella letteratura del tempo¹⁷. Il punto sollevato da Trouillot era piuttosto l'impossibilità di concepire una sconfitta generale del potere coloniale da parte di soggetti considerati come proprietà privata. La reazione a quell'evento nella cultura occidentale fu infatti segnata da un doppio registro di «banalizzazione» e «rimozione»¹⁸. Al contrario, gli eventi di Saint-Domingue diffusi dalla comunicazione marittima esercitarono sugli schiavi un potente stimolo alla ribellione. Tra i vari esempi vale la pena ricordare cinque rivolte situate in diversi contesti e direttamente ispirate dalla rivoluzione: la rivolta del maggio 1795 a Coro, Venezuela, istigata dai marinai neri José Leonardo Chirinos e José Caridad Gonzalez; quella nella colonia olandese di Curaçao, guidata dallo schiavo Tula nell'agosto del 1795; il tentativo di ribellione organizzato nell'ottobre del 1800 a Richmond, in Virginia, da Gabriel Prosser; l'imponente ribellione a New Orleans nel 1811 e, infine, la cospirazione di José Aponte a Cuba nel 1812¹⁹.

¹⁵ È stato soprattutto Robin Blackburn a sottolineare l'impatto di Haiti nello sviluppo dei movimenti abolizionisti. Già avanzata in *The Overthrow of Colonial Slavery*, cit., pp. 213-264, la tesi è stata ampliata in *The American Crucible*, cit., pp. 5, 173-273. Cfr. anche Id., *Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution*, in «WQM», n. 63, October 2006, pp. 643-674.

¹⁶ «The events that shook up Saint-Domingue from 1791 to 1804 constituted a sequence for which not even the extreme political left in France or in England had a conceptual frame of reference. They were “unthinkable” facts in the framework of Western thought» (M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995, pp. 82). Cfr. anche J. Fouchard, *Les Marrons de la liberté*, cit., p. 450.

¹⁷ Nel contesto culturale che precedette la rivoluzione francese fu in particolare Louis-Sébastien Mercier ad avanzare nel romanzo utopico *L'An 2440* l'idea di un futuro rovesciamento della schiavitù da parte degli schiavi stessi, ripresa poi dall'abbé Raynal nella celebre *Histoire de deux Indes* (Cfr. L.S. Mercier, *L'An deux mille cent quarante: Rêve s'il en fût jamais*, Londra, 1770, pp. 140-42; Raynal *Histoire de deux indes*, ...p. 198). Sull'impatto di Mercier e Raynal nella cultura borghese rivoluzionaria cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista*, cit., pp. 218-220. Cfr. anche R. Darnton, *Libri proibiti: pornografia, satira e utopia all'origine della rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1997, pp. 120-140.

¹⁸ M.-R. Trouillot, *Silencing the Past*, cit., pp. 89-90.

¹⁹ Il picco delle rivolte si verificò tra il 1794 e il 1797. Si contano episodi d'insurrezione anche a St. Lucia, Nassau, Grenada, Demerara, Barbados, Puerto Rico, Trinidad, Cuba, Buenos Aires. Negli stessi anni la Giamaica fu interessata dalla seconda guerra maroons. Non tutti questi eventi erano connessi ad

Per indagare l'appropriazione del discorso politico francese è necessario un chiarimento preliminare sulle principali innovazioni concettuali prodotte dal 1789. La rivoluzione francese segna l'affermarsi del concetto moderno di rivoluzione come creazione *ex nihilo* dell'ordine politico, e quindi il superamento dell'idea del mutamento circolare e del ritorno alle origini. La rivoluzione vuole cioè operare una «tabula rasa», annullare l'ordinamento esistente per istituire uno interamente nuovo. Secondo la declinazione girondina, si tratta di abolire la società per ceti a favore di una società fondata sui diritti naturali degli individui e governata in base al principio moderno della rappresentanza. Secondo la declinazione giacobina, si tratta invece di operare una trasformazione integrale della società e dei singoli individui in vista della democrazia fondata sull'agire politico del cittadino virtuoso e sull'uguaglianza nell'esercizio dei diritti. Cambiano così il tempo e il soggetto della politica. La sovversione dell'ordine costituito si dà come un'*accelerazione* del tempo storico, una proiezione irreversibile verso il futuro. Il concetto illuministico di progresso guida la nuova temporalità aperta dalla rivoluzione che diventa ora la possibilità di realizzare attivamente un nuovo ordine razionale. Il nuovo soggetto della politica è invece la *nazione* sovrana. Titolare del potere costituente, concepito come potenza sempre attiva, la nazione è fonte di ogni legittimità e legalità. La rivoluzione segna quindi l'affermarsi del concetto moderno europeo di sovranità e dell'ordine dello Stato territoriale come spazio politico omogeneo, caratterizzato cioè dalla monopolizzazione del potere da parte del sovrano rappresentativo. La rivoluzione declina però le logiche della sovranità moderna, poste sul piano teorico da Hobbes, attraverso due elementi che superano e in parte contraddicono il razionalismo politico. Da un lato, il soggetto della politica non sono gli individui ma, appunto, la nazione, che viene a identificarsi con il *popolo*, termine usato prima per indicare le classi basse della società e ora rideclinato attraverso la nozione rousseauiana della sovranità popolare. Dall'altro lato, l'intrinseca polemicità del popolo (o nazione), che, in quanto soggetto del potere costituente, decide la sua forma politica e difende la rivoluzione dai nemici interni ed esterni, produce la reintroduzione della guerra nello spazio dello

Haiti ma testimoniano una generale esplosione del sistema di piantagione. Cfr. J. Scott, *Common Wind*, cit., pp. 247-264; P. Geggus, *Slave Rebellion During the Age of Revolution*, cit., pp. 41-44. Sulla rivolta di Gabriel cfr. invece D.R. Egerton, *Gabriel's Rebellion: The Virginia Slave Conspiracies of 1800 and 1802*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993. Sulla ribellione a New Orleans cfr. D. Rasmussen, *American Uprising: The Untold Story of America's Largest Slave Revolt*, New York, Harper Perennial, 2012. Su Aponte cfr. A. Ferrer, *Freedom's Mirror*, cit., pp. 271-328; M.D. Childs, *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, pp. 120-154.

Stato, concepito invece sul piano teorico come neutralizzazione del conflitto interno, che diventa possibile solo verso l'esterno nella forma della guerra interstatale²⁰.

Chiariamo, infine, un aspetto metodologico. Rispetto al capitolo precedente, cambia la tipologia di fonti analizzate. L'autobiografia è una specificità dei movimenti abolizionisti anglofoni, non rintracciabile nello spazio atlantico francese. Le fonti principali attraverso le quali è possibile ricostruire il pensiero politico dei rivoluzionari di Haiti sono documenti militari e amministrativi: proclami, relazioni istituzionali, regolamenti e decreti prodotti per mobilitare gli schiavi alla guerra, governare l'isola e comunicare con Parigi. A ciò si aggiungono pamphlet, lettere, memorie e discorsi. Soprattutto la lotta dei liberi di colore sarà ricostruita dai pamphlet prodotti per influenzare le decisioni dell'Assemblea nazionale.

2. L'aristocrazia della pelle

La protesta dei liberi di colore contro le discriminazioni razziali fu uno dei fattori che rese possibile la rivoluzione di Haiti. I principali protagonisti di questa lotta politica, tra cui spiccano le figure di Julien Raimond (1744-1801) e Vincent Ogé (c. 1755-1791), non avevano inizialmente alcuna intenzione di abolire la schiavitù ma miravano all'ottenimento dei diritti politici. Essi intendevano così difendere la loro posizione sociale di liberi e proprietari – spesso anche di piantagioni e schiavi – e riaffermare le gerarchie sociali interne alla colonia sul piano delle distinzioni di classe e di status. In altre parole, per i liberi di colore la razza non poteva più conferire un privilegio sociale e le disuguaglianze dovevano tornare a fondarsi esclusivamente sulla proprietà. La lotta per l'uguaglianza giuridica non fu quindi argomentata come un sovvertimento rivoluzionario dell'intero ordine coloniale ma come una riforma di quell'ordine, minacciato dal potere dell'«aristocrazia della pelle»²¹. Fu grazie all'attività degli abolizionisti francesi e, soprattutto, in seguito all'insurrezione degli schiavi che anche i liberi di colore si schierarono contro la schiavitù. La loro critica del razzismo può quindi apparire un allontanamento parziale dall'obiettivo di questa

²⁰ Cfr. M. Ricciardi, *Rivoluzione*, cit., pp. 71-96; M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese* (1987), Roma-Bari, Laterza, 1999. Sulla trasformazione del concetto di popolo cfr. anche R. Chartier, *Le origini culturali della rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 29-32. Sul rapporto tra guerra e politica nella rivoluzione cfr. C. Galli, *Sulla guerra e sul nemico*, in S. Forti, M. Revelli (a c. di), *Paranoia e politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, pp. 30-31.

²¹ F. Gauthier, *L'aristocrazia de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur 1789-1791*, Paris, CNRS, 2007. Cfr. P. Geggus, *Racial Equality*, cit., pp. 1297-1299.

ricerca ma è indispensabile per comprendere come cambiò la questione della razza nell'impero francese e perché la rivoluzione di Haiti segna anche sotto questo profilo un momento di svolta.

2.1. La linea del colore a Saint-Domingue

Nel 1789 la popolazione di Saint-Domingue era composta da circa 465'000 schiavi, di cui una parte rilevante erano i cosiddetti *bossales*, ossia africani di recente 'importazione' non ancora abituati alla vita in schiavitù²²; 31'000 bianchi, divisi tra *petit blancs* – la classe non proprietaria composta da marinai, commercianti, artigiani e amministratori di piantagioni – e *grand blancs* – i grandi proprietari terrieri, gli ufficiali dell'esercito, il governatore, l'intendente ed altri funzionari –; 28'000 liberi di colore (*gens de couleur libres*), divisi tra *affranchis* e mulatti nati liberi²³.

In teoria le norme che disciplinavano la relazione tra padrone e schiavo erano ancora stabilite dal *Code Noir* del 1685. Scritto secondo un impianto romanistico, l'editto di Luigi XIV non conferiva alcuna qualità giuridica alla diversità di razza e riconosceva solo la distinzione tra libero e schiavo, definendo lo status di proprietà mobile degli schiavi e stabilendo i diritti e i doveri dei padroni²⁴. Si trattava così di un insieme di norme che miravano ad affermare un maggiore controllo politico della Corona sulle colonie e a disciplinare la condotta di schiavi e padroni. In realtà il codice fu scarsamente applicato dai magistrati e, in seguito, completamente scavalcato dalle normative locali. Anzitutto, come ha scritto Yvan Debbash, l'editto non metteva seriamente in discussione la «sovranità domestica» dei padroni, ai quali era anzi demandata un'ampia giurisdizione sui propri schiavi. Anche il mancato

²² Tra il 1679 e il 1819 furono importati circa 774'000 africani in tutta l'isola (la maggior parte dei quali sbarcarono dai porti francesi): 398'000 provenivano dall'Africa centrale (Congo, Angola), 237'000 dal Golfo del Benin, 90'000 dalla Costa d'Oro, 64'000 dal Senegambia, 48'000 dal Golfo del Biafra, 38'000 dall'Africa sudorientale e dal basso Madagascar, 26'000 dalla Sierra Leone e 11'000 dalla Costa Sopravento. Come si può facilmente notare, i gruppi dell'Africa centrale erano predominanti. Il picco delle importazioni fu raggiunto proprio nel 1790, quando sbarcarono 48'000 africani. Bisogna considerare però che non tutte queste persone rimasero sull'isola. Avendo porti importanti, Saint-Domingue fungeva anche da tappa di trasbordo verso altre colonie. Le navi negriere che rifornivano Santo Domingo provenivano da Nantes (circa 42%), Le Havre (13%), La Rochelle (14%), Bordeaux (10%), da altri porti delle colonie francesi e, in minima parte, dall'Inghilterra e dall'America. Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 30, 39; D. Eltis (ed. by), *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, cit., p. 248.

²³ Adottiamo d'ora in avanti la definizione «liberi di colore» come traduzione di *gens de couleur libres* per riferirci a tutti i liberi non bianchi. È bene precisare però che erano utilizzati diversi termini come *sang-mêlé* o *rouge* per indicare i mulatti. Il termine *quarteron* identificava inoltre coloro che avevano una discendenza solo per un quarto africana.

²⁴ Cfr. L. Sala-Molins, *Le code noir, ou Le calvaire de Canaan* (1987), Paris, PUF, 2012.

adempimento dei doveri previsti o le infrazioni ai limiti giurisdizionali – tortura, mutilazione e pena di morte potevano essere eseguite solo da un'autorità pubblica – non erano quasi mai sanzionate²⁵. Inoltre, specialmente dalla seconda metà del Settecento, le autorità coloniali di Saint-Domingue – e in modo simile quelle di Martinica, Guadalupa e Guyana – emanarono una serie di norme che limitarono drasticamente i diritti dei mulatti e dei neri liberi²⁶, ponendosi così in aperta contraddizione con l'articolo 59 del *Code Noir*, che invece riconosceva agli schiavi affrancati «gli stessi diritti, privilegi e immunità di cui godono le persone nate libere»²⁷. Secondo John D. Garrigus, la svolta definitiva si verificò nel 1769 dopo una rivolta congiunta di proprietari bianchi e liberi di colore contro la riforma della milizia voluta dal governatore Rohan-Montbazon²⁸. L'evento segnò l'ultima coalizione interrazziale dei creoli proprietari contro le politiche di controllo delle colonie volute dalla monarchia per contrastare le spinte autonomiste sorte dopo la guerra dei Sette anni²⁹. Da quel momento in poi, l'amministrazione coloniale identificò nei bianchi il

²⁵ Y. Debbash, *Au Coeur du gouvernement des esclaves, la souveraineté domestique aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe)*, «Revue française d'histoire d'outre-mer», vol. 72, n. 266, 1985, pp. 31-53.

²⁶ Tra l'ampia normativa coloniale che determinò il razzismo giuridico di St. Domingue ricordiamo qui la cronologia delle misure più significative: nel 1733 un'ordinanza del governatore Pierre Marquis de Fayet esclude i mulatti da incarichi giudiziari e uffici della milizia coloniale; nel 1758 un *Arrêté* del Consiglio di Le Cap prevede la perdita della libertà per neri e mulatti che offrono alloggio a uno schiavo fuggitivo; nel 1761 un altro *Arrêté* stabilisce che gli atti notarili dovevano precisare l'origine di neri e mulatti; nel 1762 il governatore Philippe-François Bart vieta a tutti i liberi di colore di portare liberamente armi; lo stesso anno il nuovo governatore Gabriel de Bory divide la milizia coloniale in tre corpi (bianchi, mulatti, neri liberi) riservando i gradi alti ai bianchi; nel 1764 un'ordinanza reale vieta professioni mediche e farmaceutiche; nel 1765 il governatore Jean-Baptiste d'Estaing vieta ai neri della milizia di superare il grado di soldati semplici; nel 1769 il governatore Rohan-Montbazon impone a tutti gli uomini di colore l'obbligo di contribuire con la *maréchaussée* alla caccia agli schiavi fuggitivi; nel 1773 due diversi regolamenti rendono illegale per un mulatto possedere il cognome di un bianco; nel 1778 un *Arrêté* prevede una sospensione temporanea dei matrimoni misti nell'attesa che venga legiferato sulla materia; il 9 febbraio del 1779 è infine emanato il regolamento sull'abbigliamento (F. Gauthier, *L'aristocratie*, cit., pp. 368-369). Uno dei primi studi sistematici sul tema è Y. Debbash, *L'Affranchi dans les possessions françaises de la Caraïbe (1635-1833)*, in Id., *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, Tomo I, Paris, Dalloz, 1967. Sullo stesso tema nelle altre colonie dei caraibi francesi cfr. H. Bellance, *La police des Noirs, en Amérique (Martinique, Guadeloupe, Guyane, Saint-Domingue) et en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Guyane, Ibis Rouge, 2011.

²⁷ «Octroyons aux affranchis les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres; voulons que le mérite d'une liberté acquise produise en eux, tant pour leurs personnes que pour leurs biens, les mêmes effets que le bonheur de la liberté naturelle cause à nos autres sujets» (*Le code noir, ou Edit du roy, servant de reglement pour le gouvernement et l'administration de la justice et la police des isles françaises de l'Amérique, et pour la discipline et le commerce des negres et esclaves dans ledit pays, Donné à Versailles au mois de mars 1685...*, A Paris, au Palais Chez Claude Girard, 1735, p. 11).

²⁸ J.D. Garrigus, *Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Dominique*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 109-111, 311.

²⁹ Sempre secondo Garrigus, le tensioni politiche interne all'assetto imperiale francese sarebbero all'origine delle specificità razziali di St. Domingue, assenti invece in Giamaica, dove la comunità dei liberi di colore non subì una simile contrazione della libertà proprio perché non percepita come un

gruppo sociale su cui far leva per mantenere l'ordine, favorendo così le divisioni razziali già presenti. Questo processo fu anche una risposta al crescente potere economico dei liberi di colore che, essendo nati dalle relazioni dei padroni con le schiave (o da donne già libere), accumularono proprietà diventando spesso più ricchi dei *petit blancs*.

Per scongiurare l'assimilazione e il possibile sopravvento dei neri sulla popolazione bianca – sia sul piano demografico sia nell'accumulo di proprietà –, la discendenza africana fu così trasformata in un marchio indelebile e insuperabile. All'alba della rivoluzione si era quindi affermata una ridefinizione della complessa gerarchia sociale della colonia in tre categorie giuridiche nettamente separate: schiavo, libero di colore, bianco. Ciò significava un abbassamento della condizione dei liberi verso gli schiavi ma, soprattutto, un'equiparazione giuridica di mulatti e *affranchis*. Nel 1789 i liberi di colore erano ormai esclusi da ogni incarico pubblico di rilievo, non potevano praticare professioni mediche, possedere liberamente armi, conservare il cognome del padre se quest'ultimo era francese e nemmeno indossare gioielli lussuosi e abbigliamento europei³⁰. La normativa coloniale non aveva quindi solo un carattere escludente ma mirava anche a identificare e stabilizzare le razze rafforzando il prestigio sociale della bianchezza e disciplinando la condotta dei liberi di colore. A questi ultimi era infatti prescritto un codice di comportamento che imponeva, anzitutto, di «rispettare» pubblicamente i bianchi³¹.

rischio per la conservazione della colonia. Vedi J.D. Garrigus, «*Affranchis*» and «*Coloreds*». *Why were racial codes stricter in Eighteenth-Century Saint-Domingue than in Jamaica?*, in «Quaderni Storici», 148, 1, 2015, pp. 69-85.

³¹ Il regolamento del 1779 è particolarmente indicativo del legame tra la definizione dei confini di razza e il disciplinamento dei comportamenti. Come recita il titolo della norma, i liberi di colore stavano adottando un abbigliamento troppo «lussuoso» e quindi «incompatibile con la semplicità delle loro condizioni e origini». Ciò era interpretato come una pericolosa imitazione e assimilazione ai bianchi che tradiva la volontà dei mulatti di scavalcare la gerarchia razziale: «c'est sur-tout l'assimilation des gens de couleur avec les personnes blanches, dans la manière de se vêtir, le rapprochement des distances d'une espèce à l'autre dans la forme des habillemens, la parure élatante et dispendieuse, l'arrogance qui en est quelquefois la suite». Per questo motivo, oltre a vietare oggetti di lusso, acconciature e vestiti europei, l'art. I imponeva a «gens de couleur, ingénus ou affranchis de l'un ou de l'autre sexe, de porter plus grand respect non-seulement à leurs anciens Maître, [...] mais encore à tous les Blancs en général, à peine d'être poursuivis extraordinairement [...], même par la perte de la liberté, si le manquement le mérite» (*Règlement provisoire des Administrateurs, concernant le Luxe des Gens de couleur*, in L.-E. Moreau de Saint-Mery, *Loix et constitutions des colonies françoise de l'Amérique sous le vent*, vol. V, Paris, 1785, pp. 855-'56). Sempre in questa direzione, nel 1780 la magistratura di Le Cap punì due donne mulatte alla pubblica gogna per atti di «insolenza» contro donne bianche (*Arrêt du Conseil du Cap touchant des Mulâtresses insolentes, et l'évasion de l'une d'elles des Prisons, 9 juin 1780*, in L.-E. Moreau de Saint-Mery, *Loix et constitutions*, cit., vol. VI, pp. 30-32). Per un'analisi specifica delle tensioni tra liberi di colore e bianchi negli anni precedenti la rivoluzione cfr. D. Rogers, *Sguardi divergenti sull'assimilazione dei liberi di colore negli archivi del*

A questo processo di produzione e stabilizzazione della gerarchia razziale nelle colonie corrispose anche una limitazione della libertà di movimento dei neri verso la metropoli. Come ha mostrato Sue Peabody, in Francia la legislazione regia sulla schiavitù tendeva a seguire il principio giuridico di origine medievale del «suolo libero», secondo cui «nul n'est esclave en France», analogo alla tradizione inglese del *free soil*, già discussa in merito al caso Somerset³². Nel corso del Settecento, con l'aumento della popolazione schiava nelle colonie, la monarchia tentò di regolamentare e limitare l'ingresso di schiavi in Francia – solitamente portati dai padroni come domestici o per svolgere servizi a bordo delle navi – per affermare una distinzione qualitativa tra i territori coloniali e metropolitani. Questa logica di contenimento del mondo coloniale raggiunse una svolta con la *Déclaration du Roi pour la Police de Noirs*, emanata il 9 agosto 1777, che vietava l'ingresso in Francia a tutti i «Noir, Mulâtre, ou autres Gens de couleur» e stabiliva norme più restrittive sull'importazione degli schiavi domestici³³. In realtà, il provvedimento fu del tutto inefficace perché non fu applicato dal Parlamento di Parigi e dai magistrati che avevano già iniziato a boicottare l'attività legislativa della Corona. E tuttavia, la *Police de Noirs* registra l'affermazione della nuova logica razziale: non doveva essere controllata solo la mobilità degli schiavi ma di tutte le persone di colore. Questo non tanto per evitare la presenza di neri sul territorio francese ma perché un'eccessiva libertà di movimento era percepita come un pericolo per l'ordine coloniale, dato che «lorsqu'ils retournent dans les Colonies, ils y portent l'esprit d'indépendance et d'indocilité et deviennent plus nuisibles qu'utile»³⁴.

siniscalcato del Petit-Goâve, parte francese di Santo Domingo (1778-1786), in «Quaderni storici», 148, n. 1, aprile 2015, pp. 87-114.

³² S. Peabody, *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, New York, Oxford University Press, 1996. Sulle origini medievali di questo principio giuridico in Francia cfr. Id., *An Alternative Genealogy of the Origins of French Free Soil: Medieval Toulouse*, in K. Grinberg, S. Peabody (eds), *Free Soil in the Atlantic World*, London, New York, Routledge, 2015, pp. 11-32.

³³ *Déclaration du Roi pour la Police des Noirs. Donnée à Versailles le neuf Août 1777. Registrée en Parlement le vingt-sept Août 1777*, Paris, P.G. Simon, Imprimeur du Parlement, 1777.

³⁴ Ivi, p. 3. Non potendo impedire ai padroni di servirsi dei loro domestici, l'art. IV della *Déclaration* concedeva l'imbarco, previa richiesta d'autorizzazione alla corte dell'Ammiragliato, di un solo nero o mulatto di ambo i sessi per svolgere servizi di bordo durante la traversata atlantica. Giunto sul suolo francese, il nero non poteva uscire dal porto e doveva essere reimbarcato sulla prima nave che rientrava nella colonia di provenienza. Gli articoli successivi specificavano le sanzioni per i capitani che imbarcavano senza permessi registrati. Questa normativa comportò l'introduzione nel 1778 dei certificati d'identificazione, detti *Cartouche des Noirs*, previsti solo per la città di Parigi dove risiedevano la maggior parte dei pochi neri presenti in Francia. Cfr. S. Peabody, *There Are No Slaves in France*, cit., pp. 128-133. I passaporti furono nuovamente regolamentati da un *Arrêt* del 23 marzo 1783, secondo il quale chi ne era sprovvisto sarebbe stato arrestato e rinvio nelle colonie (cfr. l'*Arrêt du Conseil d'état du Roi, pour le renouvellement des Cartouches des Noirs & autres gens de couleur*

Per comprendere la natura politica della costruzione della linea del colore vale la pena richiamare le osservazioni di Jean-Félix Carteau, un piantatore di Saint-Domingue costretto a emigrare a causa della rivoluzione. Egli non si preoccupava di sostenere una differenza biologica tra le razze. Al contrario, riteneva che il razzismo fosse un «pregiudizio utile» alla conservazione dell'ordine coloniale. Il potere del bianco era così un potere «fittizio», fondato cioè su un'«illusione», in mancanza del quale sarebbe stato necessario ricorrere costantemente alla forza per sottomettere i neri. Per Carteau, l'idea della superiorità del bianco svolgeva così nelle colonie la stessa funzione svolta in tutte le comunità umane dalla credenza nell'immortalità dell'anima: era indispensabile che ognuno credesse nell'aldilà per evitare il crollo dell'intero ordine sociale e politico³⁵. Nonostante queste considerazioni, l'affermazione del razzismo giuridico deve essere inserita anche nella formazione e diffusione del dibattito scientifico sulle razze, che a Saint-Domingue aveva tra i suoi più illustri sostenitori Médéric-Louis-Elie Moreau de St. Méry (1750-1819), avvocato e politico originario della Martinica, deputato all'Assemblea nazionale e tra i principali esponenti del Club de l'Hôtel de Massiac, il gruppo di pressione fondato a Parigi il 20 agosto 1789 per difendere gli interessi dei coloni bianchi. Moreau de St. Méry vedeva nei mulatti la principale minaccia all'ordine coloniale, l'esempio di una pericolosa contaminazione che avrebbe potuto portare alla scomparsa degli europei e all'insurrezione degli schiavi. In particolare, le donne mulatte erano ritenute l'elemento più pericoloso, considerate predisposte a comportamenti lascivi e narcisisti e quindi responsabili della corruzione morale e del decadimento dei costumi di tutta la colonia³⁶. Inoltre, gli schiavi africani non avrebbero più obbedito ai padroni di fronte

qui sont à Paris, Paris, De l'imprimerie royale, 1783, p. 2). Sulla nascita della polizia in Francia come elemento di controllo dei processi di urbanizzazione tra Sei e Settecento cfr. P. Piasenza, *Polizia e città. Strategie d'ordine, conflitti e rivolte a Parigi tra Sei e Settecento*, Bologna, il Mulino, 1990.

³⁵ «Le régime Colonial, ou la force qui contenait les esclaves dans l'ordre et dans la soumission, dépendant ainsi bien plus de cet utile préjugé, que des moyens coercitifs [...] L'inaltérable suprématie de l'espèce blanche était donc une force fictive [...] Otez de la société le dogme de l'immortalité de l'âme et celui des peines et des récompenses à venir, et vous verrez tous les désordres et tous les crimes s'y introduire avec une précipitation extrême. Vrais ou faux, il faut y croire: il y a des illusions nécessaires, indispensables pour le bonheur général» (J.-F. Carteau, *Soirées bermudiennes, ou entretiens sur les événements qui ont opéré la ruine de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Bordeaux, Pellier-Lawalle, 1802, pp. 59-60).

³⁶ Come ha sostenuto John D. Garrigus, le accuse d'immoralità ai mulatti erano speculari all'assunzione dell'idea illuministica del cittadino virtuoso, che per Moreau de St. Méry doveva essere necessariamente un bianco. Gli aspetti biologici del razzismo di Moreau provenivano invece dalla teoria del vitalismo di Paul-Joseph Barther (1734-1806), esponente della scuola di medicina di Montpellier. Secondo questa scuola ogni individuo esibisce un bilanciamento specifico tra forze fisiche e morali che determina il suo temperamento. Moreau utilizzò questo elemento del vitalismo per descrivere il meticcio come lo squilibrio dei bilanciamenti delle razze pure. Il mulatto era quindi un

a un'inarrestabile ascesa sociale dei loro 'simili': «Comment persuaderont-on à l'esclave que son maître lui est supérieur – si chiedeva Moreau de St. Méry – s'il voit son compagnon sortir d'auprès de lui, pour être à l'infant-même, l'égal de son maître?»³⁷. Moreau de St. Méry propose quindi una sua personale catalogazione delle diverse gradazioni di colore suddividendo l'essere umano in 128 parti e calcolando tutte le possibili combinazioni di sangue europeo o africano, disposte secondo un ordine gerarchico³⁸. Considerato imperfetto dal suo stesso autore, questo calcolo deve essere letto come parte di un progetto di governo del meticciato orientato dalla cosiddetta teoria del *néo-blanc*. Consapevole che non era possibile eliminare completamente il fenomeno del meticciato, Moreau de St. Méry ne proponeva un'inversione tramite il graduale e selettivo sbiancamento di alcuni mulatti – appunto i *néo-blancs* –, che avrebbero così ereditato il temperamento morale dei bianchi inserendosi con maggiore facilità nella classe dominante³⁹.

2.2. La lotta dei liberi di colore: critica del razzismo e inclusione nella cittadinanza

La lotta dei liberi di colore si concentra tra i mesi precedenti la convocazione degli Stati Generali (5 maggio 1789) e l'ottenimento dei diritti politici col decreto del 4 aprile 1792. In questo periodo si consumò un acceso dibattito all'Assemblea Nazionale tra due opposte fazioni, influenzato tanto dagli eventi della rivoluzione quanto dalle prime insurrezioni degli schiavi. Come già accennato, per difendere gli interessi dei *grand blancs* fu creato il 'Club Massiac' – nome usato per designare la Société Correspondante des Colons Français –, mentre i liberi di colore organizzarono un'azione di pressione sui deputati dell'Assemblea attraverso la Société des Colons

individuo pericoloso perché presentava una combinazione tra gli attributi intellettuali dei bianchi e l'appetito per il piacere fisico riconducibile invece agli africani. Cfr. J.D. Garrigus, *Before Haiti*, cit., pp. 154-158.

³⁷ *Observations d'un habitant des colonies, sur le Mémoire en faveur des Gens de Couleur, ou Sang-Mêlés, de Saint-Domingue, et des autres Isles Françaises de l'Amérique, adressé à l'Assemblée Nationale, par M. Grégoire, curé d'Emberménil, Député de Lorraine*, Paris, anonyme, s.l., 16 décembre 1789, p. 21. Il pamphlet fu pubblicato anonimo ma presto ricondotto a Moreau de St. Méry impegnato nel dibattito all'Assemblea Nazionale contro coloro che, come l'Abbé Grégoire, sostenevano i diritti politici per i liberi di colore. Cfr. F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme*, cit., pp. 80-84.

³⁸ A partire da questa suddivisione, Moreau calcolava nove principali gradazioni di colore: sacatra, griffe, marabout, mulâtre, quarteron, métis, mamelouk, quarteronné, sang-mêlé. Vedi M.L.E. Moreau de Saint Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphia, 1797, pp. 82-87. Questa celebre opera fu pubblicata negli Stati Uniti mentre l'autore si trovava in esilio ma fu interamente scritta, per sua stessa ammissione, prima dello scoppio della rivoluzione.

³⁹ F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme*, cit., pp. 102-104.

Américains, fondata nel settembre del 1789 dall'avvocato di colore Etienne-Louis-Hector de Joly (1756-1837) e che aveva Julien Raimond e Vincent Ogé fra i suoi principali esponenti. Tra queste due fazioni s'inserì l'attività della Société des Amis de Noirs, fondata nel febbraio del 1788 da Jacques Pierre Brissot e Étienne Clavière, che sosteneva le rivendicazioni dei liberi di colore e, sulla scia dell'abolizionismo inglese, mirava alla soppressione immediata della tratta atlantica e a una graduale abolizione della schiavitù. La mancata applicazione dei decreti del marzo 1790, che concedevano a tutti i liberi proprietari di partecipare all'elezione dell'Assemblea coloniale, senza tuttavia specificare se anche i liberi di colore avessero tale diritto⁴⁰, spinse Ogé a organizzare una rivolta armata contro i bianchi della colonia. Dopo una tappa a Londra, dove incontrò Thomas Clarkson, e negli Stati Uniti, Ogé sbarcò a Saint-Domingue nell'ottobre del 1790 insieme a Jean-Baptiste Chavannes (c. 1744-1791), un nero libero veterano della guerra d'indipendenza americana. La rivolta fu in breve repressa dalla milizia coloniale e il 23 febbraio 1791 i due promotori furono giustiziati pubblicamente secondo squartamento, mentre altri diciannove ribelli furono impiccati⁴¹.

Sotto il profilo teorico, il discorso dei liberi di colore mostra la contraddizione interna all'Assemblea nazionale tra l'abolizione dei privilegi feudali e le resistenze per la conservazione del privilegio di razza. Calata nel contesto coloniale, l'universalità dei diritti naturali sanciti dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (26 agosto 1789) trovava, infatti, un primo limite che ne svelava l'originaria parzialità. Ciò che in particolare viene messo in luce è la storicità del cosiddetto pregiudizio del colore, cioè il suo essere un esito recente dei conflitti sorti in seno alla società coloniale, un'invenzione funzionale alla conservazione del potere nelle mani dei bianchi e non già il frutto di un'innata inimicizia tra le razze. La definizione dei

⁴⁰ L'8 marzo 1790 fu approvato un primo decreto per la formazione delle assemblee coloniali su iniziativa di Antoine Barnave, tra i principali oppositori della Société des Amis des Noirs. Il provvedimento s'inserì nella più ampia contestazione tra le mire autonomiste dei patrioti bianchi creoli e il controllo politico ed economico della Corona. La disponibilità della monarchia di scendere a compromessi per bloccare le derive secessioniste portò a una ridefinizione delle assemblee coloniali che sarebbero state elette da tutti i proprietari. Le istruzioni attuative previste dall'Assemblea Nazionale il 28 marzo stabilivano all'articolo IV che «Toutes les personnes libres âgées de vingt-cinq ans accomplis, propriétaires d'immeubles, ou à défaut d'une telle propriété, domiciliées dans la paroisse depuis deux ans et payant une contribution, se réuniront pour former l'assemblée paroissiale», (*Instruction Adressée par l'Assemblée Nationale à la colonie de Saint-Domingue..., du 28 Mars 1790*, in *Proclamation du Roi, sur un Décret de l'Assemblée Nationale, concernant l'Isle de Saint-Domingue, du 9 Avril 1790*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1790, p. 20). Il 28 maggio 1790 fu effettuata l'elezione dell'Assemblea di Saint-Domingue escludendo però i liberi di colore.

⁴¹ Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 87-88.

coloni come «aristocrazia della pelle» si deve al giacobino Antoine de Cournand (1742-1814). In un pamphlet pubblicato nel 1789 in seguito alle prime discussioni sul riconoscimento dei diritti ai liberi di colore, Cournand dichiarava che:

les blancs, avec ce fantôme de sang-mêlé, ont fondé sous le tropiques, une aristocratie aussi dangereuse, et bien moins spécieuse que celle d'Europe; en Europe, c'est la noblesse du nom; en Amérique, c'est celle de la peau [...] On a vu des juges inaccessibles à la corruption, défendre avec un courage vraiment héroïque, cette prérogative de la peau, contre les plaintes; et les meurtrissures des gens de couleur; tant il importe de maintenir cette *noble aristocratie de l'épiderme* dont les anciens ne s'étoient point avisés, et qui est une découverte intéressante que nous devons à l'aristocratie moderne⁴².

Trovando appoggio in simili posizioni, i liberi di colore inviarono all'Assemblea nazionale un primo *Cahier de doléances* redatto da Joly nel settembre del 1789. La richiesta dei diritti politici era argomentata appellandosi tanto al principio di uguaglianza sancito dai primi due articoli della *Dichiarazione* quanto alla distinzione tra liberi e schiavi stabilita dal *Code Noir*. Paradossalmente, la *Dichiarazione* non veniva letta in opposizione totale all'*ancien régime*, ma anzi come un documento giuridico che abrogava la normativa coloniale e ribadiva l'uguaglianza dei liberi prevista dall'editto regio: «le Créoles de Couleur demandent la Déclaration de droits de l'homme, arrêtée dans l'Assemblée Nationale, leur soit commune avec les Blancs; en conséquence que les Articles LVII et LIX de l'Edit du mois de Mars 1685 soient renouvelles et exécutés»⁴³. Da un lato, l'appropriazione del «diritto-potere» presente nella *Dichiarazione*, cioè di un diritto dichiarato per agire legittimamente contro l'ordine e le gerarchie esistenti⁴⁴, vuole essere quindi una spinta a superare la disuguaglianza di razza; a estendere cioè l'operazione di livellamento della società

⁴² A. Cournand, *Requête présentée à Nosseigneurs de l'Assemblée Nationale, En faveur des Gens de couleur de l'île de Saint-Domingue*, Paris 1789, pp. 4-7.

⁴³ *Cahier, contenant les plaintes, doléances et réclamations des citoyens-libres et propriétaires de couleur, des isles et colonies françoises*, Paris, s.n., 1789, pp. 1-2. Secondo la descrizione finale il testo fu preparato nelle assemblee della SCA del 3, 8, 12 e 22 settembre 1789. Il documento è firmato da: Fleury, Audiger, La Fourcade, Du Souchet, Ogé, De Vauréal, le chevalier de Lavit, Lanon, Hellot, Honoré, Poizat et La Source, de Joly (presidente). Sugli usi tattici del *Code Noir* da parte di neri liberi e schiavi prima e durante la rivoluzione cfr. M.W. Ghachem, *The Old Regime and the Haitian Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 7-18.

⁴⁴ Come ha ricordato Pietro Costa, il pensiero rivoluzionario rende operativo il discorso giusnaturalistico facendo agire il potere di distruzione dell'ordine esistente contenuto nei diritti naturali: «Nel dibattito rivoluzionario, l'associazione fra diritto e potere assume connotazioni proprie ed originali: il diritto-potere è primariamente un diritto contro; contro il vecchio ordine, contro la tradizione, la disuguaglianza, il privilegio. L'ombra negativa del diritto che ci si accinge a dichiarare è il diritto-privilegio, che si contrappone al primo come l'antico sistema delle differenze si contrappone al nuovo ordine dell'eguaglianza [...] i diritti sono concepiti come poteri, facoltà, prerogative e sono un attributo del soggetto tanto essenziale quanto bisognoso di essere controllato nella sua portata anarchica e conflittuale per divenire un elemento costruttivo dell'ordine nuovo» (P. Costa, *Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. 2: *L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 23).

annunciata dai rivoluzionari. Dall'altro lato, pur inserendosi all'interno della lotta del Terzo stato contro la società per ceti, l'azione politica dei liberi di colore si articola come un tentativo di restaurazione dell'ordine coloniale di fine Seicento – quando cioè la razza non aveva ancora assunto un peso giuridico –, che risulta essere anche un'idealizzazione retrospettiva di quell'ordine.

Julien Raimond sintetizzò queste considerazioni nelle *Observations sur l'origine et le progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*, un pamphlet pubblicato nel gennaio del 1791 per diffondere e legittimare la lotta politica condotta fino a quel momento⁴⁵. L'introduzione di Brissot al testo, in cui è attaccata la politica di Barnave e del Comité de Colonies senza però sollevare il problema della schiavitù, segnala la vicinanza dei liberi di colore al progetto gradualista degli abolizionisti francesi⁴⁶. Tuttavia, l'argomentazione di Raimond procedeva da una separazione netta della questione dei liberi dal tema antischiavista:

Les planteurs blancs, qui sont les *aristocrates*, les nobles des colonies, veulent ôter ces droits inestimables aux mulâtres libres, qu'ils détestent, et qu'ils veulent dégrader. Pour y parvenir, ils ont artificieusement confondu la cause des gens de couleur avec celle des esclaves⁴⁷.

In linea con quanto sostenuto da Cournand, veniva così posta l'attenzione sulla presenza nelle colonie di una specifica forma di «aristocrazia» di cui s'intendeva mostrare l'illegittimità e l'irrazionalità. Da questo punto di vista, la vera

⁴⁵ J. Raimond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur; sur les inconvénients de le perpétuer; la nécessité, la facilité de le détruire; sur le projet du Comité colonial, etc.*, Paris, Chez Belin, Desenne, Bailly, et au Bureau du Patriote François, 26 Janvier 1791.

⁴⁶ Inizialmente i liberi di colore tentarono anche un'alleanza tattica con i coloni bianchi cercando di convincerli che il futuro delle colonie dipendeva dal ripristino dell'uguaglianza di tutti i liberi per prevenire un'insurrezione generale degli schiavi. Fu Ogé che cercò tale avvicendamento rilasciando un discorso proprio all'Hôtel Massiac, durante il quale incalzò i suoi avversari ricordandogli che «si l'on ne prend les mesures les plus promptes [...]. Voilà le sang qui coule, voilà nos terres envahies, les objets de notre industrie ravages y nos foyers incendiés, voilà nos voisins, nos amis, nos femmes, nos enfans égorgés et mutilés, voilà l'esclave qui lève l'étendard de la révolte, les Isles ne sont plus qu'un vaste et funeste embrasement et le Commerce est anéanti, la France reçoit une plaie mortelle et une multitude d'honnêtes Citoyens font apauvris, ruinés, nous perdons tout...» (V. Ogé, *Motion faite per M. Vincent Ogé jeune à l'Assemblée des Colons, habitans de S.-Domingue, à l'Hôtel de Massiac, Place des Victoires*, Paris, 7 septembre 1789, pp. 5-6). Di fronte all'evidente indisponibilità dei coloni bianchi, i liberi di colore si avvicinarono al gruppo abolizionista di Brissot. Questa svolta trova conferma, ad esempio, nella *Lettre des citoyens de couleur* del 23 novembre 1789, firmata da Joly, Raimond, Ogé e altri. In quella lettera venivano messi sotto accusa tutti i bianchi come responsabili della schiavitù disumana degli africani. L'obiettivo principale restava però ancora l'abolizione delle distinzioni di «classe», termine usato per identificare le razze: «s'il n'existait pas une distinction d'Ordres, il y avait, et il existe encore, à la honte de l'Humanité, une *distinction de Classe*» (*Lettre des citoyens de couleur des isles et colonies françaises à MM. Les Membres du Comité de Vérification de l'Assemblée nationale*, Paris, 23 novembre 1789, p. 6). Cfr. F. Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme*, cit., pp. 43-44.

⁴⁷ J. Raimond, *Observations*, cit., p. 1.

contraddizione aperta dalla rivoluzione non era la permanenza della schiavitù ma la disuguaglianza tra le razze. Infatti, per i padroni non esisteva alcuna contraddizione logica tra la schiavitù e la *Dichiarazione*. Il testo sanciva agli artt. 2 e 17 il diritto naturale e inalienabile alla proprietà privata, limitabile o violabile secondo gli artt. 4 e 17 solo per ragioni di pubblica utilità – dietro il pagamento di un indennizzo – o se ostacolo al godimento dei diritti naturali per tutti i «membri della società» e quindi non certo per gli schiavi, considerati, come in tutte le società schiaviste, estranei al corpo sociale e «nemici interni»⁴⁸. La condanna della schiavitù riguardava semmai la sfera della morale (pubblica e privata) o il futuro economico della Francia. Al contrario, l'esclusione dei proprietari di colore dalla cittadinanza risultava immediatamente priva di un legittimo fondamento di fronte al programma politico dell'Assemblea che, appunto, si voleva come l'affermazione della ragione contro l'irrazionalità delle gerarchie fondate sul sangue e la tradizione e legittimate da un principio trascendente di giustizia. Richiamando anch'esso l'uguaglianza dei liberi prevista dal *Code Noir*, Raimond spronava quindi i rappresentanti della nazione a proseguire l'operazione di distruzione dei privilegi nobiliari avanzando un'evidente provocazione: «L'assemblée nationale seroit-elle moins juste qu'un despote?»⁴⁹. Ecco quindi che sul problema della razza l'azione dei rivoluzionari francesi incontrava una sua contraddizione interna di fronte alla quale perfino la legislazione di Luigi XIV pareva essere più in linea con i principi della *Dichiarazione*.

L'elemento più rilevante del pamphlet di Raimond risiede però nella spiegazione storica, e in particolare demografica ed economica, del razzismo. In questo senso, l'utilizzo del vocabolo *préjugé*, comunemente in uso all'epoca⁵⁰, può risultare fuorviante. L'obiettivo di Raimond non era quello di mostrare un pre-giudizio sorto da una reciproca diffidenza. Al contrario, l'«origine» del pregiudizio del colore

⁴⁸Secondo l'art. 4: «[...] l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres Membres de la Société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi». L'art. 17 stabiliva invece che «la propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité» (vedi <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789.5076.html>). Sulle specifiche declinazioni del problema dello schiavo come «nemico interno» nel contesto francese cfr. M.W. Ghachem, *The Old Regime and the Haitian Revolution*, cit., pp. 29-76.

⁴⁹J. Raimond, *Observations*, cit., p. 28.

⁵⁰A quest'altezza non sono ancora diffusi i termini di razza e razzismo. Nella maggior parte dei documenti si parla di una «classe» di uomini per riferirsi a un gruppo razziale e di «pregiudizio» del colore per definire una vasta gamma di fenomeni (sociali, giuridici, culturali, economici, politici), oggi definibili come forme di razzismo.

doveva essere ricondotta a poco più di trent'anni addietro e la causa poteva essere individuata nelle specificità della storia demografica (o sessuale/riproduttiva) e nei conflitti tra le classi sociali. Raimond argomenta la sua spiegazione dividendo la storia della riproduzione della popolazione coloniale in tre tappe. Durante il primo periodo di colonizzazione, gli uomini bianchi si erano dovuti unire alle schiave a causa dell'assenza di donne europee. Da queste unioni era nato il gruppo meticcio, cresciuto numericamente durante il secondo periodo della storia coloniale, cioè quando si affermò la prosperità del sistema della piantagione. Al fine di garantire la continuità della proprietà, i padroni bianchi avevano quindi trasmesso terre e schiavi alle figlie e alle mogli mulatte, oltre che ai figli maschi. Di conseguenza, i nuovi bianchi arrivati in colonia – tra cui anche nobili francesi impoveriti che intendevano riguadagnare velocemente la ricchezza perduta – preferivano sposare le donne mulatte, per la loro capacità di portare in dote importanti proprietà. Fino alla metà del Settecento, la storia coloniale sarebbe stata quindi caratterizzata da un'assenza di razzismo verso i neri liberi: «Jusques-là on n'avoit point connu le préjugé contre cette classe d'hommes libres. Il n'y avoit aucun déshonneur à les voir, à les fréquenter, à vivre avec eux, à faire des alliances avec leurs filles, et on donnoit aux hommes de couleur des commissions d'officiers dans les milices»⁵¹. Per spiegare il passaggio al terzo periodo, caratterizzato invece dall'affermazione della disuguaglianza di razza, Raimond introduce un elemento passionale: sarebbe stata la «gelosia» delle donne bianche, presto tramutata in «odio», a generare e diffondere il pregiudizio del colore⁵². Si tratta però sempre di un problema di carattere economico. Secondo Raimond, le donne francesi avrebbero iniziato a emigrare a Saint-Domingue nella speranza di sposare «ricchi coloni», rimanendo però spesso escluse dalle famiglie più facoltose in cui si era già affermata la presenza delle mulatte. Ecco quindi che con l'aumento della migrazione dopo la guerra dei Sette anni si sarebbe solidificato il pregiudizio del colore in tutta la classe dei *petits blancs*: «Le petit-blanc, qui étoit aux gages d'un homme de couleur, ne lui épargnoit pas les humiliations; les ouvriers-blancs les pressuroient, et les gens de couleur n'osoient se plaindre: dans les villes, les petits-blancs, qui étoient ouvriers chez les gens de couleur, vouloient être leurs maîtres»⁵³. Avendo la possibilità di influenzare gli equilibri del governo coloniale,

⁵¹ J. Raimond, *Observations*, cit., p. 4.

⁵² Ivi, p. 5.

⁵³ Ivi, p. 11.

essi si sarebbero quindi vendicati contro mulatti e *affranchis* favorendo l'insorgere delle norme razziali. Il racconto descrive così un odio di classe che si sarebbe tradotto in una progressiva esclusione ed emarginazione dei mulatti. Secondo Raimond, ciò trovava il suo massimo esempio nelle *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue* (1776-'77) di Michel-René Hilliard d'Auberteuil, dove si sosteneva che, nelle colonie, se un bianco riteneva di aver subito un torto da un libero di colore poteva legittimamente punirlo con la forza senza rivolgersi a un'autorità pubblica⁵⁴. L'idea di una possibile sospensione della legge era quindi interpretata come l'espressione di una tendenza a estendere la relazione padrone/schiavo ai rapporti tra bianchi e persone di colore.

Mostrata l'origine demografico-economica del pregiudizio del colore, Raimond sottolinea anche il carattere politico della razza. In particolare, egli descrive i criteri per la classificazione dei gruppi razziali secondo le diverse gradazioni di colore sostenendo che un individuo dai tratti somatici identici a quelli di un bianco, che nella metropoli sarebbe stato considerato a tutti gli effetti un libero cittadino, nella colonia era invece declassato nella categoria dei meticci e quindi privato dei diritti dei liberi:

A ce degré [tierceron], la couleur de l'épiderme est parfaitement la même que celle des blancs, les plus blancs de la peau. Et dans ce mélange entre ce même degré, leurs produits ne montreront jamais aucune nuance qui pût faire apercevoir qu'ils sont nés d'Africains [...]. Le deuxième degré ou quarteron montre plus de variété. A ce degré, il y a des individus qui sont aussi *blancs que les Français les plus blancs, et les plus bruns sont comme les peuples du midi de la France les plus bazanés*⁵⁵.

Dietro queste osservazioni c'è in realtà tutta l'ambiguità dei mulatti che spesso vedevano nella possibilità dello sbiancamento uno strumento di ascesa sociale. Come

⁵⁴ Ibidem. In realtà d'Auberteuil esprimeva un pensiero più articolato. Egli riteneva che il comportamento violento dei bianchi verso i mulatti non fosse giustificato sotto il profilo teorico dato che tutti i sudditi della Corona meritavano eguale trattamento nell'amministrazione della giustizia. E tuttavia, la specificità del contesto coloniale di Santo Domingo legittimava la giustizia privata dei bianchi. In primo luogo, d'Auberteuil riteneva inutile, dispendioso e inumano il ricorso alla pena detentiva, sostenendo così che in taluni casi era più opportuna un'immediata punizione corporale. Inoltre, non si poteva applicare la stessa sanzione per l'insolenza di un garzone di Parigi o di un mulatto di Santo Domingo perché «il y a une grande *différence politique* entre un cocher de fiacre et un mulâtre des Colonies». Si rendeva così necessaria la punizione pubblica, eseguita immediatamente, per mantenere l'equilibrio politico della colonia: «La peine de prison afflige, enduret, révolte; elle ruine le peuple pour enrichir ces geôliers: c'est une invention barbare qui nuit à tout, et ne sert à rien; la supériorité des Blancs exige que le Mulâtre qui leur manque soit puni fur le champ, et il y a une forte d'humanité à permettre qu'ils puissent l'humilier par un châtement prompt et proportionné à l'insulte» (M.-R. Hilliard d'Auberteuil, *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue. Ouvrage politique et législative, Présenté au Ministre de la Marine*, vol. II, Paris, Grangé Impr., 1777, pp. 74-75).

⁵⁵ J. Raimond, *Observations*, cit., pp. 16-17. Raimond sintetizza la classificazione razziale solitamente utilizzata nella colonia in quattro tipi di accoppiamenti che definiscono uno spettro di sbiancamento: il primo grado erano i mulatti (nero + bianco); il secondo grado erano i quarterons (mulatto + bianco); il terzo grado erano i tierceron (quarterons + bianco); il quarto grado i meticci (tierceron + bianco).

sottolineato da Patrick Geggus, la comunità dei mulatti era infatti caratterizzata da una sorta di «sotto-razzismo», esito della loro volontà di distinguersi dagli schiavi africani⁵⁶. Quest'aspetto riguardava d'altronde la stessa vicenda personale di Raimond, nato dal francese Pierre Raymond e dalla mulatta Marie Bagasse, figlia di un padrone bianco. La famiglia Raymond-Bagasse era stata a lungo considerata parte della razza bianca, non solo sul piano sociale ma anche nei censimenti coloniali. Con l'approvazione delle norme razziali, lo statuto della madre fu però modificato da bianca a *mulâtresse*, mentre Raimond venne identificato come *quarteron*⁵⁷. In seguito alla legge del 1774 sull'ereditarietà dei nomi francesi, egli dovette anche rinunciare al cognome del padre sostituendo la lettera y. Il caso Raimond rispecchia così una tendenza: è proprio il declassamento di alcuni individui e la chiusura dei canali di ascesa della gerarchia razziale che ribaltò l'atteggiamento dei mulatti verso il razzismo dei bianchi. Da questo punto di vista, il programma dell'Assemblea nazionale di distruzione dei privilegi risultava un'occasione per ottenere l'uguaglianza senza dover più ricercare l'assimilazione nella categoria della bianchezza.

Posta la sua teoria sull'origine del pregiudizio, Raimond sosteneva quindi che le rivendicazioni dei coloni bianchi erano in diretto contrasto col mandato dell'Assemblea: essi chiedevano infatti che venisse confermato dal nuovo ordinamento costituzionale «qu'une *ligne de démarcation* sépare d'avec eux les hommes de couleur libres [...] et qu'ils ne puissent jouir des mêmes avantages que les blancs, qui ne sont ni plus libres ni plus contribuables que les hommes de couleur»⁵⁸. Ma l'aspetto ancora più inaccettabile al giudizio di Raimond era l'eventualità che le colonie ottenessero dall'Assemblea un potere legislativo tale da poter legiferare autonomamente sulla questione razziale:

L'assemblée nationale peut-elle transmettre le droit de législature, qu'elle tient de la *nation*, à une partie de la population d'une province, pour en user envers l'autre partie sans que cette première partie de la population dût rester assujettie aux loix

⁵⁶ P. Geggus, *Racial Equality*, cit., p. 1298. Raimond ripete infatti più volte la distinzione tra mulatti nati liberi e *affranchis* minimizzando anche il numero di quest'ultimi: «la plus grande partie de la classe des gens de couleur est née libre, de parens libres, et en légitime mariage, et que ceux qui sont illégitimes sont nés de mères libres. Sur la totalité de cette classe, il n'y en a pas 200 qui aient été véritablement esclaves et affranchis. Quant aux nègres libres qui sont encore compris dans la classe des gens de couleur libres, il n'y en a pas 1500 en tout, et plus des deux tiers sont nés libres, et les autres *affranchis*» (J. Raimond, *Observations*, cit., p. 13).

⁵⁷ Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 61-64.

⁵⁸ J. Raimond, *Observations*, cit., p. 24. Cfr. anche il seguente passaggio: «l'assemblée nationale peut-elle, sans injustice et sans renverser toute la déclaration des droits de l'homme, décréter qu'un citoyen françois, qui va s'établir dans les colonies françoises, puisse y être dégradé de ses droits ainsi que ses enfans, en épousant légitimement une personne née libre, sous le prétexte que cette personne libre tient son origine d'une femme qui aura vécu autrefois dans l'esclavage?» (Ivi, p. 26).

qu'elle ferait pour la seconde?⁵⁹

E nel caso in cui ciò sarebbe stato preso seriamente in considerazione, era doveroso chiedersi:

L'assemblée nationale, comme législatrice, peut-elle, en forçant des individus à obéir à des lois que ni eux ni leurs représentants n'auoient consenties, les forcer encore à demeurer dans un pays, où ces lois ne lieroient qu'eux, et ne péseroient que sur eux?⁶⁰

È necessario a questo punto ricordare i presupposti teorici che guidavano l'azione dell'Assemblea nazionale e che Raimond richiamava esplicitamente nei passi appena citati. In *Che cos'è il Terzo stato?*, Sieyès aveva avanzato il suo attacco alla rappresentanza cetuale degli Stati generali – ossia alla logica del voto *par ordre* – definendo la nazione come corpo unitario di tutti i cittadini appartenenti al Terzo stato, concepito appunto come il «Tutto»⁶¹. In questo senso, egli aveva posto la necessaria unità del potere legislativo – e quindi la sua superiorità rispetto all'esecutivo – in quanto rappresentante ordinario della sovranità della nazione: «Che cos'è una nazione? Un corpo di associati che vive sotto una legge comune ed è rappresentato da uno stesso legislativo»⁶². La nazione è così in Sieyès una comunità storica che precede l'unità politica: è il soggetto del potere costituente, «fonte ed arbitro supremo di ogni diritto positivo», ed è composta da tutti i cittadini che *lavorano*. Com'è noto, l'abate aveva introdotto un elemento polemico fondamentale per il pensiero rivoluzionario descrivendo la nazione attraverso un ribaltamento del discorso dell'opposizione nobiliare all'assolutismo, diffuso soprattutto dalla celebre opera del marchese Henri de Boulainvilliers, che legittimava il potere della nobiltà riconducendolo alla conquista franca della Gallia⁶³. Sieyès si opponeva infatti ai privilegi nobiliari spronando la nazione a «rimandare nelle foreste della Franconia tutte queste famiglie che conservano la folle pretesa di discendere dalla razza dei

⁵⁹ Ivi, p. 22.

⁶⁰ Ivi, p. 23.

⁶¹ «Il terzo comprende dunque tutto ciò che appartiene alla nazione; e tutto ciò che non è il terzo non può essere considerato parte della nazione. Che cosa è il terzo stato? Tutto [...]. Il terzo deve riunirsi separatamente: esso non si radunerà con la nobiltà e con il clero, non rimarrà a votare con loro né per ordine né per testa [...] Costituirà allora un'Assemblea nazionale» (E.-J. Sieyès, *Che cosa è il Terzo stato?* (1789), a c. di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1989, pp. 27, 73).

⁶² Ivi, p. 27.

⁶³ Come sosteneva appunto Boulainvilliers: «La conquête des Gaules [...] est le fondement de l'État François dans lequel nous vivons» (H. de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France, avec quatorze lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, La Haie/Amsterdam, 1727, t. I, p. 24).

conquistatori» e a diventare così essa stessa la nuova ‘razza’ conquistatrice⁶⁴. Ai fini del nostro discorso è però sufficiente soffermarci ora sul tema del lavoro, utilizzato da Sieyès per qualificare la nazione come un organismo in movimento che vive e prospera grazie ai «lavori privati» e alle «funzioni pubbliche»: la nazione è il Terzo stato perché solo quest’ultimo forma la società produttiva, strutturata al suo interno secondo la divisione del lavoro, che genera ricchezza tramite l’agricoltura, l’artigianato e il commercio⁶⁵. Ed è sempre il Terzo stato che rende possibile l’amministrazione della società gestendo tutte le funzioni pubbliche che comportano lavoro, mentre la classe dei privilegiati (nobiltà e clero) occupa solo posizioni di potere socialmente inutili ed è «per il suo non fare nulla, estranea alla nazione»⁶⁶. Il concetto politico di nazione avanzato da Sieyès, privo cioè di connotazioni razziali, si prestava a diverse interpretazioni da parte dei liberi di colore. Da un lato, la centralità del tema del lavoro e della fiscalità rendeva possibile un’apertura della cittadinanza ai diversi soggetti coinvolti nella storia imperiale francese, e in particolare a coloro che contribuivano attivamente alle finanze dello Stato. Dall’altro lato, se si considera la storicizzazione della nazione posta da Sieyès attraverso la contrapposizione tra Galli e Franchi, ne risultava una qualificazione tutta europea che rendeva difficile considerare come parte integrante della nazione francese anche coloro che avevano qualche discendenza dall’Africa e risiedevano nelle colonie.

A prescindere da una conoscenza diretta del testo di Sieyès, si può intuire come il discorso di Raimond trovasse almeno due importanti appigli nella teoria politica che innervava l’Assemblea nazionale. Anzitutto, in qualità di proprietari e contribuenti, i liberi di colore dovevano essere considerati non solo parte del Terzo stato – e perciò membri della nazione – ma anche «cittadini attivi», perché in linea con i criteri censitari di accesso ai diritti politici dibattuti all’Assemblea e in seguito formalizzati dalla Costituzione del 3 settembre 1791 tramite la separazione fra cittadinanza attiva e passiva⁶⁷. Di conseguenza era inammissibile che dei membri ‘attivi’ della nazione si

⁶⁴ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il Terzo stato*, cit., p. 28.

⁶⁵ Ivi, p. 24.

⁶⁶ Ivi, p. 27.

⁶⁷ J. Raimond, *Observations*, cit., p. 21. Fu sempre Sieyès a introdurre la distinzione tra diritti passivi (i diritti naturali per il cui mantenimento si è formata la società) e attivi (i diritti politici attraverso i quali la società si forma) e quindi tra cittadini attivi e passivi. Come ha scritto Pietro Costa, questa distinzione di Sieyès stabilisce che «i due momenti dell’ordine complessivo, la sfera dei soggetti privati e l’organizzazione del governo, sono nettamente distinti, ma nello stesso tempo appaiono come scansioni di una realtà unitaria, la nazione [...] la cittadinanza è quindi insieme condizione comune e luogo di differenziazione, eguaglianza di diritti e regolamentazione della differenze» (P. Costa, *Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. 2, cit., pp. 28-31). Chi non potrà dunque esercitare i diritti politici?

dovessero sottomettere a delle leggi non emanate dai loro rappresentanti ma da un potere che vantava la sua legittimità in forza di un privilegio. Inoltre, se la sovranità della nazione era indivisibile e inalienabile, una cessione o delega del potere legislativo a un soggetto terzo sarebbe stata altrettanto inconcepibile. Il fatto che Raimond esponesse il rischio che una «parte» della popolazione di una «provincia» avrebbe potuto vedere riconfermato il suo potere arbitrario e dispotico su un'altra «parte» può essere quindi letto come la volontà di mostrare una frattura interna a quella nazione che invece Sieyès poneva come un Tutto, differenziato al suo interno dalla divisione del lavoro e dall'esercizio dei diritti politici ma omogeneo sul piano della sovranità e dei diritti naturali. Detto altrimenti, di fronte al problema coloniale i concetti di nazione e cittadinanza predominanti nell'Assemblea rivelavano il loro limite geografico e razziale. La Costituzione del 1791 fissò infatti i confini geografici della sua validità con l'art. 8 del titolo settimo, che stabiliva una differenza di ordinamento tra i territori europei del Regno e le colonie dell'Impero: «Le colonie e i possedimenti francesi in Asia, Africa e America, pur facendo parte dell'impero francese, non sono compresi nella presente costituzione»⁶⁸. Ciò imponeva una concezione duale della sovranità, posta in essere già dal decreto sull'istituzione delle Assemblee coloniali dell'8 marzo 1790. Solo sul territorio francese la sovranità della nazione si esprimeva nella generalità della legge stabilita dai rappresentanti riuniti nel corpo legislativo, mentre le colonie dovevano essere amministrate da leggi speciali proposte dalle Assemblee coloniali e ratificate a Parigi. L'accesso alla cittadinanza era invece regolato dagli artt. 2 e 3 del titolo secondo in base a criteri di nascita, residenza e censo, che riflettevano la scelta di separare i territori del Regno da quelli dell'Impero⁶⁹. È bene ricordare però che la delimitazione territoriale della nazione

Nel contesto interno le donne, i bambini, gli stranieri, coloro che non contribuiscono sufficientemente alle tasse, i mendicanti e vagabondi. La Costituzione (art. 2, sezione II, titolo III) specificava così i seguenti criteri per essere cittadini attivi: «Essere nato o divenuto francese; avere 25 anni di età; essere domiciliato nella città o nel cantone dal tempo determinato dalla legge; pagare, in un luogo qualunque del regno, un contributo diretto pari almeno al valore di tre giornate lavorative, e presentarne la quietanza; non essere in uno stato di domesticità, ossia di domestico salariato; essere iscritto, nella municipalità del proprio domicilio, nel ruolo delle guardie nazionali; aver prestato il giuramento civico» (*Costituzione del 3 settembre 1791*, in A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale, 1789-1875*, Milano, Giuffrè, 1975, p. 257).

⁶⁸ Ivi, p. 281.

⁶⁹ Secondo l'art. 2 erano cittadini francesi «Coloro che sono nati in Francia da padre francese; coloro che, nati in Francia da un padre straniero, hanno fissato la loro residenza nel regno; coloro che, nati in paese straniero da padre francese, sono venuti a stabilirsi in Francia e hanno prestato il giuramento civico. Infine, coloro che, nati in paese straniero e discendenti, a qualsiasi grado da un francese o da una francese espatriati per motivi religiosi, si sono stabiliti in Francia e prestano il giuramento civico». Mentre all'art. 3 «Coloro i quali, nati al di fuori del regno da genitori stranieri residenti in Francia,

rispecchiava anche una riflessione diffusa nel pensiero francese settecentesco, riconducibile a Montesquieu e presente pure in Rousseau, secondo cui la storia di un popolo, della sua legislazione e delle sue forme di governo dipendevano anche dalle condizioni ambientali: la diversità del clima e del suolo influenzavano i modi di sussistenza e così gli usi e i costumi. I caratteri specifici di un popolo erano dati cioè dalla sua sedimentazione storica su un determinato territorio, cui corrispondeva, anche se non in modo meccanico, la specificità della sua storia politica e giuridica⁷⁰. D'altronde, anche per Sieyès la nazione tendeva a identificarsi col territorio della Francia. Egli la definiva infatti come l'insieme della società produttiva francese d'Europa, senza porre direttamente il problema delle colonie: «Dove prendere la nazione? Dove essa sta: nelle quarantamila parrocchie che abbracciano tutto il territorio, tutta la popolazione, e tutti i contribuenti della cosa pubblica; là, senza dubbio, risiede la nazione»⁷¹.

Queste ambiguità raggiunsero una prima sistematizzazione con i decreti del 13 e 15 maggio 1791 e, infine, con la Costituzione, che dal punto di vista dei liberi di colore rappresentavano sia una sconfitta sia una timida conquista. Gli interessi dei coloni bianchi furono infatti confermati dalla separazione costituzionale tra Regno e Impero e dal decreto del 13 maggio proposto da Moreau de Saint-Méry che, malgrado le proteste di Pétion de Villeneuve, Henri Grégoire e Robespierre⁷², stabilì la costituzionalità della schiavitù delegando all'Assemblea coloniale ogni futura decisione sullo statuto delle «persone non libere», definite anche «nazione

diventano cittadini francesi dopo cinque anni di domicilio continuato nel regno, se essi vi hanno in oltre acquistato degli immobili o sposato una Francese, o dato vita a un'impresa agricola o commerciale, e se hanno prestato il giuramento civico» (Ivi, p. 254).

⁷⁰ A. Campi, *Nazione*, cit., pp. 85-86.

⁷¹ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il Terzo stato*, cit., pp. 66-67.

⁷² Durante la seduta del 13 maggio Robespierre pronunciò la celebre condanna alla politica dei coloni: «C'est un grand intérêt que la conservation de vos colonies; mais cet intérêt même est relatif à votre Constitution; et l'intérêt suprême de la nation et des colonies elles-mêmes est que vous conserviez votre liberté et que vous ne renversiez pas de vos propres mains les bases de cette liberté. Eh! Périssent vos Colonies, si vous les conservez à ce prix. [...] Le plus grand malheur que l'Assemblée puisse attirer non pas sur les citoyens de couleur, non pas sur les colonies, mais sur l'Empire français tout entier, c'est d'adopter ce funeste amendement proposé par M. Moreau de Saint-Méry. [...] Je demande que l'Assemblée déclare que les hommes libres de couleur ont le droit de jouir des droits de citoyens actifs» (*Archives parlementaires de 1787 à 1860, première série 1787 à 1799, recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, vol. 26, du 12 mai au 5 juin 1791, Paris, CNRS, 1962, p. 60). Il problema principale per Robespierre non era quindi il mantenimento della schiavitù ma la concessione dell'autonomia legislativa alle colonie e il rinnovamento dell'esclusione dei liberi di colore, prevista all'art.14 del decreto: «L'état politique des hommes de couleur et nègres libres ayant été réglé définitivement par le Corps législatif sur la proposition du congrès assemblé dans l'île de Saint-Martin, il ne pourra y être fait de nouveaux changements, si ce n'est sur la demande formelle et spontanée des assemblées coloniales» (Ivi, p. 48).

straniera»⁷³. È bene ricordare, infatti, che il dibattito interessò anche questioni lessicali, poiché una parte dei deputati considerava inammissibile che la parola «schiavo» comparisse in un decreto dell'Assemblea nazionale. La ribellione di Ogé aveva però dimostrato i rischi dell'esclusione dei liberi dalla cittadinanza e fu quindi trovato un compromesso che poggiava sul carattere censitario dei diritti politici. Il 15 maggio fu approvato un secondo decreto su proposta di Jean-François Reubell (1747-1807) che concedeva la cittadinanza attiva, e quindi il diritto di eleggere ed essere eletti nelle assemblee coloniali, agli uomini di colore liberi, proprietari e nati da genitori entrambi liberi⁷⁴. Si trattava però di una misura che escludeva gli *affranchis* e quindi manteneva di fatto invariato il rapporto tra schiavitù ed esclusione razziale. Il mancato riconoscimento dei diritti agli *affranchis* era principalmente una misura pensata per evitare una sollevazione degli schiavi, che avrebbero altrimenti visto degli ex-schiavi elevarsi al grado di cittadini. Sul piano formale non si trattava di un decreto razzialmente connotato perché un nero libero e proprietario nato da una coppia di neri nati liberi poteva essere incluso nella cittadinanza. Ma questa era una possibilità alquanto remota. Il decreto fu concepito in base alle specificità della colonia e quindi per includere solo i mulatti. Anche se indirettamente, veniva quindi ribadita la priorità della razza sulla proprietà come criterio d'accesso alla cittadinanza. Ciò trovò infatti conferma in seguito alla degenerazione dei conflitti coloniali. Per protestare più efficacemente contro i limiti del decreto di maggio e difendersi dagli attacchi dei bianchi, divenuti più aggressivi dopo la rivolta di Ogé, nell'estate del 1791 i liberi di colore iniziarono a dotarsi di una propria forza armata, arruolando anche alcuni schiavi come nel caso dei cosiddetti 'svizzeri', una milizia radunata dai neri liberi di

⁷³ «L'Assemblée nationale décrète, comme article constitutionnel, qu'aucune loi sur l'état des *esclaves* [sostituito con *personnes non libres* dopo le proteste dei deputati] dans les colonies de l'Amérique ne pourra être faite par le Corps législatif que sur la demande formelle et spontanée de leurs assemblées coloniales» (*Ibidem*). La definizione degli schiavi come «nazione straniera» compare invece nelle motivazioni dei decreti: «Les non libres sont des individus d'une *nation étrangère*, qui par profonde ignorance, les malheurs de leurs expatriation, la considération de leur intérêt, ne peuvent espérer que du temps, du progrès de l'esprit public et des lumières, un changement de condition qui, dans l'état actuel des choses, serait contraire au bien général et pourrait leur devenir également funeste» (*Décret contenant l'exposé des motifs qui ont déterminé les dispositions de ceux des 13 et 15 mai sur l'état des personnes dans les colonies*, in J.B. Duvergier, *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements et avis du Conseil d'État, depuis 1788 jusqu'à 1830*, Paris, A. Guyot et Scribe, 1824, T. II, p. 482).

⁷⁴ «L'Assemblée nationale décrète que le Corps-Législatif ne délibérera jamais sur l'état politique des gens de couleur qui ne seraient pas nés de père et mère libres, sans le vœu préalable, libre et spontané des colonies; quel es assemblées coloniales actuellement existantes subisteront, mais quel es gens de couleur nés de père et mère libres seront admis dans toutes les assemblées paroissiales et coloniales futures, s'ils ont d'ailleurs les qualités requises» (*Décret relatif à l'état politique des gens de couleur dans les colonies*, 15 mai 1791, in Ivi, p. 364).

Port-au-Prince⁷⁵. Gli scontri che ne seguirono e l'acutizzarsi della crisi in Francia dopo la fuga a Varennes della famiglia reale, che fomentò i coloni bianchi favorevoli alla secessione, convinse Parigi ad abrogare il decreto del 15 maggio. Il 24 settembre 1791, la «linea di demarcazione» tra bianchi e *gens de couleurs* denunciata da Raimond veniva così riconfermata dall'Assemblea nazionale.

3. La costruzione della soggettività nera

Le tensioni tra le proteste dei liberi di colore, gli interessi dei padroni residenti in Francia, la politica dei coloni bianchi e la volontà della Corona e dell'Assemblea nazionale di evitare con ogni mezzo la perdita delle colonie furono sovvertite dalla lotta autonoma degli schiavi per la libertà. L'evento che segnò l'irruzione di questo nuovo *soggetto politico* è solitamente individuato nella cerimonia vodou celebrata il 14 agosto 1791 al Bois-Caïman (*Bwa Kayiman*), nei pressi di Cap-Français, da Dutty Boukman, nato in Giamaica e riconosciuto come *houngan*, ossia 'sacerdote' vodou, e dalla sacerdotessa (*manbo*) Cécile Fatiman. Convocata per decidere una mobilitazione generale contro i padroni finalizzata a esigere tre giorni di ferie settimanali, la cerimonia riunì alcuni dei principali leader delle comunità di schiavi della provincia del Nord – che solitamente erano i *commandeurs* delle piantagioni –, tra cui Jeannot Bullet, Jean-François Papillon e Georges Biassou. Nella notte tra il 22 e il 23 agosto iniziò quindi la ribellione: circa 2000 schiavi iniziarono a uccidere bianchi e incendiare le proprietà nella parrocchia di Acul, spostandosi poi nelle piantagioni delle parrocchie circostanti (Limbé, Limonade, Port Margot, Plaisance, Petit Anse), per giungere il 25 agosto alle porte di Cap-Français. A novembre la rivolta si era estesa in tutto il Nord e coinvolgeva più di 100'000 schiavi⁷⁶.

Sebbene la cerimonia del 14 agosto occupi una posizione centrale nella storia e nel mito della Rivoluzione di Haiti, è bene ricordare che si trattò di un momento di condensazione di una conflittualità endemica che aveva conosciuto un'intensificazione già dalla fine degli anni Ottanta. In particolare, tra il 1788 e il 1790 si erano verificate rivolte e disordini in Martinica, Guadalupa, Dominica, St.

⁷⁵ P.D. Geggus, *The Arming of Slaves in the Haitian Revolution*, in C.L. Brown, P.D. Morgan (eds), *Arming Slaves*, cit., pp. 209-232.

⁷⁶ C.E. Fick, *The Making of Haiti*, cit., pp. 91-95 ; L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 94-102.

Lucia, oltre che a Cuba e in Venezuela⁷⁷. Secondo il resoconto di un testimone della rivolta scoppiata in Martinica nell'ottobre del 1790, era ormai impossibile trattenere «la fureur des esclaves armés, qui ne reconnoissent plus leurs maîtres»⁷⁸. Mentre a St. Domingue, prima della mobilitazione dell'agosto 1791, un'altra rivolta guidata dal sacerdote vodou Hyacinthe aveva interessato Port-Salut, una località della provincia del Sud, nei pressi di Les Cayes. Insorti nel gennaio del 1791 per rivendicare tre giorni di riposo settimanali, dopo cinque mesi di scontri i ribelli guidati dagli schiavi Armand e Martial si spostarono nella zona montagnosa di Les Platons, dove formarono una comunità *marrons* nota come il «regno di Platons»⁷⁹.

L'azione degli schiavi ribaltava così tanto le ambiguità dei liberi di colore quanto le proposte gradualiste degli abolizionisti francesi. Sebbene le prime insurrezioni non mirassero direttamente all'abolizione, la decisione d'imporre con la forza tre giorni di pausa dal lavoro significava già una sovversione dei diritti di proprietà dei padroni. L'evoluzione della guerra permise in seguito di trasformare la lotta per la libertà nell'abolizione generale della schiavitù. Ricorrendo soprattutto alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, una parte degli insorti sfruttò il lessico politico della rivoluzione francese per legittimare la propria lotta. E tuttavia, veniva avanzata una specifica concezione della libertà e dell'uguaglianza, ossia l'eguale diritto di ogni essere umano a *liberarsi* dalla schiavitù e dal potere fondato sulle distinzioni di razza, che non era dedotta dai principi della *Dichiarazione* ma praticata attraverso una guerra di liberazione. Lo schieramento dei ribelli con le potenze europee che si contendevano l'isola (Francia, Spagna, Inghilterra) fu così deciso di volta in volta in

⁷⁷ P.D. Geggus, *Slave rebellion in the Age of Revolution*, cit., p. 41; Id., *Esclaves et gens de couleur libres de la Martinique pendant l'époque révolutionnaire et napoléonienne: trois instants de résistance*, in «Revue Historique», 295, 1, 1996, pp. 105-132.

⁷⁸ *Journal exact de la situation dans laquelle étoit la Martinique, à l'époque du 18 octobre 1790*, Paris, de l'Imprimerie du Patriote françois, place du Théâtre Italien, 1790, p. 8. Il testo è strutturato come un diario. Sono descritte tre giornate della ribellione (dal 16 al 18 ottobre). L'autore, rimasto anonimo, incolpava in gran parte gli inglesi di aver armato i liberi di colore e gli schiavi: «Le plus grand danger n'est pas pour nous ; nos ennemis en ont un qui peut avoir le suites les plus funestes. Le nègre, esclave armé, de même que le mulâtre, demandent, à grands cris, le prix de leurs services, la liberté qu'on leur a promise [...] L'insurrection des nègres esclaves est à son comble; toutes les habitations du Fort-Royal à Saint-Pierre sont dévastées; plusieurs blancs, propriétaires, ont été sacrifiés par les nègres. [...] Hier, 400 nègres ont osé tirer sur un bateau armé Nous sommes parvenus au comble de l'horreur. [...] Mon sang se glace, en retraçant les projets de nos ennemis. Ils triomphent, les barbares, et leurs forfaits sont à leur comble! Armer des mulâtre et des nègres esclaves, dans un pays qui ne peut se maintenir que par la discipline la plus exacte sur ces individus, cela fait frémir. Nos ennemis, abandonnés à leur rage, n'ont donc pas prévu que cette insurrection retomberoit sur eux-mêmes. [...] Voilà la triste position de cette malheureuse colonie, que deux cent ans de travaux avoient élevé à un degré de splendeur et de richesse, qu'un seul instant détruit» (Ivi, pp. 3-8).

⁷⁹ C.E. Fick, *The Making of Haiti*, cit., pp. 137-156.

funzione dell'obiettivo politico della liberazione. Dopo i primi anni di ribellione (1791-1794), emerse la figura di François-Dominique Toussaint Louverture, che riunì gli insorti organizzando un esercito fedele alla Repubblica e divenne in seguito la principale autorità politica della colonia. Il pensiero politico di Toussaint si articola in particolare attraverso un'appropriazione e trasformazione dell'universalismo della rivoluzione francese. Per questa via, egli interpreta la capacità dei neri di farsi soggetto politico e di condurre autonomamente una lotta per la libertà⁸⁰.

3.1. *Il ruolo del Vodou*

Prima di affrontare l'appropriazione del discorso politico della rivoluzione francese da parte dei ribelli è opportuno fornire qualche indicazione sul vodou. La maggior parte degli schiavi ha infatti pensato e raccontato la propria lotta attraverso le pratiche e l'immaginario vodou. Inoltre, grazie alla leadership esercitata all'interno della piantagione o nelle comunità *marrons*, i sacerdoti (*houngan*) e le sacerdotesse (*manbo*) hanno spesso svolto una funzione di mobilitazione e organizzazione della lotta, come nel caso della celebre cerimonia al Bois-Caïman.

Il vodou haitiano è una religione sincretica che unisce elementi dei culti animisti africani, soprattutto delle popolazioni dell'Africa centrale e occidentale, con alcuni aspetti liturgici e iconografici del cattolicesimo. Si tratta quindi di un insieme di riti, credenze e pratiche inventate dalle popolazioni Fon, Ewe, Yoruba, Igbo, Hausa e Kongo per elaborare i traumi e i conflitti della diaspora e della schiavitù. Anche la ricezione del cattolicesimo va intesa quindi come l'appropriazione di una serie di figure e linguaggi il cui significato originario viene profondamente modificato. Privo di un testo sacro di riferimento e di un clero strutturato, il vodou è stato tramandato e continuamente trasformato attraverso la musica, la danza, le canzoni e gli oggetti che accompagnano i riti. Esso costituisce lo strumento attraverso il quale gli haitiani hanno di volta in volta raccontato la loro storia, dal periodo della schiavitù alla rivoluzione, dal primo secolo d'indipendenza all'occupazione militare americana, dalla dittatura Duvalier fino ad oggi. Più che una religione, il vodou è quindi la stessa storia orale di Haiti e presenta affinità con altre religioni afro-atlantiche come la

⁸⁰ S. Chignola, *Introduzione* a F.D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, a c. di S. Chignola, Torino, La Rosa, 1997, pp. XXVII-LIII.

Santéria cubana e il Candomblé brasiliano⁸¹. Il culto prevede l'esistenza di una sola divinità superiore creatrice del mondo, solitamente definita *Bondye* (o *Bô Dyé*), ma anche *Olorun* o *Mawu-Lisa* (derivato probabilmente dalla Madonna cattolica). L'elemento più significativo sono però gli *lwa*, ovvero spiriti d'intermediazione tra il mondano e il divino, forze che agiscono direttamente sulla vita degli individui, rappresentati in diverse figure, talvolta sovrapposte a quelle dei santi cattolici. L'individuo è quindi concepito come se fosse attraversato da più spiriti o anime. Per esempio, la parola *nam*, cioè anima, indica solo una delle molteplici forze che agiscono all'interno dell'essere umano ed è un'entità che muore insieme al corpo. Mentre il *gwo bonanj* – grande angelo custode – è uno spirito che protegge l'individuo e permane anche separato dal corpo. Gli *lwa* sono raggruppati in diverse 'nazioni' (*nanchon*), che corrispondono spesso alle diverse popolazioni africane. Nel vodou haitiano esistono però due principali pantheon di *lwa*: il Rada e il Petro. Il primo gruppo avrebbe elementi riconducibili a culti praticati nell'antico regno del Dahomey e riunisce un insieme di *lwa* tendenzialmente benevoli, con un potere limitato e prevedibile, che mira a rafforzare i legami della comunità. Il secondo presenta invece caratteristiche più affini ai culti dell'Africa centrale (Congo e Angola), i suoi spiriti hanno un potere illimitato e imprevedibile, portatori di conflitto e discordia. Durante i riti Petro, che hanno anche caratteristiche violente, sono usati oggetti che richiamano il potere umano come fruste e armi bianche. I due riti non rispecchiano però una contrapposizione netta tra forze del bene e del male. I riti magici connessi ai pantheon Rada e Petro possono essere orientati tanto a scopi malefici quanto benefici. Si tratta piuttosto di una differenza tra la sfera dell'unità e quella del conflitto, tra ciò che è familiare e ciò che è straniero⁸². Esistono inoltre degli spiriti di mediazione tra i due pantheon. In particolare, gli spiriti *Ogou* e *Gède*. I primi sono spiriti guerrieri, legati a un immaginario militare. Il loro potere è la vendetta, il riscatto, la rabbia, la violenza liberatrice. I secondi sono spiriti della morte e della sessualità, associati all'ambiente più ristretto della famiglia e delle relazioni interpersonali. Il loro potere risiede nell'umorismo, nel riso, nello scherno⁸³. Infine, la possessione occupa un aspetto centrale nei riti vodou: lo spirito *lwa* s'impossessa

⁸¹ J. Dayan, *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1995.

⁸² Su queste caratteristiche fondamentali del vodou cfr. K. McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, in C. Michel, P. Bellegarde-Smith, *Vodou in Haitian Life and Culture*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 1-26.

⁸³ K. McCarthy Brown, *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti*, in S.T. Barnes, *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 65-89.

dell'individuo, letteralmente lo cavalca (il posseduto è definito *chwal*, cioè cavallo) scacciando il suo *gwo bonanj*, per portarlo in uno stato di trance o dissociazione. Il passaggio dalla possessione è così un momento di rigenerazione per il singolo e per il gruppo attivamente coinvolto nel rito⁸⁴. Da questo punto di vista, esistono delle affinità con le interpretazioni delle pratiche magiche e dei rituali di possessione proposte da Ernesto de Martino tramite le nozioni di «crisi della presenza» e «riscatto dalla crisi»⁸⁵. Come i fenomeni di magismo studiati da de Martino, anche il vodou è un tentativo di rispondere alle forze che sovrastano il singolo e la comunità minacciandone l'esistenza nel mondo. I riti hanno infatti una funzione di riordino degli eventi disordinati e imprevisi che sconvolgono l'esistenza. E tuttavia, in questo contesto l'angoscia dell'annullamento del sé ha le sue origini nell'esperienza della schiavitù e quindi da una specifica privazione del controllo sul proprio corpo. Non si tratta perciò solo di rispondere a una generica ansia della fine tramite la ripetizione di riti che ristabiliscono l'ordine del mondo, cioè la sua continuità e stabilità. Ma esiste anche una forte dimensione politica, giacché il vodou serve a rappresentare e tramandare la storia delle lotte concrete dei popoli afro-americani. In questo senso, l'esempio più significativo è l'importanza della figura di Jean-Jacques Dessalines nella tradizione vodou. Egli è stato infatti l'unico leader della rivoluzione trasformato in *lwa*: l'*Ogou Desalin*, uno spirito guerriero, allo stesso tempo liberatore e oppressore, emblema di forza e ferocia, violenza e riscatto⁸⁶.

La scarsità di fonti scritte primarie sul vodou praticato durante la rivoluzione ha reso complicata la sua ricostruzione storiografica. I primi studi etnografici sul vodou risalgono inoltre alle ricerche di Melville Herskovitz, Zora Neale Hurston e Alfred Métraux, realizzate tra gli anni Trenta e Quaranta e perciò influenzate dal vodou sviluppato in risposta all'occupazione statunitense di Haiti (1915-1934)⁸⁷. Sono state tuttavia formulate diverse ipotesi in base alle fonti secondarie e alla tradizione orale.

⁸⁴ K. McCarthy Brown, *Afro-Caribbean Spirituality*, cit., p. 8. Sulla dimensione collettiva, e non semplicemente psicologico-individuale, dei riti di possessione cfr. anche I.P. Lowenthal, *Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti*, in «Journal of Anthropological Research», vol. 34, n. 3, 1978, pp. 392-414.

⁸⁵ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1957), Torino, Bollati Boringhieri, 1997.

⁸⁶ J. Dayan, *Haiti, History and the Gods*, cit., pp. 30-36; L. Dubois, *Dessalines Toro d'Haïti*, in «William and Mary Quarterly», vol. 69, n.3, 2012, pp. 541-548.

⁸⁷ Cfr. M. Herskovitz, *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf, 1937; Z.N. Hurston, *Tell my Horse*, Philadelphia, Lippincott, 1938; A. Métraux, *Il vodou haitiano: una religione tra leggenda sanguinaria e realtà etnologica* (1959), Torino, Einaudi, 1971. Per una sintesi della storiografia sul vodou cfr. L. Dubois, *Vodou and History*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 43, n. 1, 2001, pp. 92-100.

Secondo Benjamin Hebblethwaite, la canzone nota come *Lapriyè Boukmann* può essere considerata un riferimento attendibile per capire il tipo di preghiere che potevano essere state cantate alla cerimonia del Boi-Caïman per spingere gli schiavi all'insurrezione:

Bondje ki fè solèy
Ki klere nou anwo,
ki souleve lanmè,
ki fè gwonde loray.
Bondje la, zòt tande, kache nan yon nyay,
e la a, li gade nou,
li wè tou sa blan an fè.
Bonje blan an mande krim
e pa nou vle byenfè.
Men Dje pa nou an ki si bon
òdonnen nou vanjans.
Li va kondui bra nou,
Li va ban n asistans.
Jete pòtre Dje blan an
ki swaf dlo nan je nou.
Koute lalibète
ki pale nan kè nou tout⁸⁸.

La canzone è costruita sull'opposizione tra il vero e buono Essere supremo (*Bondje*) e il falso Dio dei bianchi (*Bondje blan*) – che potrebbe essere il padrone stesso –, che ordina crimini e pretende lavoro. Il dio bianco è l'ostacolo che si contrappone al raggiungimento della libertà, che è già presente nel cuore degli schiavi e chiede solo di essere ascoltata (*Koute lalibète, ki pale nan kè nou tout*). La canzone serve così a mobilitare gli schiavi alla vendetta (*vanjans*) e a rassicurarli che saranno assistiti da Dio nella lotta per la libertà.

3.2. Guerra di liberazione vs. emancipazione

Il primo documento che permette di ricostruire l'uso del linguaggio politico della rivoluzione francese da parte dei ribelli è la *Lettre originale des chefs des Nègres révoltés, à l'assemblée générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue du mois de juillet 1792*, firmata a nome di Jean-François, George Biassou e Charles Belair e pubblicata il 9 febbraio 1793 su *Le*

⁸⁸ B. Hebblethwaite, *Vodou Songs in Haitian Creole and English*, Philadelphia, Temple University Press, 2012, p. 48. Trad. it. mia: «Dio che creò il sole che risplende su di noi dall'alto/che solleva il mare/che fa tremare la terra./Dio è qui, lo senti, nascosto in una nuvola/ e da lì ci guarda/ e vede tutto quello che fa il bianco./Il Dio bianco chiama crimini/e da noi buone opere./Ma il nostro Dio che è buono/ci ordina vendetta./Guiderà la nostra armata/ci darà assistenza./Getta via l'immagine del Dio bianco/che è assetato delle nostre lacrime./Ascolta la libertà/che parla a ogni nostro cuore.

Créole patriote, un bollettino informativo bisettimanale fondato da Claude Louis Michel Milscent De Mussé per rappresentare la voce dei liberi di colore a Parigi⁸⁹. È possibile che dietro la firma di Belair, che all'epoca era adolescente, ci sia in realtà il suo zio adottivo Toussaint Louverture⁹⁰. Nato schiavo intorno al 1743 nella piantagione di Bréda, nei pressi di Le Cap, François-Dominique Toussaint Bréda era stato affrancato già nel 1776 e aveva avuto modo di assumere compiti gestionali nelle piantagioni amministrare dal gerente Bayon de Libertat, mentre tra 1779 e il 1781 aveva ricevuto in affitto dal suo genero, il nero libero Philippe Jasmin Désir, una piantagione di caffè a Cormier⁹¹. Egli iniziò ad avere i primi contatti con i ribelli nell'ottobre del 1791 e non è quindi da escludere che avesse partecipato alla stesura della lettera. Il documento si colloca inoltre in una fase d'indecisione dal punto di vista degli schiarimenti politici. La svolta giacobina della rivoluzione – sancita dall'assalto al Palazzo delle Tuileries il 10 luglio 1792 e dalla proclamazione della Repubblica – e l'inizio delle guerre rivoluzionarie contro la Spagna e l'Inghilterra dopo il ghigliottinamento di Luigi XVI produssero però effetti tali da influenzare anche le decisioni dei ribelli di St. Domingue. Biassou e Jean-François si schierarono con la Spagna di Carlo IV, che iniziò a promettere la libertà per coloro che si sarebbero uniti alle forze controrivoluzionarie. Toussaint Louverture rimase al fianco di Biassou per qualche mese, ma nel maggio del 1794 passò definitivamente nel campo della Repubblica stringendo contatti col generale Étienne de Laveaux⁹².

La lettera è quindi un tentativo di avviare un negoziato con le autorità francesi e può essere interpretata sulla scia della tradizione dei trattati stipulati dalle comunità *marrons*. È però introdotta una svolta fondamentale. Non sono chiesti più singoli provvedimenti ma l'abolizione totale della schiavitù. Gli autori, infatti, avanzavano due condizioni principali per la cessazione del conflitto: la «libertà generale» e l'«amnistia generale». Non si tratta perciò di una richiesta di riconoscimento dei diritti di cittadinanza – come nel caso dei liberi di colore – ma di un'azione finalizzata alla

⁸⁹ *Lettre de Jean-François, Biassou et Belair, juillet 1792*, a.c. di N. Piquionne, in «Annales historique de la Révolution française», n. 311, 1998, pp. 132-139.

⁹⁰ Si tratta di un'ipotesi sostenuta anche dall'ex presidente di Haiti Jean-Bertrand Aristide e da Nick Nesbitt, curatori di una recente edizione di scritti di Toussaint. Cfr. *Toussaint L'Ouverture. The Haitian Revolution*, ed. by N. Nesbitt, intr. by J.-B. Aristide, New York, Verso, 2008, pp. 5-8.

⁹¹ P.R. Girard, J.-L. Donnadieu, *Toussaint before Louverture: New Archival Findings on the Early Life of Toussaint Louverture*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 70, n. 1, January 2013, pp. 41-78.

⁹² Toussaint Louverture, lettre à Laveaux, 18 mai 1794, in G.M. Laurent, *Toussaint Louverture à travers sa correspondance, 1794-1798*, Madrid, Industrias Gráfica España, 1953, p. 103.

stipulazione di un accordo di «pace»⁹³. Ciò ci lascia intendere che gli autori concepissero gli schiavi (definiti genericamente *hommes noirs*) come un soggetto politico distinto sia dalla nazione francese sia dai «Citoyens de la Colonie». L'offerta per la cessazione delle ostilità era l'immediato rientro nelle abitazioni e la ripresa del lavoro dietro il pagamento di un salario annuo. In caso contrario, i capi *marrons* si dichiaravano disposti a continuare la guerra fino alla «distruzione totale» della colonia; «résolu de vivre libres ou de mourir»⁹⁴.

In particolare, la lotta è legittimata richiamando i primi due articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*:

Vous Messieurs qui prétendez nous assujettir à l'esclavage n'avez vous pas, juré de maintenir la constitution française [...] avez vous oublié que vous avez formellement jurés la déclaration des droits de l'homme qui dit que les hommes naissent libres et égaux en droit et que les droits naturels sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression, si donc comme vous ne pouvez le nier vous avez juré nous sommes dans nos droits et vous devez vous reconnoître parjure et par vos décrets vous reconnoissez que toute homme est libre⁹⁵.

Rivendicando l'appartenenza dei neri al genere umano e quindi l'uguaglianza sul piano dei diritti naturali, gli autori facevano esplodere la tensione interna all'articolo 2 tra il diritto di «resistenza all'oppressione» e il diritto alla proprietà. In realtà, lo ricordiamo, la separazione costituzionale tra Regno e Impero aveva in parte risolto quella contraddizione, già risolvibile d'altronde secondo i padroni in base al fatto che lo schiavo era un prigioniero di guerra e una proprietà legalmente acquistabile. Gli autori del testo sgombrano però il campo da ogni equivoco sovrapponendo razza e schiavitù. In questo modo, l'oppressione degli schiavi era illegittima perché pretendeva di fondarsi su una presunta disuguaglianza naturale tra gli uomini: «nous sommes noirs, il est vrai, mais [...] qu'el est cette loy qui dit que l'homme noir doit appartenir et être une propriété à l'homme blancs [...] nous sommes ne libres comme

⁹³ «Le trois articles ci-dessus sont la base et le seul moyen de pouvoir avoir un paix qui soit respectable pour les deux partis sauf après l'acceptation qui sera faite au nom de la Colonies atp prouve de M. Le Lieutenant Général et des commissaires nationaux civils de la présenté au roi et à l'assemblée nationale» (*Lettre de Jean-François, Biassou et Belair*, cit., p. 134). Oltre alle due condizioni generali, era avanzata una garanzia di rispetto della libertà e dell'amnistia da parte del governo spagnolo. Il fatto è curioso perché evidentemente una simile garanzia non poteva essere offerta dall'Assemblea Nazionale. Ciò fornisce un'indicazione in più circa la natura del documento come proposta di pace tra diversi eserciti.

⁹⁴ Ivi, pp. 134-135.

⁹⁵ Ivi, p. 133. La *Dichiarazione* iniziò a circolare nelle colonie nell'autunno-inverno del 1789, scatenando una corsa delle autorità per cercare di arginare la diffusione delle informazioni. Per esempio, a Port-au-Prince, nel gennaio del 1790 venne ordinata la perquisizione di tutte le navi che potevano avere a bordo «slaves coming from France, unknown passengers, ... papers, books, engravings and other object capable of fomenting trouble» (J. Scott, *The Common Wind*, cit., p. 168).

vous [...] et si la nature se plait à diversifier les couleurs dans l'espèce humaine il n'est pas un crime d'être noir ni un avantage d'être blanc»⁹⁶. I ribelli cercavano così di sfondare definitivamente i limiti posti dall'Assemblea nazionale per contenere l'effetto dirompente dell'universalità dei diritti naturali proclamati dalla *Dichiarazione*. Infatti, a quest'altezza, l'insurrezione aveva già prodotto un'accelerazione e una svolta decisiva nel dibattito parigino sui liberi di colore. Per frenare le rivolte ed evitare l'alleanza tra neri liberi e schiavi, col decreto del 28 marzo 1792 – divenuto legge il 4 aprile con l'approvazione di Luigi XVI – l'Assemblea nazionale aveva riconosciuto i diritti politici a tutti i liberi proprietari, senza più distinguere tra mulatti e *affranchis*⁹⁷. Era quindi caduto l'elemento della razza come criterio di accesso alla cittadinanza attiva, che veniva ora stabilito in modo uniforme nei territori metropolitani e coloniali (anche se solo nei possedimenti americani) in base alla proprietà privata.

L'uso del lessico della *Dichiarazione* da parte di Biassou, Jean-François e Belair (Toussaint) assume però una doppia valenza poiché si vuole sia come adeguamento della realtà coloniale a quei principi sia come attacco al nesso libertà-proprietà. Dal punto di vista dei ribelli cade infatti ogni legittimità dell'articolo 17 che, come già ricordato, stabiliva l'«inviolabilità e sacralità» della proprietà e il diritto al risarcimento in caso di esproprio per pubblica utilità. Il rispetto della libertà degli schiavi, ottenuta con la forza delle armi, non prevedeva infatti alcun indennizzo ma era, appunto, la condizione per iniziare delle trattative per la pace. A partire da queste premesse, il discorso degli autori del testo può essere visto come una *critica* diretta alla libertà dei francesi: «victimes de votts cupidité et de votts avarice, sous vos coups de fouet barbare, nous vous accumulions les trésors [...] et vous voulez maintenir la servitude pour quatre cens quatrevingt mille individus qui vous font jouir de tout ce que vous possadez»⁹⁸. Individuando l'importanza del lavoro schiavo nell'economia

⁹⁶ *Lettre de Jean-François, Biassou et Belair*, cit., p. 133.

⁹⁷ «L'Assemblée nationale, considérant que les ennemis de la chose publique ont profité des germes de discorde qui se sont développés dans les colonies, pour les livrer au danger d'une subversion totale, en soulevant les ateliers, en désorganisant la force publique et en divisant les citoyens, dont les efforts réunis pouvaient seules préserver leurs propriétés des horreurs du pillage et de l'incendie; [...] L'Assemblée nationale reconnaît et déclare que les hommes de couleur et nègres libres doivent jouir, ainsi que les colons blancs, de l'égalité des droits politiques [...] 2. Les hommes de couleur et nègres libres seront admis à voter dans toutes les assemblées paroissiales, et seront éligibles à toutes les places, lorsqu'ils réuniront d'ailleurs les conditions prescrites par l'article 4 de l'instruction du 28 mars» (*Décret relatif aux moyens d'apaiser les troubles des colonies*, in *Collection complète des lois, décrets, ordonnances*, cit., t. IV, p. 90).

⁹⁸ *Lettre de Jean-François, Biassou et Belair*, cit., p. 134.

dell'Impero, questo passaggio fa cadere nuovamente la distinzione tra metropoli e colonie e mette in luce l'altra faccia della libertà annunciata dalla *Dichiarazione*, ossia la proprietà di esseri umani. Ciò segna anche lo scarto rispetto alla lotta dei liberi di colore, che pure viene evocata nella lettera ricordando la ribellione di Ogé⁹⁹. Se i neri liberi legavano la libertà all'ottenimento dei diritti politici accettando di fatto il nesso tra proprietà e cittadinanza attiva, qui la libertà è slegata dalla proprietà. Inoltre, operando una generalizzazione per cui tutti i francesi sarebbero responsabili del mantenimento della schiavitù, è ribaltata l'immagine della nazione avanzata da Sieyès. Da questo punto di vista, anche il Terzo stato opprime una massa d'individui che garantisce col proprio lavoro la ricchezza e la prosperità della nazione francese. Il Terzo è quindi un'aristocrazia, perché legittima la sua posizione di superiorità in base alla razza ma, soprattutto, perché vive del lavoro degli schiavi. L'universalità dei diritti naturali viene quindi fatta valere non solo contro l'ordine coloniale di antico regime ma contro lo stesso programma politico annunciato dalla *Dichiarazione* che, in questo senso, reca già in sé elementi d'immediata instabilità e contraddizione. Impugnata dagli schiavi, la *Dichiarazione* collassa su se stessa, giacché l'apparente equilibrio tra l'uguaglianza e la libertà naturale da un lato, e il diritto alla proprietà dall'altro, pone una contraddizione irrisolvibile di fronte a un soggetto che si autoemancipa e che non prevede certamente di risarcire la proprietà lesa.

Il pensiero politico dei leader della rivoluzione di Haiti è quindi percorso da una concezione della libertà come guerra di liberazione dalla schiavitù e per l'uguaglianza tra le razze che si distingue nettamente da un'idea dell'abolizione come atto di emancipazione imposto dall'alto. Toussaint Louverture chiarì quest'aspetto già nella sua prima apparizione pubblica. Il 29 agosto 1793, a Camp Turel, lo stesso giorno in cui il commissario giacobino Sonthonax proclamò l'emancipazione per gli schiavi della provincia del Nord, Toussaint diffuse il suo primo proclama di mobilitazione contro i francesi, poi divenuto celeberrimo:

Frères et amis. Je suis Toussaint Louverture; mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. J'ai entrepris la *vengeance*. Je veux que la liberté et l'égalité règnent à Saint-Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez vous à nous, frères, et combattez avec nous pour la même cause. Déracinez avec moi l'arbre de l'esclavage... Votre très humble et très obeisant serviteur. Toussaint Louverture. Général des Armées du Roi [di Spagna], pour le bien publique»¹⁰⁰.

⁹⁹ «N'oubliez sur-tout qu'Ogé est mort victime de la liberté et souvenet vous qu'on fit le sermen dans l'exécrable Assemblé Provincial de verser jusqu'à la dernière goutte de sang plutôt que de permettre l'execution du decret du 15 mai, en votre faveur» (*Ibidem*).

¹⁰⁰ Cit. in V. Schoelcher, *Vie de Toussaint Louverture* (1889), Paris, Karthala, 1982, p. 94.

Anziutto, annunciandosi per la prima volta col nome Louverture (noto anche nella grafia L'Ouverture) – che malgrado la sua fede cattolica potrebbe avere avuto anche una connessione con l'*lwa* vodou *Legba* (noto come spirito che apre i cancelli)¹⁰¹ –, egli presentava la sua figura come portatrice di un'*apertura* verso un nuovo mondo di libertà e uguaglianza. Quest'aspetto sembra collocare il pensiero di Toussaint in linea con una concezione della rivoluzione come creazione *exnihilo* di un nuovo ordine. In un rapporto inviato al Direttorio (1797), egli ricorderà infatti che la situazione in cui si trovarono gli schiavi nei primi anni dell'insurrezione somigliava «al caos che precede la creazione del mondo»¹⁰². In questo senso, la lotta innescata dagli schiavi aveva quindi aperto la possibilità della distruzione totale dei poteri costituiti. Inoltre, l'idea della lotta come *vendetta* per i soprusi della schiavitù e del razzismo segnava uno scarto rispetto al modo in cui erano stati presentati i primi proclami di emancipazione di Sonthonax e Polverel. Lo stesso riferimento all'«albero della schiavitù» può essere letto come un'inversione del principale simbolo della rivoluzione francese, ossia l'albero della Libertà¹⁰³.

I commissari Sonthonax e Polverel sbarcarono a Saint Domingue nel settembre del 1792 con l'incarico di far rispettare la legge del 4 aprile, osteggiata dai coloni bianchi. Di fronte al caos dell'insurrezione decisero però di emanare una serie di proclami che promettevano la libertà per coloro che si sarebbero arruolati nell'esercito e, infine, decretando l'abolizione generale nella colonia¹⁰⁴. I proclami del 1793 devono essere letti però come orientati da un concetto 'classico' di emancipazione, affine cioè alla nozione romana di *emancipatio* che, nel caso degli schiavi, significava la rimozione, in genere per volontà del padrone, della *dominica potestas* e il passaggio da una condizione *alieni iuris* a una *sui iuris*. Nel preambolo della proclamazione del 29

¹⁰¹ J.B. Aristide, *Introduction*, in *Toussaint L'Ouverture*, cit., p. xxii.

¹⁰² *Extrait du Rapport adressé au Directoire exécutif par le citoyen Toussaint Louverture général en chef des forces de la République Française à Saint-Domingue. Première conférence entre le commissaire Sonthonax et le général Toussaint Louverture, relative au dessein du premier de déclarer la colonie de Saint-Domingue indépendante de la France, et d'égorger tous les Européens*, Cap-Français, P. Roux Imprimeur de la Commission, 1797, trad. it., *Rapporto al direttorio esecutivo*, in *La libertà del popolo nero*, cit., p. 7.

¹⁰³ Sulle feste rivoluzionarie e la pratica di piantare l'albero della Libertà cfr. M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria*, cit., pp. 166-170.

¹⁰⁴ L'11 luglio 1793 venne proclamato il riconoscimento dei diritti politici per le schiave che sposavano un uomo libero e per i loro figli; il 25 luglio veniva concessa la libertà per alcuni gruppi di ribelli del Sud; il 27 agosto Polverel emancipò gli schiavi delle piantagioni senza più padroni e redistribuì a coloro che dimostravano fedeltà alla Repubblica alcuni beni dei traditori della rivoluzione (cioè i padroni emigrati). La condizione era la continuazione del lavoro. Infine il 29 agosto Sonthonax proclamò l'emancipazione per tutti gli schiavi del Nord. Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 160-163.

agosto, l'emancipazione era infatti presentata come l'adempimento di un'operazione di «affrancamento» voluta dalla Repubblica in quanto naturale conseguenza dei suoi principi fondamentali, che sarebbe dovuta avvenire secondo un processo «graduale» ma che veniva ora imposta senza mediazioni o indennizzi per i padroni per poter contrastare le forze controrivoluzionarie¹⁰⁵. Più che una liberazione, si trattava quindi di una rimozione dei diritti di proprietà dei padroni. L'articolo 1 stabiliva infatti l'inclusione degli schiavi nella cittadinanza francese ma prevedeva che essi sarebbero stati «assoggettati a un nuovo regime» di disciplina militare e lavoro coatto per la Repubblica¹⁰⁶. Sostanzialmente era abolita la possibilità di disporre liberamente di un individuo, non più sottoposto alla volontà arbitraria di un singolo e alle pene corporali ma all'universalità della legge e delle sue sanzioni razionali. Gli artt. 27 e 28 stabilivano infatti l'eliminazione della frusta – sostituita con pene detentive o pecuniarie – e l'equiparazione degli schiavi ai cittadini francesi sul piano delle infrazioni al codice civile¹⁰⁷. L'emancipazione implicava così l'immediato ritorno all'ordine, secondo una riorganizzazione degli schiavi in soldati o contadini (*cultivateurs*) che mirava a scongiurare il blocco totale della produzione e a garantire i mezzi per sconfiggere gli inglesi e gli spagnoli. Gli schiavi e le schiave godevano quindi delle protezioni giuridiche dei cittadini francesi ma dovevano sottomettersi a un nuovo vincolo di obbligazione che prevedeva la continuazione del lavoro e la fedeltà incondizionata alla Francia. In questo senso, anche se ispirati dalla rivoluzione per l'uguaglianza dei diritti inaugurata dalla Convenzione giacobina – che sopprimeva la distinzione tra cittadinanza attiva e passiva –, i proclami del 1793 costituiscono una mossa strategica che permetteva di superare numerosi conflitti. Oltre alle ragioni dovute dalla situazione eccezionale della guerra, i commissari coglievano l'occasione per operare una potente riconversione del lavoro degli schiavi a vantaggio dello Stato e per chiudere l'annoso conflitto tra metropoli e colonie, sottoposte ora al controllo

¹⁰⁵ *Proclamation. Au nom de la République. Nous Léger-Félicité Sonthonax, Commissaire Civil de la République, délégué aux Iles Françaises de l'Amérique sous le vent, pour y rétablir l'ordre et la tranquillité publique*, Cap-Français, de l'Imprimerie de P. Catineau, au Carénage, près de la Commission Intermédiaire, 29 août 1793, p. 2.

¹⁰⁶ «Tous les nègres et sang-mêlés, actuellement dans l'esclavage, sont déclarés libres pour jouir de tous les droits attachés à la qualité de citoyen français; ils seront cependant assujettis à un régime dont les dispositions sont contenues dans les articles suivants» (*Ibidem*).

¹⁰⁷ Art. 27: «La correction du fouet est absolument supprimée; elle sera remplacée, pour les fautes contre la discipline, par la barre pour un, deux ou trois jours, suivant l'exigence des cas. La plus forte peine sera la pêne d'une partie ou de la totalité des salaires; elle fera prononcée par le juge de paix et ses assesseurs; la portion de celui ou de ceux qui en feront privés accroîtra au profit de l'atelier». Art. 28 : «A l'égard des délits civils, les ci-devant esclaves seront jugés comme les autres citoyens français» (Ivi, p. 5).

diretto di Parigi. Ciò si poneva inoltre in linea con la Costituzione dell'anno I (24 giugno 1793) – anche se, com'è noto, non sarebbe mai entrata in vigore. In particolare, era applicato il principio di unità e indivisibilità della sovranità della nazione sancito dall'art. 1, che superava la precedente separazione legislativa tra Regno e Impero, e l'inalienabilità della persona stabilita dall'art. 18 della nuova *Dichiarazione dei diritti* inserita nel preambolo, che vietava appunto la possibilità di compra-vendita di esseri umani¹⁰⁸.

Considerati questi aspetti, il proclama non contemplava la soggettività degli schiavi che invece avevano indirettamente *costretto* i commissari a proclamare l'emancipazione. In realtà, Polverel riconobbe apertamente questo elemento in un proclama del 31 ottobre 1793, dove si sosteneva che «deux années de guerre contre les Africains insurgés ont convaincu les propriétaires qu'il était désormais impossible de maintenir l'esclavage. Leurs ateliers étaient déserts, leurs maisons ou leurs plantations brûlées ou dévastées, la France s'épuisait en hommes et en argent; et tandis que ses armées s'anéantissaient à Saint-Domingue, celles des Africains se recrutaient chaque jour par de nouvelles désertions d'esclaves»¹⁰⁹. Ma nel più famoso e importante proclama di Sonthonax non c'è traccia di una simile ammissione della forza degli schiavi. Al contrario, Sonthonax presentava la Repubblica come l'unico paese antischiavista del mondo, scaricando la responsabilità della schiavitù sulle monarchie d'Europa e dell'Africa per fidelizzare i ribelli al nuovo ordine della rivoluzione giacobina:

n'oubliez jamais – dichiarava Sonthonax rivolgendosi agli ex-schiavi – que vous tenez d'eux les armes qui vous ont conquis votre liberté, n'oubliez jamais que c'est pour la République française que vous avez combattu; que, de tous les blancs de l'univers, les seuls qui soient vos amis sont les Français d'Europe. La République Française veut la liberté et l'égalité entre tous les hommes sans distinction de couleur; les rois ne se plaisent qu'au milieu des esclaves: ce sont eux qui, sur les côtes d'Afrique, vous ont vendus aux blancs: ce sont les tyrans d'Europe qui voudraient perpétuer cet infâme trafic¹¹⁰.

Di fronte a simili affermazioni, i leader dell'insurrezione tendevano invece a ribadire l'autonomia degli schiavi africani. Ciò può essere visto da due punti di vista:

¹⁰⁸ «Ogni uomo può impegnare i suoi servizi, il suo tempo; ma non può vendersi né essere venduto; la sua persona non è una proprietà alienabile. La legge non riconosce domesticità; può esistere solo un vincolo di cure e di riconoscenza tra l'uomo che lavora e quello che lo impiega» (*Atto costituzionale del 24 giugno 1793 e Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in A. Saitta, *Costituenti e costituzioni*, cit., p. 419).

¹⁰⁹ *Proclamation, relative à la liberté générale dans l'Ouest et dans le Sud, au partage du revenu des habitations et à la discipline des ateliers* (Cayes, 31 ottobre 1793), in «Revue d'histoire des colonies», tome 36, n°127-128, 1949, p. 372.

¹¹⁰ *Proclamation. Au nom de la République* (29 agosto 1793), cit., p. 2.

quello filomonarchico di Biassou e quello filorepubblicano di Toussaint Louverture. Nell'estate del 1793, Biassou strinse i primi contatti col governatore di Santo Domingo Joaquín García y Moreno. Per conquistare la sua fiducia gli inviò un memoriale in cui si presentava come «el jefe de la contra revolución», operando così un ribaltamento di linguaggio rispetto alla lettera del 1792. Biassou sosteneva infatti di aver sempre combattuto per difendere la «legittima autorità» dei re europei contro i «mil y descientos malvados» che «diciéndose filósofos» avevano trasformato Parigi in una «Ciudad de Orrores, y de Antropofagos»¹¹¹. Come ha mostrato John Thornton, le dichiarazioni filomonarchiche avanzate da diversi schiavi ribelli possono essere interpretate come l'effetto di una cultura politica 'africana' – condivisa in particolare dalle popolazioni del regno del Congo –, sensibile al tema della sacralità del potere regio e più incline a sostenere strutture di potere fondate da aristocrazie guerriere con al vertice un singolo capo¹¹². Eppure, ciò che conta per il nostro ragionamento è la priorità riservata alla lotta per la libertà. La proclamata fedeltà degli schiavi ai re europei era spesso l'esito del fatto che dal 1789 iniziarono a circolare notizie circa la decisione dei re di Francia e Spagna di emancipare gli schiavi. In particolare, la *Real Cédula* emanata il 31 maggio 1789, che prevedeva nuove norme per disciplinare le relazioni tra padroni e schiavi, fu interpretata come un atto di emancipazione che le autorità coloniali intendevano tenere nascosto. E così erano spesso intese anche le notizie che giungevano da Parigi¹¹³. In questo senso, sebbene Biassou volesse comunicare al governatore di Santo Domingo la sua fedeltà alla monarchia, egli dimostrava indirettamente la capacità di auto-organizzazione politica e militare degli schiavi. Infatti, la sua azione «controrivoluzionaria» era presentata come una guerra

¹¹¹ *Memorial de Jorge Biassou, general de la parte conquistada a Joaquín García Moreno, gobernador de la isla, para su reconocimiento como primer jefe de las Tropas en esa Zona y petición de autorización para crear un regimiento*, San Miguel, 15 de julio de 1793, signado para Belaer Mariscal de Campo según los Poder del Senor General Biasou en data de 24 de Agosto de 1793, p. 1. Conservato presso Archivo General de Simancas (AGS), LEG. 7157, N. 7. Sulla vicenda di Biassou cfr. J.G. Landers, *Atlantic Creoles in the Age of Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010, pp. 55-94. Sulla capacità degli schiavi di sfruttare le diversità giuridiche tra la parte spagnola e quella francese per negoziare la libertà cfr. G.T. Nessler, *An Islandwide Struggle for Freedom. Revolution, Emancipation, and Reenslavement in Hispaniola, 1789-1809*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2016.

¹¹² K. Thornton, "I am the subject of the King of Congo": *African Political Ideology and the Haitian Revolution*, in «Journal of World History», 4, 1994, pp. 181-214.

¹¹³ J. Scott, *The Common Wind*, pp. 146-158; L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 79-80. Cfr. *Real Cédula de su Majestad sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias e Islas Filipinas. Baxo las reglas que se expresan*, Madrid, Imp. de la viuda de Ibarra, 1789. Osteggiata dai padroni la *Cédula* sarà in parte applicata a Portorico tra il 1826 e il 1872 e a Cuba tra il 1842 e il 1886. Il 28 febbraio dello stesso anno era stata emanata un'altra *Real Cédula* per la liberalizzazione e regolamentazione della tratta atlantica, non più sottoposta al regime monopolistico dell'*asiento*.

iniziata per volontà degli schiavi «casi sin arma, sin municiones, sin viveres, y en fin sin medios algunos el 23 de Agosto del año de 1791, época para siempre memorable»¹¹⁴.

Anche se di segno politico opposto, Toussaint Louverture avanzò una simile posizione negli scritti prodotti dopo lo schieramento con la Repubblica. Ricordando nel 1797 l'inizio dell'insurrezione, egli espresse la capacità degli schiavi di sfruttare il momento d'instabilità politica per condurre la loro lotta di liberazione sostenendo che quando «la rivoluzione francese scoppiò, nonostante le misure prese dai nostri padroni per tenerci nascosti questi felici avvenimenti, [...] prendemmo le armi per reclamare una libertà che non potevamo ottenere che da noi stessi, giacché ci si ostinava a rifiutarcela»¹¹⁵. Quest'aspetto è chiarito inoltre in una lettera manoscritta intestata al ministro della Marina e delle Colonie Le Pelley e data al 24 germinale dell'anno VII (aprile 1798), ma pubblicata solo nel 1855 come il *Testamento politico di Toussaint Louverture*. In quell'occasione, Toussaint intendeva giustificare il suo mutamento di schieramento per sgombrare il campo da ogni possibile dubbio sulla sua fedeltà alla Francia. E tuttavia, pur identificandosi con gli ideali della rivoluzione e ricordando che si era sempre battuto per la «gloria della Repubblica», egli ricordava nuovamente che «il silenzio della Francia» sui diritti naturali aveva costretto gli schiavi neri «loro malgrado, a gettarsi tra le braccia di una potenza protettrice che offriva loro l'unico bene in vista del quale essi combattevano»¹¹⁶.

3.3. La figura di Toussaint Louverture: universalizzare la rivoluzione francese

Lo spostamento di campo di Toussaint inaugurò la sua ascesa politica e militare. Tra il 1794 e il 1800 scalò i gradi dell'esercito francese fino a diventare generale d'armata, riconquistò gran parte dell'isola sconfiggendo gli inglesi e occupando la parte orientale in mano agli spagnoli, vinse la guerra contro il generale mulatto André Rigaud – che si era impossessato dei territori del Sud – chiudendo così la guerra civile nota come *guerre des couteaux* (1799-1800). Infine, egli s'impose come la principale

¹¹⁴ *Memorial de Jorge Biassou*, cit., pp. 1-2.

¹¹⁵ *Rapporto al direttorio esecutivo*, cit., p. 7.

¹¹⁶ F.D. Toussaint Louverture, *Lettre inédite qu'on pourrait appeler testament politique de Toussaint Louverture*, Paris, Bureau des Annales d'Afrique, 1855, trad. it. in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., p. 61. Cfr. anche il seguente passaggio: «al tempo in cui i bianchi elevavano sulle rovine del dispotismo un'altra forma di governo che non favoriva che il loro colore, si videro uomini di colore unirsi per rivendicare la propria esistenza politica: essendosi rinforzate le resistenza costoro si videro costretti a mobilitarsi per ottenerla con la forza delle armi (*Ibidem*).

autorità della colonia scacciando il commissario Sonthonax (1797)¹¹⁷ e, in seguito, il generale Hédouville, inviato nel 1798 dal Direttorio con l'ordine segreto di sabotare il governo di Toussaint e ristabilire l'autorità della Francia.

Lo schieramento con la Repubblica non sembra essere però solo un'alleanza tattica ma un'adesione sincera ai principi della rivoluzione. E tuttavia, la vicenda politica di Toussaint è caratterizzata da un'oscillazione tra la convinzione di poter includere i neri nella cittadinanza francese e la constatazione, soprattutto alla fine della sua vita, dei limiti dell'universalismo rivoluzionario. Il discorso politico prodotto dopo il 1794 si configura così come un posizionamento della lotta dei neri nella storia della rivoluzione francese. Più precisamente, Toussaint reinterpreta l'insurrezione degli schiavi come la vera rivoluzione per la libertà, l'uguaglianza e la fraternità, come la corretta interpretazione dell'universalismo proclamato dalla Repubblica. La permanenza dei neri di Saint-Domingue all'interno di quella storia è però costantemente vincolata al rispetto della loro libertà. Da un lato, egli configura così una concezione tutta politica della cittadinanza e della nazionalità, slegate cioè da qualità storiche e culturali o da vincoli di classe, genere e razza. Per Toussaint, si diventa immediatamente cittadini francesi nel momento in cui si giura fedeltà alla Costituzione. Dall'altro lato, questa libera obbligazione è possibile solo se la controparte francese aderisce al programma di libertà dalla schiavitù e uguaglianza tra le razze realizzato dalla rivoluzione del «popolo nero». Per questa via è avanza una critica ai limiti della rivoluzione francese, incline a retrocedere sul piano del riconoscimento dei diritti dei neri, eppure tutta interna a quel discorso politico.

Questi aspetti sono presenti soprattutto nella *Réfutation* (1797) scritta per rispondere agli attacchi di Viénot de Vaublanc (1726-1845), un proprietario di schiavi residente in Francia, già sostenitore della campagna di Barnave contro i liberi di colore¹¹⁸. Al fine di sollecitare l'intervento del Direttorio per ripristinare il potere

¹¹⁷ L'attacco a Sonthonax è presente nell'*Extrait du Rapport adressé au Directoire exécutif* (1797) dove Toussaint inscena un finto dialogo con il commissario civile in cui quest'ultimo cerca di convincerlo a dichiarare la secessione della colonia e a unirsi a lui per impossessarsi dell'isola. Toussaint giustificava così la cacciata di Sonthonx per mantenere il contatto con il Direttorio e contemporaneamente rafforzare il suo potere (cfr. *Rapporto al Direttorio esecutivo*, cit., pp. 11-30).

¹¹⁸ *Réfutation de quelques assertions d'un discours prononcé au Corps Législatif le 10 prairial, an cinq, par V. Vaublanc. Toussaint Louverture, général en chef de l'armée de Saint-Domingue, au Directoire exécutif*, Cap-Fraçais, Imprimerie de la Commission, 1797, trad. it., *Confutazione di alcune asserzioni contenute in un discorso pronunciato al Corpo Legislativo il 10 pratile dell'anno V da Vienot Vaublanc*, in F.D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 32-53. Il discorso di Vaublanc fu invece pubblicato come *Discours sur l'état de Saint-Domingue et sur la conduite des agents du Directoire, Séance du 10 prairial, an 5*, Philadelphia, de l'imprimerie nationale, prairial an V,

nelle mani dei coloni bianchi, Vaublanc aveva attaccato Toussaint descrivendo la colonia come in preda alle orde incontrollabili dei selvaggi africani, precipitata in una situazione di disordine e guerra civile. La risposta di Toussaint era quindi finalizzata a respingere le accuse rivolte ai neri e difendere la sua opera di pacificazione e ripristino dell'ordine. Anzitutto, egli opera un ribaltamento della contrapposizione istituita da Vaublanc tra le maniere civili dei bianchi e l'inciviltà dei neri, ricordando indirettamente la responsabilità della Francia per la condizione d'«ignoranza e rozzezza» degli ex-schiavi, esclusi dalla possibilità di elevarsi giacché trattati come bestie:

Gli uomini di Santo Domingo sono stati privati dell'educazione, eppure proprio per questo sono rimasti maggiormente vicini alla natura e non meritano, per non essere arrivati al grado di perfezione dato dall'educazione, di costituire una classe a parte dal resto del genere umano, e di essere confusi con gli animali. [...] Se fosse possibile arguire, dal fatto che alcuni neri hanno commesso delle atrocità, che tutti i neri sono crudeli, si avrebbe il diritto di accusare di barbarie i Francesi d'Europa e tutte le nazioni del mondo [...]. Non siamo forse [...] più scusabili di coloro che non sono stati privati, come noi, dei vantaggi dell'educazione e della civiltà? Circondati da nemici accaniti, da padroni sovente crudeli¹¹⁹.

Toussaint si pone così in linea con il discorso illuministico sul progresso e la perfettibilità dell'uomo. Il processo di civilizzazione che ha caratterizzato la storia europea pone appertamente l'Europa in una posizione di superiorità morale e culturale. Eppure, il grado di civilizzazione non può determinare una distinzione sul piano del diritto naturale alla libertà. Inoltre, sebbene riconosca gli eccessi e i crimini compiuti dagli schiavi, egli li paragona a quanto avvenuto in Francia ricordando i diversi episodi di violenza della rivoluzione:

È un'ingiustizia, quella che viene fatta al Popolo nero. In base al crimine di alcuni individui si commette la leggerezza di condannarci tutti [...] che direbbe il cittadino Vaublanc, se, per il fatto che la Rivoluzione francese ha prodotto dei Marat, dei Robespierre, dei Carrier, dei Sonthonax, i traditori che hanno consegnato Tolone agli Inglesi; [...] le scene sanguinose della Vandea, i massacri del 2 settembre, lo scannamento di gran parte della Convenzione [...] una voce si alzasse da Santo Domingo e gridasse al popolo francese: “Avete commesso ogni crimine e siete senza scuse. Più istruiti, più civilizzati di noi, voi dovevate evitarli [...]. Uomini indegni della libertà! Non siete fatti che per la schiavitù. Ricordatevi i re e il loro scettro di ferro: loro soltanto avevano ragione col loro opporsi alla Rivoluzione, loro soltanto avevano benefiche intenzioni. E l'antico regime, che avete avuto la barbarie di distruggere, era un governo troppo dolce e troppo giusto per voi”¹²⁰.

Réimprimé chez Parent, a Philadelphie, 1797. È possibile che Toussaint abbia letto il discorso proprio tramite quest'edizione americana dato che egli stesso dice di aver ricevuto il documento dagli Stati Uniti (*Confutazione*, cit., p. 35).

¹¹⁹ Ivi, pp. 37-40.

¹²⁰ Ivi, p. 50.

Opera qui ancora una volta la strategia argomentativa della sovversione spaziale tipica dell'abolizionismo nero, secondo cui l'inciviltà dell'Europa supererebbe quella degli schiavi africani. Toussaint non si limita però a respingere le accuse ma colloca la lotta dei neri al centro della vicenda rivoluzionaria. In primo luogo, se l'intenzione di Vaublanc era sostenere che «i bianchi soltanto sono i veri Francesi» a Santo Domingo¹²¹, Toussaint ribalta quest'idea legando la cittadinanza alla fedeltà alla rivoluzione. Da questo punto di vista, era la comunità dei coloni bianchi a essere composta in gran parte da nemici della rivoluzione, pronti a consegnare la colonia agli inglesi pur di ristabilire la schiavitù, mentre i neri avevano «il diritto di essere chiamati cittadini francesi» per il solo fatto di aver giurato obbedienza alla Francia. I neri diventano così gli unici veri difensori della rivoluzione, esempio del cittadino virtuoso disposto a sacrificarsi per la gloria della Repubblica: «Furono i neri – sosteneva Toussaint – quelli che, nel momento in cui la Francia rischiava di perdere la colonia, impiegarono le loro braccia e le loro armi per mantenergliela»¹²². Attraverso la lotta per l'abolizione, la Francia è quindi diventata la «patria adottiva» del «Popolo nero» di St. Domingue. Non si tratta però di una semplice assimilazione alla cittadinanza. Toussaint costruisce infatti l'accusa a Vaublanc giocando costantemente sulla *duplicità* del popolo di St. Domingue: il popolo nero esiste come soggetto politico in grado di agire per la sua libertà ma è allo stesso tempo interno alla cittadinanza francese perché ne ha adottato i valori fondamentali. La colonia di St. Domingue è rappresentata quindi come il luogo dove è avvenuta la *vera* rivoluzione, dove cioè i suoi principi fondamentali avrebbero trovato la più autentica applicazione: «Se unione e fraternità non regnassero tra gli uomini di tutti i colori, si vedrebbero forse bianchi, rossi e neri vivere nella più perfetta uguaglianza?»¹²³.

L'esempio più significativo di quanto sosteneva Toussaint era probabilmente rappresentato da Jean-Baptiste Belley (c.1745-1805). Sebbene ebbe forti contrasti politici con Toussaint, Belley incarnava la capacità della rivoluzione di Haiti di estendere l'universalismo europeo oltre i limiti razziali. Nato nelle zone dell'attuale Senegal, deportato da bambino a St. Domingue, egli era diventato il primo nero eletto

¹²¹ «Les nègres abandonnent par-tout la culture; leur cri actuel est que ce pays leur appartient, qu'ils ne veulent pas y voir un seul blanc. En même temps qu'ils jurent aux blanc, *c'est-à-dire aux vrais Français*, une haine féroce, ils se font entr'eux une guerre cruelle; alternativement tyrans et victimes, ils outragent les plus doux sentiments de la nature» (V. Vaublanc, *Discours sur l'état de Saint-Domingue*, cit., p. 8).

¹²² F.D. Toussaint Louverture, *Confutazione*, cit., p. 45.

¹²³ Ivi, p. 44.

alla Convenzione come deputato della colonia, insieme al mulatto Jean-Baptiste Mills e al bianco Louis Dufray. In particolare, la vicenda del viaggio compiuto da Belley e dagli altri due deputati nel 1793 per raggiungere Parigi e poter assistere alla discussione sull'abolizione della schiavitù, approvata poi dal decreto del 16 piovoso, dimostrava la capacità dei neri di aderire ai principi della rivoluzione con maggiore fedeltà rispetto ai bianchi. Nell'autunno del 1793, la nave che trasportava i deputati fece scalo a Filadelfia, dove esisteva un'importante comunità di coloni bianchi immigrati per sfuggire alla ribellione degli schiavi, tra cui anche l'ex-governatore Galbaud. Alcuni *émigrés* accorsero al porto e cercarono di linciare Belley, strappandogli la coccarda tricolore e sostenendo che un nero non poteva permettersi di indossare i simboli della Francia. Nel resoconto dell'episodio, i tre deputati si presentavano invece come i veri rappresentanti del principio di uguaglianza della rivoluzione, insultato dai traditori *bianchi* fuggiti in America, mentre Belley spronava i suoi «fratelli» neri a unirsi alla Repubblica perché solo essa riconosceva la loro libertà e i loro diritti¹²⁴.

Da questo punto di vista, l'azione di universalizzazione della rivoluzione portata avanti dal popolo nero doveva spingersi anche contro i francesi, se questi ultimi si rifiutavano di rispettare la libertà dei neri. Sempre nella *Réfutation*, Toussaint avanzava infatti una minaccia a coloro che sostenevano gli argomenti e la politica di Vaublanc ricordando la forza militare delle comunità *marrons*:

La predizione del generale Rochambeau si avvererebbe senza dubbio, se egli se ne ritornasse alla testa di un'armata per ridurre di nuovo i neri in schiavitù. Perché allora, Costituzione alla mano, essi difenderebbero la libertà da essa garantita. [...] Se i progetti del cittadino Vaublanc finissero però con l'aver una qualche influenza sul Governo francese, che quest'ultimo si sovvenga che esiste, nel seno della Giamaica, tra le Montagnes Blues, un piccolo numero di uomini abbastanza gelosi della loro libertà da aver costretto sino ad oggi l'orgoglio e la potenza inglesi a rispettare quei diritti che essi hanno dalla natura, e che la Costituzione francese a noi garantisce¹²⁵.

La constatazione finale sull'impossibilità di realizzare una piena estensione della cittadinanza emerge soprattutto nelle memorie scritte dal carcere di Fort de Joux, nel Jura francese, dove Toussaint morì il 7 aprile 1803. Sebbene il testo sia interamente costuito per riabilitare la sua immagine, infangata dall'accusa di ribellione e

¹²⁴ *Lettre écrite de New-Yorck par les députés de Saint-Domingue, a leurs commettans. Imprimée par ordre de la Convention nationale, 14 décembre 1793*, Paris, de l'Imprimerie nationale, 1793.

¹²⁵ F.D. Toussaint Louverture, *Confutazione*, cit., p. 41.

tradimento, rivendicando la sua fedeltà incondizionata alla Francia¹²⁶, Toussaint avanza nuovamente un critica indiretta ai limiti della rivoluzione francese: «senza dubbio – sosteneva il generale con toni di sconforto – devo questo trattamento al mio colore. Il mio colore... Forse che il mio colore mi ha impedito di servire la mia Patria con zelo e fedeltà?»¹²⁷. La possibilità dell'uguaglianza tra le razze risultava così un miraggio irraggiungibile.

4. L'impossibilità dello Stato postcoloniale

Dopo la presa del potere, il progetto politico di Toussaint Louverture si orienta verso il ripristino dell'ordine o, in altre parole, verso la chiusura della rivoluzione. In particolare, egli intende trasformare gli ex-schiavi in cittadini e realizzare così un'opera di modernizzazione della società coloniale in linea col progetto di razionalizzazione della società francese innescato dalla rivoluzione che, di fatto, segna l'affermazione dello Stato moderno. La necessità di rimettere gli ex-schiavi al lavoro e di controllare un territorio sempre sull'orlo della guerra civile, circondato inoltre da potenze nemiche, impose a Toussaint l'instaurazione di una *dittatura militare*. Sebbene l'abolizione della schiavitù produca una discontinuità radicale rispetto al passato, la lotta per la libertà si ribalta così in nuove forme di oppressione. A una prima lettura, la rivoluzione di Haiti sembra riproporre una dinamica tra rivoluzione e dittatura che caratterizza anche l'esperienza francese. Tuttavia, nel contesto specifico di St. Domingue ciò si esprime come l'impossibilità di sganciarsi definitivamente dal passato coloniale e dalle sue forme del potere. Come vedremo nel prossimo paragrafo, questi aspetti esplodono con l'indipendenza di Haiti, cioè quando

¹²⁶ Toussaint rivendicava di aver agito in conformità alla Costituzione francese e con l'unico obiettivo di assicurare la colonia alla Francia: «dopo aver scacciato dalla colonia i nemici della Repubblica, pacificato le diverse fazioni e riunito tutti i partiti, e dopo aver preso possesso di Santo Domingo, poiché vedevo che il Governo non mandava leggi né ordinanza che riguardassero la colonia e avvertivo l'urgenza di ristabilire le funzioni amministrative e di polizia per la sicurezza e la tranquillità di ciascun individuo, invitati tutti i comuni a inviare dei delegati che formassero un'assemblea centrale composta di uomini saggi e illuminati. Affidai loro la cura del lavoro costituyente» (*Mémoires du général Toussaint Louverture, écrits par lui-même, pouvant servir à l'histoire de sa vie... précédés d'une étude historique et critique, suivis de notes et renseignements, avec un appendice contenant les opinions de l'empereur Napoleon I^{er} sur les événements de Saint-Dominique*, par Saint-Remy, Paris, Pagnerre, 1853, trad. it., *Memorie del generale Toussaint Louverture scritte da lui medesimo che potranno servire alla storia della sua vita*, in FD. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 136-37).

¹²⁷ Ivi, p. 136.

la rivoluzione si traduce effettivamente nel tentativo impossibile di riprodurre la statualità europea, ma ciò avviene sulla base di problemi presenti già durante il governo Louverture.

4.1. Tra la dittatura commissaria e la dittatura sovrana

Dal punto di vista teorico, è possibile leggere l'iniziativa di Toussaint come una posizione intermedia tra la «dittatura commissaria» e la «dittatura sovrana». Secondo la definizione di Carl Schmitt, la dittatura commissaria è quell'azione che agisce per conto di un ordinamento vigente. Si tratta quindi di una sospensione parziale della legge e di una delega temporanea di poteri straordinari funzionali all'applicazione dell'ordinamento. Al contrario, la dittatura sovrana esprime un'azione costituente, non trova cioè la sua legittimità richiamandosi a una costituzione esistente che deve essere attuata ma è l'atto unilaterale e autofondato del potere costituente che crea una nuova costituzione annichilendo l'intero ordine costituito¹²⁸. In questo senso, Toussaint si assume poteri dittatoriali dichiarando di agire in nome della Costituzione francese, ma allo stesso tempo inizia a esercitare un potere sovrano sull'isola per far fronte a un vuoto normativo creatosi dopo anni di guerra. Quest'oscillazione raggiunge il suo momento di massima tensione con l'emanazione della Costituzione di Saint-Domingue nel 1801.

La Costituzione francese dell'anno VIII (13 dicembre 1799) aveva ristabilito una concezione duale della sovranità, ordinando che le colonie dovevano essere governate da «leggi speciali»¹²⁹. Annunciando il nuovo ordinamento ai «cittadini di Santo Domingo» in un proclama del 25 dicembre 1799, Napoleone legittimava quella scelta sostenendo che la diversità di usi e costumi, delle condizioni ambientali e dei modi di produzione rendeva necessario il ricorso a leggi speciali per le colonie in Asia, Africa e America. Ma soprattutto, egli ricordava agli ex-schiavi che dovevano rimanere fedeli alla Francia: «braves Noirs souvenez-vous que le peuple français seul reconnaît

¹²⁸ «Il dittatore commissario è incondizionato commissario d'azione di un *pouvoir constitué*, la dittatura sovrana è commissione d'azione di un *pouvoir constituant*» (C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), a c. di A. Caracciolo, Roma, Settimo Sigillo, 2006, p. 183). Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 575-580.

¹²⁹ Secondo l'art. 91 del titolo VII «il regime delle colonie francesi è fissato da leggi speciali» (*Costituzione della Repubblica francese, del 22 frimaio anno VIII (13 dicembre 1799)*, in A. Saitta, *Costituenti e costituzioni*, cit., p. 520).

votre liberté et l'égalité de vos droits»¹³⁰. Al contrario, Toussaint Louverture sfruttò l'articolo costituzionale per agire autonomamente e dotare la colonia di un proprio ordinamento. Un'autonomia di governo che Toussaint aveva espresso anche sul piano internazionale, avviando trattative di pace con gli inglesi senza consultarsi con Hédouville e cercando di stringere relazioni diplomatiche col governo statunitense di John Adams, soprattutto per istituire legami commerciali¹³¹. La costituzione louverturiana, scritta anche con l'aiuto di Julien Raimond, esprimeva quindi una dittatura commissaria perché si voleva come esecuzione della Costituzione dell'anno VIII e considerava la colonia come parte dell'impero francese, sebbene «sottomessa a leggi particolari»¹³². Allo stesso tempo, si trattava di un atto sovrano, una decisione assunta unilateralmente senza consultare il Direttorio. Di fatto, Toussaint esercitava un potere costituente, preparando forse l'eventuale creazione di uno Stato indipendente. Il progetto costituzionale deve essere quindi letto all'interno del programma di rilancio della produzione agricola, modernizzazione dell'amministrazione e disciplinamento degli ex-schiavi avviato già tra il 1798 e il 1800 che discuteremo nelle pagine che seguono, ma esprime più profondamente l'equilibrio impossibile tra l'autonomia del potere nero e l'obbedienza alla costituzione francese. Infatti, l'iniziativa di Toussaint suscitò l'immediata reazione di Napoleone, che colse l'occasione per destituire il generale nero e farlo deportare in Francia¹³³.

Questi aspetti comunicano però indirettamente alcune aporie dello stesso Stato moderno. In primo luogo, il tema del potere costituente mette in luce la questione della decisione politica come origine infondata dell'ordine. Seguendo sempre l'interpretazione di Schmitt, la dittatura sovrana attraverso la quale il popolo rivoluzionario esprime il potere costituente è infatti il momento di massima espressione dell'origine irrazionale della politica moderna, ossia del rovesciamento

¹³⁰ *Aux citoyens de Saint-Domingue* (25 dicembre 1799), in *Œuvres de Napoléon Bonaparte*, t. 3, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1821-1822, p. 178.

¹³¹ Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 224, 236. Le relazioni commerciali tra Stati Uniti e Saint-Domingue si erano già consolidate contro la politica dell'*Exclusif* dopo la rivoluzione americana. Cfr. M. Covo, *Gagner n'importe comment: l'interlope entre États-Unis et Saint-Domingue (1784-1789)*, in «*Revue du Philanthrope*», n. 3, 2013, pp. 43-60.

¹³² Cfr. art. 1: «Saint-Domingue, dans toute son étendue, et Samana, la Tortue, la Gonave, les Cayemites, l'Isle-à-Vache, la Saone et autre îles adjacentes, forment le territoire d'une seule colonie, qui fait partie de l'empire français, mais qui est soumise à des lois particulières» (*Constitution de la colonie française de Saint-Domingue*, 1801, in L. Dubois, J. Gaffield, M. Acacia, eds., *Documents constitutionnels d'Haïti*, cit., p. 53).

¹³³ Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 253-279.

della mediazione razionale in decisione sul caso di eccezione, della creazione dell'ordine e della sua legittimità a partire dal disordine, cioè dal «nulla»¹³⁴. Schmitt leggeva già il sovrano hobbesiano come dittatore, ma vedeva il manifestarsi del fondamento decisionistico dell'ordine moderno soprattutto nella logica del potere costituente introdotta da Sieyès¹³⁵. In questo contesto, la dittatura del potere costituente non produce però né lo Stato moderno rappresentativo né delle istituzioni commissarie, ma un potere militare fondato sull'acclamazione plebiscitaria che crea un'indistinzione tra esercito e Stato, e quindi tra guerra e pace. Ecco quindi che l'impossibilità d'istituire la mediazione razionale del contrattualismo moderno qui si mostra in modo palese. Il contesto coloniale riporta cioè Haiti sulla strada di un potere privo di mediazioni, che richiede l'uso costante della forza per disciplinare i soggetti e che concentra l'autorità nelle mani del generale dell'esercito.

4.2. *Governare la libertà, creare il cittadino*

Dal 1793 iniziò quindi un conflitto tra governanti e governati sulla natura e il significato della nuova libertà conquistata, cioè tra una concezione della libertà inscindibile dal dovere del lavoro e dall'obbedienza alla legge e una pratica della libertà che esprimeva una ricerca di autonomia delle singole comunità di ex-schiavi. Infatti, da un lato, i proclami di emancipazione ordinavano esplicitamente la continuazione del lavoro e la permanenza degli africani all'interno delle piantagioni. Dall'altro, questi ultimi continuarono la loro lotta per la libertà rifiutandosi di lavorare secondo i ritmi di sfruttamento intensivo del vecchio sistema, ribellandosi al comando e alla disciplina imposta dagli ispettori militari, fuggendo dai campi per unirsi alle comunità di marronnaggio o addirittura navigando verso altre isole. I commissari francesi e, in seguito, Toussaint Louverture si trovarono così di fronte ai seguenti problemi: come garantire la continuità della produzione? Come ristabilire l'ordine e la sicurezza? Come ottenere l'obbligazione politica da parte di una massa di ex-schiavi

¹³⁴ Cfr. C. Schmitt, *La dittatura*, cit. Come ha scritto Carlo Galli, per Schmitt «nella dittatura sovrana il massimo di razionalismo si rovescia nella scoperta delle grandezze irrazionali da cui la politica ha origine». In particolare, attraverso la dittatura sovrana rivoluzionaria «la politica moderna si rivela, non la deduzione di una prassi da una teoria ben fondata, ma una decisione che ha origine da ciò che dal punto di vista dell'ordinamento è il Nulla, cioè dalla concretezza non sostanziale ma solo energetico-polemica del potere costituente» (C. Galli, *Genealogia della politica*, cit., pp. 579-580).

¹³⁵ «lo Stato di Hobbes è per costituzione una dittatura nel senso che, sorto dal *bellum omnium contra omnes*, ha lo scopo di impedire costantemente il risorgere del conflitto, che tornerebbe a scoppiare ogni volta che agli uomini venisse a mancare la pressione dello Stato» (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 44). Su Sieyès cfr. Ivi, pp. 176-190.

costretti fino a quel momento a eseguire la volontà arbitraria di un singolo? Ci proponiamo di affrontare questi temi attraverso gli atti amministrativi prodotti da Toussaint Louverture per mostrare come la presa del potere abbia comportato una riformulazione del concetto di libertà in base alla dicotomia diritti/doveri. È però necessario definire il modello di governo della libertà posto già dai commissari della Repubblica (1793-1797), che sarà in parte ereditato ed esteso dal governo Louverture.

Dal punto di vista del ripristino dell'agricoltura, il problema principale che emerge dai proclami di Sonthonax e Polverel è la necessità di bloccare la mobilità della forza lavoro. D'altra parte, l'istituzione stessa della schiavitù nelle Americhe era nata anche per rispondere a un problema di mobilità e rifiuto del lavoro. Furono quindi predisposti due strumenti per contrastare la fuga: l'obbligo di fissa dimora e il reato di vagabondaggio. L'art. 9 nel proclama del 29 agosto 1793 ordinava infatti che «les nègres actuellement attachés aux habitations de leurs anciens maitres, seront tenus d'y rester; ils seront employés à la culture de la terre», mentre l'art. 33 stabiliva che «dans la quinzaine du jour de la promulgation de la présente proclamation, tous les hommes qui n'ont pas de propriétés, et qui ne seront ni enrôlés, ni attaches à la culture, ni employés au service domestique et qui seraient trouvés errants, seront arrêtés et mis en prison»¹³⁶. Questo tipo di misure suscitò l'immediata reazione degli ex-schiavi. Come ha mostrato Carolyn E. Fick, essi tendevano infatti a declinare la nuova libertà in una sorta di «egualitarismo agricolo», riprendendo cioè a coltivare la terra per il sostentamento della propria famiglia o comunità e seguendo quindi un modello produttivo di piccola scala, talvolta basato su pratiche agrarie connesse al passato in Africa, incompatibile con la produzione per l'esportazione delle grandi piantagioni¹³⁷. Alcuni dei conflitti più gravi emersero in risposta all'imposizione del lavoro e alla politica di disarmo ordinata da Hédouville nella primavera del 1798. Fu in particolare la crisi di Fort-Liberté che scatenò una larga protesta: in seguito a una ribellione, nei mesi di settembre e ottobre Hédouville ordinò l'arresto delle truppe comandate dall'ex-schiavo Moïse. A quel punto insorsero anche i «cultivateurs et cultivatrices» delle piantagioni sotto il comando di Toussaint Louverture, sperando forse di trovare nel generale nero un fedele sostenitore. L'episodio è significativo perché ci restituisce una delle poche fonti in cui emergono direttamente le rivendicazioni dei contadini e delle contadine. Essi scrissero una petizione in cui chiedevano l'immediato rilascio di

¹³⁶ *Proclamation. Au nom de la République. Nous Léger-Félicité Sonthonax*, cit., pp. 3, 5.

¹³⁷ C.E. Fick, *The Making of Haiti*, cit., pp. 249-250.

Moïse e la cacciata di Hédouville dalla colonia, accusato di volerli rischiavizzare. Al fine di guadagnare un potere negoziale, essi minacciavano l'abbandono del lavoro: «Nous ne voulons plus travailler; nos aimos mieux mourir, si le général Hedouville ne s'en va pas de la Colonie; Nous ne voulon plus être engagé; nous *resteron plutôt dans les bois* toute la vie, s'il ne part pas»¹³⁸. La fuga nelle foreste veniva così usata per esercitare una pressione negoziale e per influenzare le scelte politiche di Toussaint Louverture. Tuttavia, sebbene fosse ugualmente interessato a cacciare Hédouville, egli cercò di ripristinare l'ordine collocandosi in linea con i governi precedenti.

L'obiettivo politico di Toussaint era però più ambizioso. Egli non intendeva solo riavviare la produzione ma mirava a innescare un processo di modernizzazione e di creazione del nuovo cittadino intorno a quattro pilastri: lavoro, esercito, famiglia e religione cattolica. I due pilastri centrali sono il lavoro agricolo e l'esercito, veri luoghi di creazione del cittadino. La Costituzione del 1801 è infatti orientata secondo il fine specifico della ripresa del lavoro¹³⁹. L'unità della famiglia imposta col divieto del divorzio e la decretazione del cattolicesimo come religione ufficiale della colonia – decisione che poneva il vodou fuorilegge approfondendo la distanza tra il leader e le masse – sono invece finalizzati a rafforzare la moralità pubblica e il disciplinamento dei comportamenti¹⁴⁰. Per legittimare queste misure, Toussaint comunica così un nuovo discorso politico alle masse di Santo Domingo. La libertà viene legata al lavoro e i diritti ai doveri: «per *consolidare* la libertà [...], occorre che tutti si dedichino utilmente a cooperare in funzione del pubblico bene»¹⁴¹. Non esiste quindi alcuna libertà senza l'affrancamento dalla necessità e non possono esserci diritti se il cittadino non si assume la responsabilità di agire per il bene della colonia e della Repubblica. Un aspetto ribadito nelle memorie scritte dal carcere, dove la coazione al

¹³⁸ *Extrait des Pièces originales déposée au Greffe de la Municipalité de Toussaint Louverture* (ottobre 1798), in *Arrêtés des différentes communes de la colonie de St.-Domingue adressées à l'Agent particulier du Directoire*, Cap-Haïtien, 1799, p. 6.

¹³⁹ Cfr. l'art. 14: «La colonie, étant essentiellement agricole, ne peut souffrir la moindre interruption dans les travaux de ces cultures». Ma soprattutto l'art. 77: «Le général en chef, Toussaint Louverture, est et demeure chargé d'envoyer la présente constitution à la sanction du gouvernement français; néanmoins, et vu l'absence absolue des lois, l'urgence de sortir de cet état de péril, la nécessité de rétablir promptement les cultures, et le vœu unanime bien prononcés habitants de Saint-Domingue, le général en chef est et demeure invité, au nom du bien public, à la faire mettre à l'exécution dans toute l'étendue du territoire de la colonie» (*Constitution de la colonie*, cit., pp. 54, 60).

¹⁴⁰ Cfr. Art. 6: «La religion catholique, apostolique et romaine, y est la seule publiquement professée»; art. 9: «le mariage, par son institution civile et religieuse, tendant à la pureté des mœurs, les époux qui pratiqueront les vertus qu'exige leur état, seront toujours distingués et spécialement protégés par le gouvernement»; art. 10 «Le divorce n'aura pas lieu dans la colonie» (Ivi, p. 53).

¹⁴¹ F.D. Toussaint Louverture, *Règlement relatif à la culture*, Port-au-Prince, 20 vendemmiaio dell'anno IX (12 ottobre 1800), trad. it. *Regolamento per le colture*, in F.D. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero*, cit., p. 93.

lavoro veniva giustificata come una misura per la libertà dei cittadini: «Se ho fatto lavorare i miei simili, l'ho fatto per far loro gustare il prezzo della *vera libertà*, la libertà, cioè, che è priva di licenza»¹⁴².

Emanato il 12 ottobre 1800 allo scopo di garantire la «sicurezza della libertà», e con essa la «prosperità», «pubblica tranquillità» e «felicità» per tutti gli abitanti della colonia, il *Règlement relatif à la culture* offre alcune prime indicazioni in questo senso¹⁴³. Nel preambolo Toussaint richiama subito il problema della mobilità del lavoro. I contadini, diceva, «mutano piantagione a loro discrezione», lavorano in modo discontinuo «perché, essi dicono, sono liberi, e trascorrono le loro giornate girovagando e vagabondando»¹⁴⁴. Molti ex-schiavi avevano quindi confuso la libertà con l'«arbitrio» e l'«ozio», creando disordine e infondendo negli altri coltivatori un «cattivo esempio». Il *Règlement* prevedeva perciò un inasprimento del controllo sul lavoro che giunse a compimento un anno dopo con l'emanazione della *Proclamation dictatorial* (25 novembre 1801), che stabilì la definitiva militarizzazione delle piantagioni e una rigorosa moralizzazione dei costumi¹⁴⁵. La svolta dittatoriale fu decisa per contrastare le nuove e continue ribellioni nate in opposizione ai primi regolamenti e alla politica di pacificazione con i vecchi padroni, tanto gli *émigrés* bianchi quanto i mulatti, voluta dal Generale per richiamare le competenze necessarie a gestire le piantagioni¹⁴⁶. Sul piano della mobilità del lavoro i regolamenti stabilivano sanzioni più severe per il reato di vagabondaggio, fino a prevedere anche la reintroduzione delle catene per i condannati ai lavori forzati. Toussaint impose così una sorta di rischiavizzazione per i recalcitranti al lavoro. La scarsità di manodopera dopo un decennio di guerra lo indurrà a prevedere anche la possibilità d'importare nuovi *cultivateurs* tramite i mercati di schiavi ancora attivi nelle altre isole dei

¹⁴² Id., *Memorie*, cit., p. 125.

¹⁴³ *Regolamento per le colture*, cit., p. 93.

¹⁴⁴ Ivi, p. 94.

¹⁴⁵ *Proclamation dictoriale*, 4 frimaio anno X, in «Journal des Débats», 29 piovoso anno X, trad. it. *Proclama, in nome della colonia francese di Santo Domingo, Toussaint Louverture, governatore di Santo Domingo, da Cap-Fraçais il 4 frimaio anno X* (25 novembre 1801), in FD. Toussaint Louverture, *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 99-109. Le disposizioni del *Règlement* e del proclama dittatoriale erano state precedute da un primo tentativo di stabilire un *Code rural* il 3 agosto 1798 e da una *Proclamation sur le travail agricole* del 15 novembre 1798 (cfr. F. Blancpain, *La condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala, 2003, pp. 188-189).

¹⁴⁶ I contadini chiedevano una parcellizzazione e redistribuzione della terra. Di fronte alle misure di Louverture, nel settembre del 1801 scoppiarono disordini nei distretti di Marmelade, Plaisance, Limbé, Port Margot, e Dondon. L'elemento più significativo della repressione voluta da Toussaint fu la fucilazione di Moïse (strettamente legato al generale e divenuto anche suo nipote adottivo), accusato di aver guidato le proteste. L'evento segna infatti l'inizio del declino di Toussaint, sempre più invisato agli strati bassi della società. Cfr. C. Fick, *The Making of Haiti*, cit., pp. 208-18; L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 246-48.

Caraibi ¹⁴⁷. Veniva inoltre introdotta la *carte de sûreté*, uno strumento d'identificazione nato subito dopo l'esecuzione di Luigi XVI e implementato durante il regime del Terrore per sorvegliare i nemici della rivoluzione, riproposto anche in Francia per controllare la mobilità del lavoro sotto la forma del libretto operaio ¹⁴⁸. In questo modo, Toussaint ingloba ogni aspetto della vita sociale nella sfera dell'esercito. Il controllo della mobilità del lavoro è infatti legittimato sovrapponendo la figura del contadino a quella del soldato: «come un soldato non può abbandonare, senza incorrere in punizioni, la compagnia, il battaglione o il reggimento d'appartenenza per passare a un altro [...], deve essere fatta allo stesso modo proibizione ai contadini di lasciare le proprie piantagioni per andare a risiedere in un'altra senza un legale permesso» ¹⁴⁹.

4.3. Dittatura militare

La svolta dittatoriale di Toussaint sembra così incrociare diverse fasi della rivoluzione francese: egli presenta alcuni aspetti del repubblicanesimo classico, della dittatura giacobina e del colpo di Stato del 18 brumaio. Anzitutto, egli adotta il tema della *virtù* e del cittadino virtuoso, cioè di colui che è in grado di controllare i vizi e le cattive passioni, di rinunciare al proprio interesse privato per il bene generale e di sacrificarsi per la difesa e la gloria della Repubblica. La centralità del cittadino-soldato nel suo pensiero politico veniva principalmente dalla sua esperienza militare e

¹⁴⁷ Il titolo VI (*Des Cultures et du Commerce*) della Costituzione louverturiana prevedeva infatti all'art. 17 che «l'introduction des cultivateurs, indispensable au rétablissement et à l'accroissement des cultures, aura lieu à Saint-Domingue. La constitution charge le gouverneur de prendre les mesures convenables pour encourager et favoriser cette agumentation de bras...» (*Constitution de la colonie*, cit., p. 54).

¹⁴⁸ «Qualsiasi individuo [...] che abbia avuto propositi tendenti ad alterare la pubblica utilità verrà rimandato al lavoro nelle piantagioni, con una catena ai piedi per la durata di sei mesi»; «tutti i cittadini e le cittadine [...] sono tenuti a munirsi di una *carte de sûreté*»; «i comandanti degli *arrondissements* sono tenuti a inviare la lista di tutte le piantagioni [...] le suddette liste, depositate presso gli archivi del Governo, serviranno per l'avvenire da base immutabile per legare i contadini alle piantagioni»; «i contadini vagabondi così arrestati [...] verranno privati per tre mesi dei passaporti che consentono loro di uscire dalla piantagione» (*Proclama del 4 frimaio dell'anno X*, cit., pp. 107-108). Sul piano del vagabondaggio, Toussaint agiva in conformità alle nuove leggi per l'organizzazione delle colonie approvate a Parigi che stabilivano all'art. 16 il divieto assoluto di vagabondaggio (*Lois concernant l'organisation Constitutionnelle des colonies* (1 gennaio 1798), in *Collection complète des lois, décrets, ordonnances*, cit., t. X, p. 164. Il libretto operaio fu invece creato con la legge del 22 germinale dell'anno XI (12 marzo 1803). Sulla storia del controllo della classe operaia in Francia cfr. il classico L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1976. Sull'identificazione cfr. invece V. Denis, *Une histoire de l'identité: France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.

¹⁴⁹ *Regolamento per le colture*, cit., p. 93.

dal discorso repubblicano francese ma non è da escludere che egli avesse tratto qualche riferimento anche da Machiavelli, sebbene lo citi solo in due occasioni e sempre in chiave negativa, seguendo così il canone dell'antimachiavellismo¹⁵⁰. Agisce inoltre in Toussaint la convinzione che per salvare la rivoluzione e creare l'uguaglianza sia necessaria la dittatura. Il tentativo dei giacobini di rendere «operativo» il *Contratto sociale* di Rousseau, semplificandolo e piegandolo alle esigenze pratiche della rivoluzione¹⁵¹, era infatti sfociato nella sospensione della Costituzione e nel regime del Terrore come unico mezzo per contrastare i nemici interni ed esterni e far emergere la virtù del popolo. Tuttavia, esistono differenze sostanziali col giacobinismo. Anzitutto, sebbene il dominio della ragione immaginato dai giacobini non sia il trionfo dell'ateismo professato dagli intellettuali illuministi ma, al contrario, una nuova religione politica per il popolo¹⁵², l'importanza riservata da Toussaint al cattolicesimo come veicolo per la moralizzazione della società determina già uno scarto importante. Inoltre, a differenza di Robespierre e Saint-Just, Toussaint non sembra essere orientato né dall'ideale della democrazia diretta né da una concezione della rivoluzione come movimento di rigenerazione integrale della società contro la corruzione delle istituzioni. Infatti, secondo Robespierre «la virtù è un dato naturale del popolo», e richiede solo di essere *guidata* dal terrore nel tempo eccezionale della rivoluzione: «Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo popolare in tempo di rivoluzione è a un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore, senza il quale la virtù è impotente»¹⁵³. Era quindi la minaccia dei controrivoluzionari e la necessità di

¹⁵⁰ Nel manoscritto noto come *Testamento politico di Toussain Louverture*, egli sosteneva che «i bianchi cercarono, in base al principio di Machiavelli che è necessario dividere per regnare, di separare gli uomini di colore dalla causa dei neri, accettando la legge del 4 aprile» (F.D. Toussaint Louverture, *Testamento politico*, cit., p. 61). Un simile riferimento si trova nella lettera scritta a John Adams. Presentandosi come il pacificatore della colonia, Toussaint accusava il generale Rigaud scrivendo che «le machiavelisme de ce rebelle qui se préparait depuis longtems à l'exécution de son Projet infâme, avait fait germer dans le nord et dans l'ouest ses Principes de Destruction» (*Toussaint Louverture to President John Adams, 14 August 1799*, in *Letters of Toussaint Louverture and of Edward Stevens, 1798-1800*, in «The American Historical Review», Vol. 16, N. 1, Oct., 1910, p. 81). Si tratta quindi di un tema tipico della tradizione dell'antimachiavellismo diffusa nella cultura francese. Cfr. la voce «antimachiavellismo» di A. Campi in *Enciclopedia machiavelliana*, Vol. I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana Giovanni Treccani, 2014, pp. 71-74. Sulla ricezione francese di Machiavelli cfr. anche G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma, Laterza, 1995.

¹⁵¹ Cfr. A.M. Battista, *Robespierre*, in Id. (a c. di), *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino, Università degli studi di Urbino, 1988, pp. 73-75.

¹⁵² Ivi, pp. 53-56.

¹⁵³ M. Robespierre, *Sui principi di morale politica che devono guidare la convenzione nazionale nell'amministrazione interna della Repubblica*, discorso del 18 piovoso, anno II (5 febbraio 1794), in Id., *La rivoluzione giacobina*, a c. di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 158-181.

accelerare la rivoluzione che imponevano, secondo Saint-Just, la dittatura pedagogica, cioè quell'azione coercitiva volta a invertire la socialità corrotta da secoli di politica ingiusta¹⁵⁴. Sebbene la vicenda giacobina sia segnata anche dalla «riscoperta dell'inaffidabilità del popolo», la naturalità della virtù come potenzialità inespressa non è mai messa in discussione¹⁵⁵. Al contrario, per Toussaint la vera rivoluzione è già avvenuta e richiede solo di essere consolidata e protetta. Il problema non è l'instaurazione della rivoluzione permanente ma la sua chiusura definitiva. Inoltre, il cittadino non è già presente e portatore di una virtù naturale che necessita solo di essere guidata, ma deve essere interamente creato attraverso un'opera di disciplinamento militaristico.

Anche se nasce da problemi diversi, il governo di Toussaint e, similmente, la dittatura guidata da Dessalines presentano così delle affinità con la vicenda di Simón Bolívar – il quale ebbe anche dei contatti diretti con i rivoluzionari di Haiti quando fu ospitato dal generale mulatto Alexandre Pétion¹⁵⁶. Queste affinità ci permettono in particolare di chiarire come la traduzione della statualità moderna europea nel contesto coloniale si ribalti in dittatura militare. Come ha mostrato Paola Rudan, l'esperienza di Bolívar, profondamente nutrita dal pensiero di Rousseau, è caratterizzata dalla necessità di far fronte a una sostanziale «assenza» del popolo. Più precisamente, il *Libertador* guidò una guerra per l'indipendenza «in nome di un popolo che l'avversava»¹⁵⁷. Anche in quel caso si diede quindi la necessità di creare il cittadino attraverso l'esercito e d'imporre il nuovo ordine con la dittatura, rinunciando così all'ideale della democrazia rousseauiana. Più profondamente, la vicenda di Bolívar portava alla luce alcune aporie dello Stato concepito dal razionalismo politico che, nel contesto specifico del Sud America, risultavano particolarmente esasperate. La necessità della dittatura era, infatti, lo specchio del paradosso presente nel *Contratto sociale* di Rousseau tra l'impossibilità della libera obbligazione da parte dell'individuo moderno, che vive in una condizione di socializzazione corrotta, e la necessità di fondare la volontà generale attraverso un contratto di libera

¹⁵⁴ L.A. de Saint-Just, *Rapporto sulla necessità di dichiarare il governo rivoluzionario fino alla pace (10 ottobre 1793)*, in Id., *In terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 130.

¹⁵⁵ M. Ricciardi, *Rivoluzione*, cit., p. 92.

¹⁵⁶ Dopo morte di Dessalines e la riapertura della guerra civile, Pétion instaurò la Repubblica nel Sud dell'isola e offrì esilio a Bolívar nel 1815, invitandolo anche ad abolire la schiavitù. Cfr. M. Arana, *Bolívar: American Liberator*, New York, Simon&Schuster, 2013, pp. 188-190.

¹⁵⁷ P. Rudan, *Spiccare il volo e ricadere nell'abisso: Simón Bolívar nella crisi della modernità politica*, in «Filosofica politica», n. 1, aprile 2008, pp. 117-139.

obbligazione¹⁵⁸. Un paradosso che il giacobinismo cercava appunto di spezzare con la dittatura pedagogica, ma che in Bolívar assumeva tratti completamente diversi vista l'assenza strutturale del popolo. Ciò mostrava più profondamente l'aporia di tutto il razionalismo politico moderno, cioè il fatto che la libera obbligazione opera sempre come legittimazione *ex post* dell'ordine e richiede un'azione di disciplinamento degli individui che precede la formalizzazione costituzionale dell'ordinamento.

Bisogna rimarcare però una differenza importante tra la vicenda di Haiti e quella di Bolívar: il problema qui non nasce tanto dall'assenza del popolo nei termini di un rifiuto del progetto politico generale dei leader (prima la liberazione poi l'indipendenza). Per Toussaint, il «popolo nero» è un soggetto politico che ha liberamente deciso di intraprendere la guerra per la libertà. Il conflitto popolo/leader si apre solo quando quest'ultimo reindirizza la libertà verso il lavoro. Tuttavia, al pari di Bolívar, Toussaint orienta il discorso repubblicano solo sulla *virtù militare* e il patriottismo. L'agire politico del popolo nero si dà quindi solo attraverso l'esercito, relegato in una posizione tutta difensiva dopo la vittoria della guerra civile contro Rigaud, mentre la libertà del cittadino, chiusa la rivoluzione abolizionista, risiede solo nel lavoro. Un lavoro che non è il perseguimento dell'interesse privato nella sfera della società civile ma un programma *militare* di messa al lavoro dell'intera società. Se quindi Toussaint condivide in parte col giacobinismo il linguaggio repubblicano e l'obiettivo dell'uguaglianza, quest'ultima si colloca solo sul piano dell'abolizione delle disuguaglianze di razza e l'imposizione dell'ordine produce una nuova gerarchizzazione della società basata sulla gerarchia dell'esercito. Da questo punto di vista, il cittadino non è solo impreparato per agire politicamente attraverso le istituzioni, siano esse rappresentative o commissarie, ma deve essere interamente prodotto. Inoltre, l'impreparazione del cittadino non è ovviata tramite una sospensione della costituzione democratica a favore del governo rivoluzionario ma impostando la stessa forma costituzionale sulla dittatura militare.

¹⁵⁸ «perché un popolo agli inizi della sua esistenza potesse apprezzare i sani principi della politica e seguire le regole fondamentali della ragion di Stato, bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa; che cioè lo spirito sociale, il quale dev'essere opera dell'istituzione, presiedesse all'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, cioè che devono diventare per mezzo di esse»; «Vi è una sola legge che per sua natura esiga un consenso unanime, ed è il patto sociale; perché l'associazione civile è l'atto più volontario del mondo; dato che ogni uomo libero è padrone di se stesso, nessuno può, qualunque ne sia il pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso» (J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Milano, Feltrinelli, 2003, L. II, cap. 7, L. IV, cap. 2, pp. 115, 195).

5. Indipendenza e sovranità

Il primo gennaio del 1804, Jean-Jacques Dessalines proclamò l'indipendenza di Haiti di fronte a una folla riunita al quartiere generale di Gonaïve¹⁵⁹. Il nome del nuovo Stato – *Hayti* o *Haïti* – fu derivato dalla parola arawak *Aytí*, che si riteneva fosse stata l'antica designazione dell'isola abitata dal popolo amerindo dei Taino prima che Cristoforo Colombo la rinominasse *Hispaniola*¹⁶⁰. La guerra d'indipendenza superò così la tensione tra autonomia e fedeltà alla Francia che aveva caratterizzato la vicenda di Louverture, e la Costituzione del 1805 formalizzò l'istituzione di uno Stato «sovrano, libero e indipendente», fondato sulla sovranità del nuovo «popolo di Haiti»¹⁶¹. Da un lato, veniva mutuata dalla rivoluzione americana l'idea della secessione di una colonia dalla madrepatria. Dall'altro, questo processo si configura come un tentativo di riprodurre il modello dello Stato francese, recuperando in particolare il suo linguaggio costituzionale.

In questo senso, continua e si complica il problema della creazione dell'ordine già presente in Toussaint, che ora, raggiunta l'indipendenza, diventa creazione dello Stato-nazione. In particolare, l'*invenzione* di Haiti – e degli haitiani – avvenne attraverso due strategie: l'assunzione di una prospettiva anticoloniale e la ridefinizione del conflitto su base razziale. La razza è così definitivamente trasformata in un concetto *politico* funzionale a creare il popolo e, specularmente, identificare il suo nemico. Da un lato, la creazione dell'unità politica può essere vista attraverso il rapporto tra «identità» e «rappresentazione» discusso da Schmitt, secondo cui la Costituzione (*Verfassung*) mette in forma l'identità del popolo – cioè la sua immediata unità rispetto a un nemico – e allo stesso tempo fa esistere il popolo tramite la rappresentazione¹⁶². Dall'altro lato, risulta evidente come, sempre seguendo l'interpretazione schmittiana del potere costituente, c'è sempre un decisore che si incarica di esercitare la «dittatura sovrana», incarnato in questo caso dall'élite

¹⁵⁹ L'indipendenza fu in realtà annunciata già il 29 novembre 1803 con un proclama meno noto firmato da Jean-Jacques Dessalines, Henry Christophe e Augustin Clervaux. Il testo fu diffuso negli Stati Uniti da «Aurora General Advertiser» (Philadelphia, 5 January 1804, No. 4059, p. 2). Dessalines decise quindi di fissare al primo gennaio la data ufficiale dell'indipendenza. È bene notare che il primo dell'anno era storicamente un giorno di riposo per gli schiavi. Si trattava di una festività importante perché era l'ultima pausa prima dell'inizio della stagione del raccolto.

¹⁶⁰ Cfr. DP. Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, cit., pp. 207-220.

¹⁶¹ Art. 1 : «Le peuple, habitant l'Île ci-devant appelée Saint-Domingue, convient ici de se former en Etat libre, souverain, et indépendant de toute autre puissance de l'univers, sous le nom d'Empire d'Haïti» (*Constitution imperiale d'Haïti*, cit., p. 63).

¹⁶² C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (1928), Milano, Giuffrè, 1984, pp. 109-124.

militare. La necessità di chiudere definitivamente la rivoluzione si traduce così in una rimozione del popolo dalla forma costituzionale e dalle istituzioni. L'invenzione del popolo tradisce, infatti, la sua divisione interna e, più in generale, la necessità di rendere presente ciò che è assente attraverso la rappresentazione¹⁶³. L'assenza del popolo come corpo politico unitario dotato di «identità» è però anche, al contrario, un'eccessiva presenza. Non si tratta qui di rappresentare una generica moltitudine ma di unire in un solo popolo una massa di ex-schiavi, che ha dimostrato di possedere una forza difficilmente controllabile, e un'élite militare, composta in gran parte da neri nati liberi e mulatti. La sovranità del popolo annunciata nel proclama d'indipendenza non si risolve così nella rappresentanza moderna e nemmeno nella creazione d'istituzioni democratiche ma è esercitata direttamente dalla figura del capo. Il potere sovrano è così interamente assunto dalla dittatura militare di Dessalines e del corpo ufficiali, che governa il popolo senza che quest'ultimo possa esercitare una qualsiasi forma di controllo sulle istituzioni.

5.1. Contesto e forme dell'Indipendenza

Il conflitto con la Francia riesplose nel febbraio del 1802. Chiuso il fronte europeo e avviate le trattative che avrebbero portato alla pace di Amiens (25 marzo 1802), un contingente dell'esercito francese comandato dal generale Charles V.E. Leclerc sbarcò a Cap-Français per destituire Toussaint Louverture e reintrodurre la schiavitù come ordinato da Napoleone. Dessalines, Christophe e Pétion rimasero a fianco della Francia fino all'ottobre del 1802, reprimendo le ribellioni dei contadini ed entrando in aperto conflitto con i capi *marrons* Sans Souci, Lamour Desrances, Bélair e Macaya che guidavano i gruppi ribelli dell'esercito. È solo quando divenne evidente che i francesi avrebbero nuovamente sottomesso l'isola al loro dominio e imposto la schiavitù – ufficialmente reintrodotta in Guadaloupe nel maggio del 1802 –, che anche Dessalines e gli altri generali si schierarono contro la Francia riunendo l'esercito al nuovo motto di «indipendenza o morte». Nel novembre del 1803, l'«*armée indigène*» – così fu rinominato l'esercito per sottolineare la rottura con la Francia – vinse l'ultima battaglia a Vertières, nei pressi di Cap-Français. Il generale Donatien Marie Joseph de Rochambeau, subentrato al posto di Leclerc morto di

¹⁶³ Cfr. B. Accarino, *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 47-59.

febbre gialla il 2 novembre 1802 – malattia che aveva già decimato i soldati europei durante gli anni della guerra –, fu così costretto alla resa. Nei mesi successivi, la capitale fu rinominata Cap-Haïtien¹⁶⁴.

La vittoria della guerra segnò la consacrazione del generale Dessalines a nuovo leader e sovrano di Haiti. Non esistono informazioni certe sulla sua vita precedente l'impegno militare. La storiografia ottocentesca ha avanzato la possibilità che egli fosse nato in Africa. Tuttavia, la ricerca più recente ha mostrato che l'esaltazione della sua ipotetica origine africana è stata spesso legata a rappresentazioni negative, che contrapponevano l'africano Dessalines, sanguinario e vendicativo, al creolo Toussaint Louverture, più saggio e mite¹⁶⁵. Come ha suggerito Philippe R. Girard, Dessalines deve essere quindi concepito come una figura «atlantica»¹⁶⁶. Nato probabilmente in una piantagione a Cormier, vicino a Grand Rivière, intorno al 1758, come schiavo di proprietà del francese Jacques Duclos, fu in seguito acquistato da un nero libero di nome Janvier Dessalines da cui, appunto, prese il nome. Recenti scoperte archivistiche hanno però permesso di avanzare l'ipotesi di un collegamento importante tra Toussaint e Dessalines. Janvier Dessalines era infatti il secondo genero di Toussaint, sposato in seconde nozze con Marie-Marthe. Inoltre, prima di passare sotto Janvier, Jean-Jacques era stato schiavo del primo marito di Marie-Marthe, ossia Philippe Jasmin Désir, che possedeva appunto la piantagione affittata a Toussaint¹⁶⁷. Non è chiaro quale ruolo ebbe Dessalines nell'insurrezione del 1791 ma iniziò a combattere sotto gli spagnoli con Biassou, Jean-François e Toussaint per seguire poi quest'ultimo al fianco dei francesi dopo la svolta del 1794. Nel corso della guerra ottenne importanti successi militari e divenne ispettore delle piantagioni della provincia occidentale. La fedeltà a Toussaint – dimostrata anche durante la repressione della ribellione guidata da Moïse –, venne meno al momento dell'arrivo del generale Leclerc. È probabile infatti che Dessalines avesse contribuito al suo arresto¹⁶⁸. Dopo la proclamazione dell'indipendenza riuscì a governare solamente per due anni e fu assassinato il 17 ottobre 1806, a Pont-Rouge, dai vertici dell'esercito

¹⁶⁴ L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 287-298; Id., *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004, pp. 300-02.

¹⁶⁵ D. Jenson, *Sources and Interpretations. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution*, in «WQM», vol. 69, n. 3, July 2012, pp. 615-638.

¹⁶⁶ P.R. Girard, *Jean-Jacques Dessalines and the Atlantic System: A Reappraisal*, in «WQM», vol. 69, n. 3, July 2012, pp. 549-582.

¹⁶⁷ P.R. Girard, J.-L. Donnadieu, *Toussaint before Louverture*, cit., pp. 43-45.

¹⁶⁸ L. Dubois, *Avengers*, cit., p. 287.

contrari alla svolta autocratica e al suo programma di redistribuzione della terra. La sua morte segnò la riapertura della guerra civile, che vide Haiti nuovamente divisa tra la Repubblica istituita da Pétion al Sud e la monarchia costituzionale di Christophe al Nord, fino alla definitiva riunificazione del paese nel 1820 sotto il comando di Jean-Pierre Boyer¹⁶⁹.

Dessalines fu quindi il principale artefice della trasformazione della lotta abolizionista in guerra anticoloniale. Il discorso politico che accompagnò questo processo può essere ricostruito a partire dai proclami del primo anno di governo – specialmente dalla proclamazione dell’indipendenza e dal proclama del 28 aprile 1804 – e dalla Costituzione imperiale del 1805. Prima di procedere nell’analisi dei testi è però utile chiarire alcune caratteristiche di queste fonti. Anzitutto, Dessalines non aveva una buona conoscenza del francese e probabilmente non sapeva scrivere. La maggior parte dei testi firmati a suo nome furono in realtà scritti dal suo segretario, il libero di colore Louis Félix Boisrond-Tonnerre¹⁷⁰. Allo stesso modo, la Costituzione fu preparata da 21 ufficiali dell’esercito, in parte mulatti o neri nati liberi, e autorizzata da Dessalines¹⁷¹. Il proclama dell’indipendenza presenta inoltre una serie di specificità rispetto ad altri simili documenti. Come hanno scritto recentemente David Armitage e Julia Gaffield, il testo deve essere valutato accanto alla *Dichiarazione d’indipendenza* degli Stati Uniti. È possibile, infatti, che Boisrond-Tonnerre conoscesse il documento di Jefferson. Insieme alla *Dichiarazione*, il proclama di Haiti segna così l’affermazione di un «nuovo genere di scrittura politica»

¹⁶⁹ Sulla vicenda di Haiti nei primi anni dopo l’indipendenza cfr. J. Gaffield, *Haitian Connections in the Atlantic World: Recognition after Revolution*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015.

¹⁷⁰ Boisrond-Tonnerre era figlio del piantatore d’indaco Mathurin Boisrond e fu probabilmente educato in Francia. Cfr. J.D. Garrigus, *Before Haiti*, cit., pp. 308-310; L. Dubois, *Avengers*, cit., p. 298. La presenza costante di questa figura dietro Dessalines ha fatto supporre che in realtà il discorso politico comunicato al popolo rappresentasse principalmente gli interessi dei liberi di colore, e che debba essere perciò valutato come una vittoria dell’indipendentismo creolo. Sostenuta da John Garrigus, questa lettura ci sembra però alquanto riduttiva, poiché tende a riprodurre l’idea che un ex-schiavo come Dessalines non poteva elaborare un pensiero politico, ma doveva necessariamente affidarsi a un nero istruito, finendo col diventare la marionetta di un ventriloquo. La relazione tra Dessalines e Boisrond-Tonnerre deve essere valutata secondo un criterio di maggiore reciprocità. La cultura francese di Boisrond emerge chiaramente dai testi, che però erano *autorizzati* da Dessalines. In qualità di generale in capo, era lui che dettava con ogni probabilità le linee generali della nuova politica del paese, tradotte poi da Boisrond attraverso il linguaggio politico francese. Su questa prospettiva cfr. D. Jenson, *Beyond the Slave Narrative. Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*, Liverpool UP, 2012, pp. 89-90.

¹⁷¹ Nel preambolo della Costituzione sono annunciati i seguenti firmatari: «[Henri] Christophe, [Antoine] Clerveaux, Vernet, Gabard, [Alexandre] Pétion, Geffrard, Toussaint-Brave, Raphael, Lalondrie, Romain, Capois, Magny, Cangé, Daut, Magloire-Ambroise, Yayou, Jean-Louis François, Gérin, Férou, Bazalais, Martial Besse», in *Constitution Impériale d’Haïti*, cit., p. 63.

che conobbe una diffusione globale nei due secoli successivi: l'annuncio al mondo dell'indipendenza e della sovranità di un determinato territorio e della popolazione che lo abita¹⁷². E tuttavia, come ricordano sempre Armitage e Gaffield, il testo ha delle specificità di struttura, forma e, ovviamente, contenuto che lo rendono profondamente dissimile dalla dichiarazione americana. Sebbene sia conosciuto come la Dichiarazione d'indipendenza di Haiti, il testo non si presenta come tale ed è diviso in tre documenti¹⁷³. Il primo è l'*atto* dell'indipendenza, firmato da 36 ufficiali e dal segretario Boisrond-Tonnerre. Esso è finalizzato a rendere nota alle potenze straniere la decisione dell'«*armée indigène*» di «renoncer à jamais à la France, de mourir plutôt que de vivre sous sa domination, et de combattre jusqu'au dernier soupir pour l'indépendance»¹⁷⁴. Il cuore della dichiarazione è invece il secondo testo, il *proclama* indirizzato al «popolo di Haiti», firmato da Dessalines e scritto appunto da Boisrond-Tonnerre. Il terzo documento è l'*atto* della nomina di Dessalines a governatore a vita del nuovo Stato, firmato da 17 ufficiali che compaiono anche nell'atto dell'indipendenza. Questo corpus di testi si distingue inoltre per tre elementi di contenuto e forma. In primo luogo, non segna l'inizio di un processo rivoluzionario bensì la conclusione. A differenza della *Dichiarazione d'indipendenza* non è annunciata l'usurpazione di una serie di diritti da parte di un potere tirannico contro il quale si solleva un popolo, ma è sancito un fatto già avvenuto. Si tratta quindi di un documento che comunica le linee programmatiche per la stabilizzazione dell'indipendenza – cioè l'eliminazione definitiva del nemico –, definisce il nuovo soggetto titolare della sovranità (il popolo di Haiti) e chi è incaricato di esercitarla (Dessalines). Infine, è un testo segnato da una pluralità di voci e dalla dualità di scrittura e oralità¹⁷⁵. Infatti, Dessalines rilasciò un discorso in creolo, di cui non esiste

¹⁷² D. Armitage, J. Gaffield, *Introduction: the Haitian Declaration of Independence in an Atlantic Context*, in J. Gaffield (ed.), *The Haitian Declaration of Independence. Creation, Context, and Legacy*, The University of Virginia Press, 2012, pp. 1-22. Cfr. D. Armitage, *The Declaration of Independence*, cit., pp. 112-117.

¹⁷³ Esiste solo una copia originale del proclama d'indipendenza, conservata presso i British National Archives e disponibile all'indirizzo: <http://www.nationalarchives.gov.uk/dol/images/examples/haiti/0003.pdf>. Dopo la diffusione orale alla cerimonia di Gonaïve, il testo fu stampato a Port-au-Prince presso l'Imprimerie du Gouvernement come un pamphlet di otto pagine. La versione da noi consultata è quella pubblicata in *Lois et Actes sous le règne de Jean-Jacques Dessalines*, Port-au-Prince, éditions Presses nationales d'Haiti, 2006, pp. 7-12. Come ricordano Armitage e Gaffield, fu Edward Corbet, agente inglese ad Haiti, che inviò nel gennaio del 1804 una copia del proclama a George Nuget, luogotenente-governatore in Jamaica, definendola come «la loro dichiarazione d'indipendenza» e avanzando così il primo paragone con la dichiarazione americana (p. 17).

¹⁷⁴ *Acte d'indépendance*, in *Lois et Actes*, cit., p. 7.

¹⁷⁵ Come ha ipotizzato Deborah Jenson, è possibile che oltre a Boisrond-Tonnerre e Dessalines altre persone avessero contribuito alla stesura. Cfr. D. Jenson, *Living by Metaphor in the Haitian*

traccia, e dopo di lui prese parola Boisrond-Tonnerre che lesse alla folla il proclama scritto in francese. A patto che i due discorsi fossero identici, la traduzione modificò probabilmente il significato di alcuni passaggi.

Il proclama del 28 aprile fu invece concepito per legittimare gli eccidi di bianchi compiuti tra il febbraio e l'aprile del 1804 per vendicare le violenze ordinate da Rochambeau negli ultimi mesi del conflitto allo scopo di terrorizzare la popolazione nera¹⁷⁶. Il contenuto del discorso va però oltre il fatto specifico della rappresaglia. Si trattò per Dessalines dell'occasione per confermare quanto già avanzato nel proclama dell'indipendenza: l'uccisione dei bianchi come atto di fondazione del popolo.

5.2. *Il fondamento anticoloniale di Haiti*

Nel proclama d'indipendenza la ridefinizione del conflitto prende le mosse dallo svelamento delle reali intenzioni dei francesi, cioè il mantenimento di un regime coloniale fondato sul lavoro degli schiavi. La rioccupazione dell'isola non è presentata come un abbandono degli ideali della rivoluzione bensì come la manifestazione definitiva di un progetto di dominio «sanguinario» portato avanti per «due secoli» da un «popolo barbaro»¹⁷⁷. È così prodotto un ribaltamento dell'immagine della Repubblica come realizzazione della libertà e del progresso. Un aspetto ribadito nel proclama del 28 aprile attraverso un'immagine ancora più diretta. In quell'occasione, come già aveva fatto Toussaint Louverture, Dessalines recuperò il simbolo dell'albero della Libertà invertendone il significato: «vos mains, saintement armées, ont porté la hache sur l'*arbre* antique de l'esclavage et des préjugés»¹⁷⁸. L'azione dei rivoluzionari di Haiti diventa così l'abbattimento della falsa rivoluzione francese. La politica coloniale della Francia rivoluzionaria è infatti riletta come un lungo inganno. Secondo Dessalines, essa non ha mai voluto emancipare gli schiavi

Declaration of Independence: Tigers and Cognitive Theory, in J. Gaffield (ed.), *The Haitian Declaration of Independence*, cit., pp. 37-51.

¹⁷⁶ La fonte principale sui massacri della primavera del 1804 è il resoconto dell'ex-padrone bianco Peter S. Chazotte, *Historical Sketches of the Revolution and the Foreign and Civil Wars in the Island of St. Domingo*, New York, W. Applegate, 1840, in parte riprodotta e discussa in J.D. Popkin (ed.) *Facing Racial Revolution. Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, pp. 336-362. Il testo di Chazotte descrive quattro separati eccidi compiuti tra il 9 e il 13 marzo 1804 per un totale di circa 1100 vittime. Altri resoconti riportano cifre diverse: tra le 300 e le 500 vittime. A questi massacri espressamente ordinati da Dessalines bisogna aggiungere altre rappresaglie, tipiche in una situazione di guerra civile ma qui esasperate dai soprusi quotidianamente subiti dagli schiavi.

¹⁷⁷ J.-J. Dessalines, *Proclamation du général en chef au peuple d'Haïti*, in *Lois et Actes*, cit., pp. 8-9.

¹⁷⁸ J.-J. Dessalines, *Proclamation relative au massacre des Français*, in *Lois et Actes*, cit., p. 27.

ma ha solo agitato un «fantasma della libertà» allo scopo di seminare discordia tra gli abitanti delle colonie e imporre con maggiore efficacia il suo dominio: «victime pendant quatorze ans de notre crédulité et de notre indulgence; vaincus, non par des armées françaises, mais par la pipeuse éloquence des proclamations de leurs agens»¹⁷⁹.

Per comprendere più a fondo questo mutamento di prospettiva e di schieramento politico vale la pena accennare la reazione del colonnello mulatto Louis Delgrès (1766-1802) di fronte alla rioccupazione della Guadalupa. Il 10 maggio 1802, pochi giorni prima di morire in battaglia contro le truppe napoleoniche, egli emanò un proclama rivolto all'«Universo intero» e intitolato *Le dernier cri de l'innocence et du désespoir*, in cui l'azione del generale Antoine Richepance, giunto sull'isola per restaurare la schiavitù, era ancora presentata come un tradimento della rivoluzione, i cui valori fondamentali erano ormai difesi solo dai «cittadini» delle colonie «fedeli alla patria» e alla «repubblica»:

Osons le dire, les maximes de la tyrannie la plus atroce sont surpassées aujourd'hui. Nos anciens tyrans permettaient à un maître d'affranchir son esclave, et tout nous annonce que, dans le siècle de la philosophie, il existe des hommes, malheureusement trop puissants par leur éloignement de l'autorité dont ils émanent, qui ne veulent d'hommes noirs, ou tirant leur origine de cette couleur, que dans les fers de l'esclavage¹⁸⁰.

Nonostante avanzasse così una critica della rivoluzione, degenerata in una tirannia peggiore di quella di *ancien régime*, che ristabiliva cioè la «differenza dell'epidermide» come linea di demarcazione tra la libertà e la schiavitù, Delgrès si poneva ancora nel solco della tensione tra la lotta abolizionista e la fedeltà alla Repubblica che aveva caratterizzato la vicenda di Louverture¹⁸¹.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ L. Delgrès, *Proclamation: A l'univers entier, le dernier cri de l'innocence et du désespoir*, Basse-Terre, 10 mai 1802, in F. Longin, *Voyage à la Guadeloupe*, Le Mans, Monnoyer, 1848, pp. 191-194.

¹⁸¹ Secondo Delgrès, il vero responsabile del tradimento della rivoluzione era l'ammiraglio Jean-Baptiste Raymond de Lacrosse: «À le général Richepance, dont nous ne savons pas l'étendue des pouvoirs, puisqu'il ne s'annonce que comme général d'armée, ne nous a encore fait connaître son arrivée que par une proclamation dont les expressions sont si bien mesurées, que, lors même qu'il promet protection, il pourrait nous donner la mort [...]. À ce style, nous avons reconnu l'influence du contre-amiral Lacrosse, qui nous a juré une haine éternelle... Oui, nous aimons à croire que le général Richepance, lui aussi, a été trompé par cet homme perfide, qui sait employer également les poignards et la calomnie». Continuando su questa linea, egli si appellava a un possibile ravvedimento di Napoleone e si rivolgeva ai coloni bianchi dell'isola rassicurandoli che la rinnovata resistenza di neri e mulatti non si sarebbe scatenata contro di loro: «Et vous, Premier consul de la république, vous guerrier philosophe de qui nous attendions la justice qui nous était due, pourquoi faut-il que nous ayons à déplorer notre éloignement du foyer d'où partent les conceptions sublimes que vous nous avez si souvent fait admirer ! Ah ! sans doute un jour vous connaîtrez notre innocence, mais il ne sera plus temps et des pervers auront déjà profité des calomnies qu'ils ont prodiguées contre nous pour

Al contrario, identificando *tutti* i francesi come il «nemico» e definendo il nuovo «popolo di Haiti» come un popolo colonizzato, il proclama d'indipendenza sanciva la rottura definitiva di quella tensione. Detto altrimenti, per Dessalines c'era stata un'unica rivoluzione, cioè l'abolizione della schiavitù da parte degli schiavi, che poteva essere salvata solo tramite la secessione dalla Francia. Come ha scritto Anthony Bogues, quest'aspetto può essere letto attraverso la separazione dei concetti di libertà e indipendenza – rintracciabile anche nell'articolo 3 della Costituzione del 1805 – che distingue la rivoluzione di Haiti dalle altre rivoluzioni atlantiche¹⁸². La secessione delle tredici colonie fu infatti presentata come la formazione di Stati «liberi e indipendenti» contro il dispotismo della Corona e del Parlamento inglesi, la rivoluzione francese affermò la nuova libertà del cittadino distruggendo l'ordine cetuale e le guerre per l'indipendenza in America Latina identificavano la libertà con l'ottenimento dell'indipendenza politica. Qui invece il concetto di libertà indica prima di tutto l'abolizione della schiavitù e delle gerarchie razziali. L'indipendenza diventa necessaria solo di fronte al rifiuto dei bianchi a riconoscere ai neri l'esercizio effettivo della libertà ottenuta attraverso la lotta.

La proclamazione dell'indipendenza di Haiti costituisce così l'atto di *creazione* di un nuovo popolo. A differenza del discorso rivoluzionario francese, la nazione non è qui una comunità storica, o ancor meno naturale, che precede l'unità politica, ma si manifesta per la prima volta attraverso la decisione della secessione. L'identificazione del nemico colonizzatore e l'affermazione di un nuovo soggetto sovrano non erano però sufficienti per conferire un'identità alla popolazione che si era liberata dalla schiavitù e dall'oppressione razziale, composta da una moltitudine d'individui divisi in gruppi e fazioni spesso in lotta tra loro. Il processo di formazione del «popolo» come soggetto politico unitario si era già in parte avviato durante le diverse fasi della rivoluzione, altrettanto caratterizzate però dalla disunione tra africani e mulatti, dalle

consommer notre ruine. Citoyens de la Guadeloupe [...] nous sommes résolu à nous tenir sur une juste *défensive*; mais nous ne deviendrons jamais les agresseurs. Nous vous jurons solennellement de respecter vos femmes, vos enfants, vos propriétés, et d'employer tous nos moyens à les faire respecter par tous» (Ivi, pp. 192-194.)

¹⁸² A. Bogues, *The Dual Haitian Revolution*, cit., pp. 227-28. L'articolo 3 recitava che «Les citoyens haïtiens sont frères chez eux, l'égalité aux yeux de la loi este incontestablement reconnue; et il ne peut exister d'autres titres, avantages ou privilèges, que ceux qui résultent nécessairement de la considération et récompense des services rendus à la Liberté, et à l'Indépendance» (*Constitution Impériale d'Haïti*, cit., p. 64). Il passaggio identifica quindi due lotte distinte: quella contro la schiavitù e quella contro l'occupazione coloniale dell'isola.

lotte per il potere all'interno dei vertici dell'esercito e dai conflitti tra governanti e governati. L'assunzione della prospettiva coloniale servì quindi anche a inventare un'identità indigena necessaria per *representare* il popolo e conferirgli così una profondità storica altrimenti inesistente. In questo senso, nel proclama d'indipendenza Dessalines si rivolge alla folla qualificandola come «indigènes d'Hayti». La diversità linguistica, culturale, razziale e politica delle popolazioni africane e creole dell'isola veniva quindi portata a unità tramite un'identificazione con la storia dei popoli amerindi sterminati dal colonialismo europeo:

Quel peuple a combattu pour nous! Quel peuple voudrait recueillir les fruits de nos travaux? Et quelle déshonorante absurdité que de vaincre pour être esclaves. Esclaves!...laissons aux Français cette épithète qualificative: ils ont vaincu pour cesser d'être libres. *Marchons sur d'autres traces, imitons ces peuples qui, portant leurs sollicitudes jusques sur l'avenir et appréhendant de laisser à la postérité l'exemple de la lâcheté, ont préférés être exterminés que rayés du nombre des peuples libres*¹⁸³.

Quest'aspetto era già evidente nella scelta del nome «Hayti». La fondazione del nuovo ordine rappresentava il ritorno alla condizione *originaria* dell'isola, precedente l'occupazione coloniale. Ciò produce un effetto importante sulla temporalità della rivoluzione, che si esprime contemporaneamente come fuga in avanti e ritorno al passato. Come l'abolizione era stata la riconquista di una libertà originaria ingiustamente sottratta, l'indipendenza ripristinava il soggetto naturale della storia dell'isola espellendo un corpo estraneo. Il tempo europeo della rivoluzione è così sottoposto a un cortocircuito. Da un lato, la rivoluzione è ancora l'apertura di un nuovo orizzonte di libertà che si esprime attraverso la creazione di una tabula rasa. Seguendo l'esempio del calendario rivoluzionario francese, la fondazione di Haiti segna infatti l'inizio dell'«anno I dell'indipendenza». Dall'altro, questa rottura vuole riaprire il corso della storia precoloniale dell'isola, azzerando l'intervallo che corre tra la fondazione di *Hispaniola* e la fine di *Saint-Domingue* e riportando l'orologio della storia ad *Ayti*.

Questa reinvenzione degli abitanti di colore dell'isola come popolo indigeno d'America ha però anche un'importante conseguenza spaziale, già avanzata nella dichiarazione d'indipendenza ma che trova una più efficace definizione nel proclama del 28 aprile. In quell'occasione, Dessalines non si limitò a giustificare il massacro dei francesi come un regolamento di conti interno alle vicende della guerra e nemmeno come una rappresaglia per i soprusi della schiavitù. Il fatto fu presentato

¹⁸³ *Proclamation du général en chef au peuple d'Haïti*, in *Lois et Actes*, cit., p. 10.

anche come la vendetta storica dei colonizzati contro i colonizzatori: «Oui – dichiarava Dessalines agli abitanti di Haiti – nous avons rendu, à ces vrais cannibales, guerre pour guerre, crimes pour crimes, outrages pour outrages. Oui, *j'ai sauvé mon pays, j'ai vengé l'Amérique*»¹⁸⁴. Oltre a invertire il discorso coloniale, per cui i «cannibali» erano i francesi e non già gli africani o i nativi americani, questo passaggio produceva una ridefinizione del significato di America e una sovversione complessiva degli assetti spaziali del mondo atlantico. I protagonisti della storia americana non erano più gli europei ma il popolo nero, qui concepito come erede della storia dei popoli indigeni. Attraverso una metafora marittima, secondo cui la rivoluzione avrebbe innescato una tempesta in tutto l'oceano Atlantico, Dessalines rappresentava così Haiti come l'affermazione di un soggetto politico che avrebbe imposto un nuovo corso alla storia del continente americano ristabilendo la sovranità dei colonizzati:

le génie irrité d'Haïti, sortant du sein des mers, apparaît; son front menaçant soulève les flots, excite les tempêtes; sa main puissante brise ou disperse les vaisseaux; à sa voix redoutable, les lois de la nature obéissent; les maladies, la peste, la faim dévorante, l'incendie, le poison volent à sa suite¹⁸⁵.

Il conferimento a Dessalines del titolo d'«imperatore d'Haiti» il 23 gennaio 1804 e la conseguente definizione della Costituzione del 1805 come «imperiale» costituisce un ulteriore approfondimento della sovversione spaziale prodotta dalla fondazione di Haiti¹⁸⁶. Sebbene la scelta del titolo d'imperatore abbia molte conseguenze nella politica interna al nuovo Stato, che saranno trattate nel prossimo paragrafo, ci limitiamo per ora a osservarne la rilevanza simbolica. È possibile che il titolo imperiale fosse anche collegato a una concezione africana della regalità, che Dessalines poteva essere interessato a recuperare per ottenere maggiore consenso tra gli africani più inclini a sostenere forme di governo monarchico. E tuttavia, è più verosimile che egli intendesse inviare un messaggio a Napoleone, proclamato imperatore dei francesi dal Senato l'8 maggio 1804. La scelta di Dessalines acquista perciò un significato che può essere letto sotto il profilo spaziale. Essendo fondato sull'abolizione della schiavitù, l'impero di Haiti rappresenterebbe l'antitesi degli

¹⁸⁴ *Proclamation relative au massacre des Français*, cit., p. 28.

¹⁸⁵ Ivi, p. 30.

¹⁸⁶ *Acte qui nomme le Gouverneur général Jean-Jacques Dessalines, empereur d'Haïti*, Port-au-Prince, 23 janvier 1804, in *Lois et Actes*, cit., p. 14. La cerimonia d'investitura prevederà anche il cambio del nome in Jacques I. Cfr. L. Dubois, *Avengers*, cit., pp. 299-301; P.R. Girard, *Jean-Jacques Dessalines and the Atlantic*, cit.

imperi europei costruiti sul lavoro degli schiavi, e in particolare di quello napoleonico. Il titolo d'imperatore implicava infatti una concezione espansiva del potere. In questo senso, l'Atlantico non sarebbe stato più uno spazio di libera conquista per gli europei perché vi si contrapponeva un nuovo potere nero antischiavista. In realtà, la retorica e l'azione politica di Dessalines si caratterizzarono piuttosto per un'oscillazione tra una prospettiva di diffusione della lotta e una posizione di chiusura difensiva. Da un lato, nel proclama d'indipendenza, egli si era rivolto alle truppe invitandole a non diffondere lo spirito di ribellione: «Gardon-nous cependant que l'esprit de prosélytisme ne détruise notre ouvrage; laissons en paix respirer nos voisins [...] n'allons pas [...] à troubler le repos des îles qui nous avoisinent: elle n'ont point de vengeance à exercer contre l'autorité qui les protège». Dall'altro lato, sempre in quel proclama aveva arringato la folla sostenendo che «mon nom est devenu en horreur à tous les peuples qui veulent l'esclavage»¹⁸⁷. Un aspetto ancora più evidente nel proclama del 28 aprile dove aveva giurato guerra a tutti i «tyrans, usurpateurs, fléaux du Nouveau Monde», contro i quali si sarebbero presto scagliati «soixante mille hommes, équipés, aguerris, dociles à mes ordres, brûlent d'offrir un nouvel holocauste aux mânes de leurs frères égorgés»¹⁸⁸. Queste incertezze rispecchiavano esigenze pratiche immediate. Il consolidamento del nuovo Stato di Haiti richiedeva l'instaurazione di relazioni internazionali. Inoltre, la situazione di distruzione in cui verteva l'isola dopo tredici anni di guerra non rendeva possibile intraprendere una guerra d'espansione. Nel febbraio del 1805 Dessalines tentò di riconquistare la parte orientale dell'isola ancora in mano ai francesi ma l'operazione fallì e dovette ritirarsi nuovamente nei territori di Haiti per assicurarne la difesa. È difficile perciò stabilire se Dessalines concepisse effettivamente la possibilità di un'espansione dell'impero abolizionista di Haiti oltre i confini dell'isola o se invece gli appelli per una lotta atlantica alla schiavitù erano solo retorica politica funzionale a incutere timore negli avversari e produrre l'unità del popolo.

5.3. *Il popolo nero*

Il proclama del 28 aprile costituisce quindi la definitiva estensione della categoria del nemico, che viene a includere tutti gli europei. Reinventandosi come

¹⁸⁷ J.-J. Dessalines, *Proclamation du général en chef au peuple d'Haïti*, in *Lois et Actes*, cit., pp. 10-11.

¹⁸⁸ J.-J. Dessalines, *Proclamation relative au massacre des Français*, cit., p. 30.

anticoloniale, la rivoluzione trova la sua legittimità tracciando una linea netta tra colonizzati e colonizzatori: «jamais *aucun colon ni Européen* – enunciava Dessalines alla fine del proclama – ne mettra le pied sur ce territoire à titre de maître ou de propriétaire; cette résolution sera désormais la base fondamentale de notre constitution»¹⁸⁹. Il fondamento del nuovo Stato veniva così posto nell'espulsione definitiva dell'antico padrone dal territorio nazionale. Questo proposito fu effettivamente costituzionalizzato nel 1805, apportando però un'importante modifica che ci permette d'introdurre il secondo elemento attraverso il quale fu inventato il nuovo popolo d'Haiti: la razza. Inserito nella sezione delle «dichiarazioni preliminari», l'articolo 12 della Costituzione recita che «aucun *blanc*, quelle soit sa nation, ne mettra pied sur ce territoire, à titre de maître ou de propriétaire; et ne pourra à l'avenir, y acquérir aucune propriété», mentre l'articolo 14 definisce la nuova cittadinanza haitiana in base alla *négritude*: «les haïtiens ne seront désormais connus que sous la dénomination générique de noirs»¹⁹⁰. Questi articoli contengono così una duplice mossa strategica. In primo luogo, l'uguaglianza formale di tutti i cittadini di fronte alla legge stabilita dall'articolo 3 veniva posta tramite una sovversione delle gerarchie razziali che avevano caratterizzato la storia di Saint-Domingue¹⁹¹. Lo scopo indiretto di questa sovversione della razza era però forgiare l'unità del nuovo popolo d'Haiti annullando le distinzioni di classe, lingua, cultura, religione e colore che dividevano africani, neri creoli e mulatti. Razza e classe vengono così sovrapposte definendo gli antichi padroni bianchi europei come l'unico nemico. Un passaggio che fu espresso anche sul piano simbolico con la creazione della bandiera di Haiti: uno stendardo francese senza la banda bianca centrale – che secondo alcune ricostruzioni fu strappata da Dessalines durante una cerimonia svolta ad Arcahaye nel maggio del 1803 –, sostituito nel 1805 da una bandiera nera e rossa¹⁹².

Come durante il governo Louverture, anche nel nuovo ordinamento costituzionale la trasformazione dello schiavo in cittadino è strettamente legata all'educazione e alla pratica militare, al lavoro e alla solidità della famiglia centrata sulla figura paterna – complementare a quella del soldato. Stabilendo all'articolo 9 che «nul n'est digne

¹⁸⁹ Ivi, p. 31.

¹⁹⁰ *Constitution Impériale d'Haïti*, cit., p. 64.

¹⁹¹ Ivi, p. 63.

¹⁹² Non è chiaro se Dessalines abbia effettivamente creato la nuova bandiera già nel maggio 1803, ma la distanza simbolica dai colori francesi fu tradotta in pratica subito dopo la proclamazione dell'indipendenza. Il 2 gennaio 1804 fu emanata una prima normativa per stabilire i colori delle nuove divise dell'esercito: vestito blu e cintura rossa, rigorosamente senza bianco (Cfr. *Arrêté relatif au costume*, in *Lois et Acts*, cit., p. 12).

d'être haïtien, s'il n'est bon père, bon fils, bon époux; et surtout, bon soldat» e obbligando ogni cittadino a «posséder un art mécanique» (art.11)¹⁹³, la nuova Costituzione si poneva in continuità con quanto già attuato in precedenza, eccetto che sulla questione della religione. Era infatti garantita la libertà di culto, chiudendo così il conflitto tra cattolicesimo e vodou che aveva segnato gli anni precedenti¹⁹⁴. Tutto ciò era però insufficiente per creare l'unità del popolo. La guerra anticoloniale – e la conseguente invenzione di un'identità indigena – doveva essere rappresentata anche come una guerra tra le razze. Codificata nella Costituzione, questa trasformazione è rintracciabile già nei proclami dei primi mesi del 1804, dove l'assunzione dell'identità nera sembra essere però un semplice ribaltamento della teoria climatica e biologica delle razze. Per giustificare l'atto dell'indipendenza, Dessalines rivendicava una differenza razziale insuperabile tra gli haitiani e i francesi: «Qu'avons-nous de commun avec ce peuple bourreau? Sa cruauté comparée à notre patiente modération; sa couleur à la nôtre, l'étendue des mers qui nous séparent, notre climat vengeur, nous disent assez qu'ils ne sont pas nos frères»¹⁹⁵. Questa definizione della razza come distinzione quasi naturale serviva soprattutto a svelare la falsità dell'universalismo rivoluzionario francese e, in particolare, del concetto di *fraternité*, il cui confine era ormai visto come irrimediabilmente tracciato dalla linea del colore. Il fallimento della rivoluzione francese era quindi mostrato come l'impossibilità di realizzare una fratellanza universale. La creazione del popolo passa così anche dall'odio razziale e dalla violenza contro i nemici interni della rivoluzione nera. In questo senso, il governo Dessalines riproduce parzialmente il dilemma giacobino del Terrore. Tuttavia, il Terrore non è tanto pensato in funzione di una rigenerazione continua della società corrotta in vista del trionfo della ragione e della virtù. Come durante il governo Louverture, la formazione del cittadino continua a operare prevalentemente sul piano della coazione al lavoro (agricolo e militare), mentre il terrore si dispiega come un'operazione istantanea di uccisione ed espulsione del nemico. La polarizzazione del conflitto su base razziale rende infatti possibile una rapida identificazione del nemico. L'unità del popolo non è quindi creata tramite una perenne soppressione degli elementi controrivoluzionari da parte del governo, ma è suggellata da un atto di vendetta e violenza collettiva. Il massacro dei francesi

¹⁹³ *Constitution Impériale d'Haïti*, cit., pp. 63-64.

¹⁹⁴ Ivi, p. 67. La libertà di religione è stabilita agli artt. 50 (nessuna religione può essere considerata dominante per legge), 51 (libertà di culto «tollerata») e 52 (laicità dello Stato).

¹⁹⁵ J.-J. Dessalines, *Proclamation du général en chef au peuple d'Haïti*, cit., p. 9.

compiuto nella primavera del 1804 ha così la funzione di chiudere definitivamente il problema del nemico interno espellendo il conflitto verso l'esterno. Operata questa eliminazione, il terrore permane nella necessità di incutere timore più verso l'esterno; cioè verso le potenze schiaviste che circondano l'isola.

L'identità razziale serve così a rendere omogeneo il popolo neutralizzando il conflitto interno. In particolare, vengono annullati i conflitti di 'classe', ancora strutturati secondo le diverse gradazioni di colore. Infatti, per Dessalines, le *parti* dell'antica società coloniale erano già un *Tutto* diviso solamente dal nemico europeo: «Noirs et jaunes, que la duplicité raffinée des Européens a cherché si longtemps à diviser, vous qui ne faites aujourd'hui qu'un même tout [...] à jamais unis, indivisibles et inséparables»¹⁹⁶. L'unità del popolo era così costruita stabilendo la priorità del conflitto razziale su quello di classe. Individuabile già nel passaggio appena citato, questo aspetto risulta più chiaro in un proclama emanato il primo aprile 1804 in risposta a un comunicato scritto dai coloni bianchi, i quali rivendicavano la legittimità dell'autorità di Rochambeau e l'unione indissolubile tra colonia e metropoli. Il caso costituì l'occasione per fornire una prima legittimazione dei massacri – che anticipa così il discorso del 28 aprile – e per ribadire l'assoluta preminenza del conflitto tra le razze:

Quant aux français, croirez-vous encore que l'esprit de despotisme ne dirigeait que les grands colons, quand vous voyez les Français de la dernière classe, l'artisan qui, à peine a franchi les bornes de l'indigence, souscrire l'acte qui demande l'avilissement et l'esclavage des hommes qui les nourrissent. Fortifiez-vous, citoyens généraux, dans la haine que vous avez jurée à cette nation féroce¹⁹⁷.

E tuttavia, come si può notare dal passaggio, l'odio e il conflitto tra le razze non sono un fatto naturale ma il frutto dei rapporti economici coloniali. L'allineamento di tutti i bianchi contro i neri nasce solo quando anche il bianco della classe più bassa si affranca dalla condizione d'indigenza traendo vantaggio dal lavoro degli schiavi. L'enfasi sull'apparente naturalità dell'inimicizia tra le razze presente in alcuni proclami deve essere quindi valutata in base alle specificità di quelle fonti, cioè al loro obiettivo mobilitante. Se quindi l'oratoria dei proclami sembra trasmettere una

¹⁹⁶ J.-J. Dessalines, *Proclamation relative au massacre*, cit., p. 28.

¹⁹⁷ J.-J. Dessalines, *Proclamation qui relate un acte des colons, recommandant le général Rochambeau au premier consul*, (Marchand, 1 avril 1804), in *Lois et Actes*, cit., p. 24. Nel comunicato i coloni ribadivano la necessità di mantenere un regime schiavistico e si appellavano così a un nuovo intervento di Napoleone per ristabilire l'autorità di Rochambeau, considerato un «chef éloigné par ses principes et sa moralité, de ces vaines abstraction d'une fausse philosophie, inapplicable dans un pays dont le sol ne peut être fécondé que par des Africains, qu'une discipline sévère doit comprimer» (Ivi, p. 26).

concezione biologica della razza, il testo costituzionale smentisce quest'ipotesi e ne mostra invece il carattere esclusivamente *politico*. L'articolo 13 della Costituzione scioglie infatti il nodo di una contrapposizione apparentemente assoluta tra bianchi e neri stabilendo che quanto indicato nell'art. 12 non riguardava le donne bianche naturalizzate haitiane, i loro figli e nemmeno le comunità di tedeschi e polacchi presenti sull'isola che avevano ottenuto la naturalizzazione dal governo¹⁹⁸. Avendo pieno diritto alla cittadinanza, anche questi soggetti sarebbero stati definiti cittadini «neri» di Haiti. L'articolo 13 chiarisce quindi i due obiettivi principali di questa sezione della Costituzione: sovvertire la razza trasformandola in un concetto politico funzionale all'unità della nazione e impedire la formazione di un nuovo rapporto di dipendenza tra lo Stato di Haiti e i vecchi padroni che avrebbero potuto mantenere la proprietà delle piantagioni. La sconfessione di una possibile interpretazione razzista della Costituzione è presente inoltre nel preambolo, dove emerge in particolare una prospettiva universalistica. I firmatari annunciavano il nuovo ordinamento costituzionale come segue:

En présence de l'Être-Suprême, devant qui les mortels sont égaux; et qui n'a répandu tant d'espèces de créatures différentes sur la surface du globe, qu'aux fins de manifester sa gloire et sa puissance, par la diversité de ses œuvres ; En face de la nature entière dont nous avons été si injustement, et depuis si longtemps, considérés comme les enfants réprouvés¹⁹⁹.

Anzitutto, questo passaggio costituisce forse l'«affermazione più inclusiva sull'uguaglianza umana» espressa nel corso delle rivoluzioni atlantiche²⁰⁰. Se infatti l'universalismo delle rivoluzioni borghesi era in realtà circoscritto dai confini di classe, razza e genere, il preambolo della Costituzione di Haiti esprimeva uno sfondamento della linea del colore. Il concetto di uguaglianza era inoltre definito in negativo. Anziché affermare positivamente la figura dell'Uomo – ovvero l'*Homme* della *Dichiarazione* del 1789 – veniva ricordata l'esclusione dei neri dalla definizione occidentale di umanità, cioè il loro essere considerati dagli europei come creature malriuscite della natura. L'uguaglianza naturale tra gli uomini, intesa qui come la

¹⁹⁸ «L'article précédent ne pourra produire aucun effet, tant à l'égard des femmes blanches qui se sont naturalisées haïtiennes par le Gouvernement, qu'à l'égard des enfans nés ou à naître d'elles. Sont aussi compris dans les dispositions du présent article, les allemands et polonais naturalisés par le Gouvernement», in *Constitution Impériale d'Haïti*, cit., p. 64.

¹⁹⁹ Ivi, p. 63.

²⁰⁰ A. Bogues, *The Dual Haitian Revolution*, cit., p. 224.

comune appartenenza al genere umano, era quindi espressa ricordando la *molteplicità* di forme in cui si dava l'umanità «sulla superficie del globo»²⁰¹.

La Costituzione di Haiti reca così in sé la tensione tra universale e particolare. In primo luogo, l'universalità del genere umano affermata nel preambolo non poteva tradursi in forma politica, che appunto poteva darsi solo nella forma spazialmente limitata dello Stato. Inoltre, la forma costituzionale non occulta la sua *origine parziale* ma anzi la espone direttamente recando in sé la figura del nemico.

5.4. Haiti e le aporie della sovranità popolare

Proponiamo infine di leggere l'impossibilità di tradurre la forma Stato nel contesto di Haiti attraverso il tema della sovranità popolare. Sebbene questa nozione venga richiamata più volte, i proclami e la Costituzione comunicano una sostanziale rimozione del popolo come soggetto titolare della sovranità. Ciò emerge già nel proclama d'indipendenza. Rispetto alla *Dichiarazione d'indipendenza* degli Stati Uniti, la secessione della colonia non è formalmente annunciata da un'assemblea rappresentativa che parla in nome del popolo ma dal discorso di un singolo – il condottiero supremo e padre della patria Dessalines – che si rivolge *al* popolo. L'atto di nomina del generale a governatore a vita avviò, infatti, un processo d'istituzione del nuovo potere sovrano nelle mani del generale che verrà formalizzato con la Costituzione. Nel gennaio del 1804, gli ufficiali giurarono obbedienza a Dessalines riconoscendogli l'autorità per promulgare le leggi necessarie al governo dell'isola e lo *ius ad bellum*, mentre nel maggio del 1805 venne definitivamente costituzionalizzata la figura dell'«imperatore» come «primo magistrato» detentore del potere esecutivo e legislativo, legittimato dall'acclamazione plebiscitaria già ottenuta in qualità di generale in capo alle forze armate e definito il «vendicatore» e «liberatore» del

²⁰¹ Si può notare che la diversità è indicata col termine specie – *espèces* –, che tuttavia non sembra avere la connotazione biologica attuale. Si tratta probabilmente di un'accezione volgare del termine, non ancora affermata all'inizio dell'Ottocento come concetto scientifico definito, che indicherebbe quindi la varietà interna a un'unica specie. Si può però avanzare anche un'altra interpretazione. A differenza della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, si parla qui delle creature che compongono la diversità che Dio ha posto nella «natura», di cui i neri sono stati appunto considerati un «*enfants réprouvés*». In questo caso, il termine specie potrebbe effettivamente indicare la diversità di tutte le creature viventi, secondo un modello che potrebbe essere tanto puramente biblico – vista la formazione europea di alcuni autori della Costituzione – quanto il frutto della commistione tra cattolicesimo e religiosità africana espressa dal vodou. È improbabile che ciò voglia indicare una certa uguaglianza tra uomo e animale. Al contrario, la questione dell'uguaglianza sarebbe quindi intesa come segue: all'interno della molteplicità delle specie viventi, gli umani sono anch'essi diversi tra loro ma uguali di fronte a Dio.

popolo²⁰². Come Louverture, anche Dessalines identifica il destino del paese con la sua persona e riceve poteri sovrani tali per cui diventa un monarca quasi assoluto²⁰³. Il popolo diventa così un fantasma, relegato sullo sfondo di una costituzione strutturata secondo la gerarchia dell'esercito.

In questo senso, la Costituzione di Haiti parrebbe avere delle affinità con la Costituzione dell'Anno XII che istituì l'Impero di Napoleone. Eppure, richiamando nel preambolo il concetto di «volontà generale», il testo sembrava voler riprodurre fedelmente i fondamenti della filosofia politica di Rousseau. I firmatari dichiaravano infatti che «la teneur de la présente Constitution est l'expression libre, spontanée et invariable de nos cœurs et de la *volonté générale* de nos constituan[t]s»²⁰⁴. Essi si presentavano quindi come «legalmente costituiti» dal popolo per essere «organi fedeli» e «interpreti» della sua «volontà»²⁰⁵. Come nel *Contratto sociale*, la volontà generale sembra quindi concepita come irrepresentabile e creatrice d'istituzioni commissarie²⁰⁶. Non è infatti in gioco la logica della rappresentanza posta da Sieyès, né nella forma della «rappresentanza straordinaria», introdotta per legittimare l'Assemblea nazionale e definire i deputati come rappresentanti a mandato libero del potere costituente della nazione, né in quella della «rappresentanza ordinaria» di tipo commissario, che secondo Sieyès avrebbe dovuto regolare il funzionamento del corpo legislativo come potere già costituito ed esecutore della costituzione²⁰⁷. A una prima lettura potrebbe sembrare che gli ufficiali siano stati incaricati dagli haitiani del compito di produrre la costituzione svolgendo quindi una funzione rappresentativa.

²⁰² Secondo l'atto del 1804, Dessalines è «protecteur de la liberté dont jouit le peuple». Egli riceve dai generali, in nome del popolo, il riconoscimento e la garanzia di obbedienza «aux lois émanées de son autorité» e «le droit de faire la paix, la guerre et de nommer son successeur» (cfr. *Acte des généraux de l'armée qui nomme le général en chef Dessalines, Gouverneur général à vie*, in *Lois et Actes*, cit., pp. 11-12). L'articolo 20 della Costituzione recita così che «Le peuple reconnaît pour Empereur et Chef suprême de l'armée, Jacques Dessalines, le vengeur et le libérateur de ses concitoyens»; mentre gli articoli 30, 31, 32, attribuiscono all'imperatore i principali elementi della sovranità: il potere legislativo e l'esecutivo; il diritto di nominare e revocare i ministri, i generali, i consiglieri di Stato, gli amministratori, i giudici, e ogni altra carica pubblica; il potere di battere moneta e controllare le finanze dello Stato, il potere di dichiarare la guerra e fare la pace.

²⁰³ Secondo l'art. 23 la carica è elettiva, anche se non sono fissati i dettagli dell'elezione. Da un lato, l'imperatore ha facoltà di designare un suo successore (art. 26), dall'altro, i generali di divisione e brigata conservano un potere di controllo sulle scelte dell'imperatore in qualità di membri del Consiglio di Stato (art. 29). Si tratta di un organo che verifica la costituzionalità delle azioni dell'imperatore e ha facoltà di destituire ed eleggere un nuovo imperatore se quello designato per la successione non è considerato idoneo o se quello in carica viola la costituzione.

²⁰⁴ *Constitution Impériale d'Haïti*, cit., p. 63.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Milano, Feltrinelli, 2003, L. II, cap. I, L. III, cap. XV, pp. 91-93, 180.

²⁰⁷ E.-J. Sieyès, *Che cosa è il terzo stato*, cit., p. 65.

Ma essi non si qualificano come rappresentanti bensì come «interpreti» della volontà generale, che quindi si presuppone già istituita dal contratto sociale. Il popolo sarebbe quindi presente a sé stesso e la sua sovranità non verrebbe alienata. Gli ufficiali sembrano così collocarsi in linea con la figura rousseauiana del Legislatore, cioè quel soggetto esterno alla comunità politica e dotato di un'intelligenza superiore che si limita a suggerire le leggi senza avere l'autorità per imporle al popolo²⁰⁸. Anche l'istituzione della figura dell'imperatore sarebbe così in linea con il discorso rousseauiano sulla monarchia come forma di governo e non come forma di Stato che, appunto, resta fondata sulla sovranità popolare²⁰⁹. Tuttavia, malgrado questi richiami formali a Rousseau, il processo costituente non passa per mezzo dei consigli di un Legislatore ma tramite la decisione immediata dei generali e l'imperatore possiede tanto il potere legislativo quanto quello esecutivo. In questo senso, il vero soggetto del potere costituente non è il popolo ma i vertici dell'esercito. Infatti, essi tendono a porsi sullo stesso piano del popolo quando sostengono di aver scritto la costituzione «tant en notre nom particulier, qu'en celui du peuple d'Haïti». Di fatto, la volontà *particolare* dei legislatori militari si è imposta sulla volontà generale, che diventa così una volontà che deve essere interpretata ma che non sta in una posizione di totale superiorità verso qualunque altro soggetto. Il rapporto tra la volontà generale e la figura rousseauiana del Legislatore sembra quindi invertito: i legislatori interpretano la volontà generale ma lo fanno operando una decisione unilaterale e irrevocabile. La ricezione dei temi rousseauiani sembrerebbe passare nuovamente attraverso il giacobinismo. E tuttavia, come col governo Louverture, non c'è una sospensione dell'ordinamento costituzionale a favore della dittatura dei commissari del popolo. Al contrario, c'è qui una costituzionalizzazione della dittatura militare già praticata dal governo per decreti attuato da Dessalines. Se quindi sul piano formale la sovranità appartiene al popolo di Haiti, in pratica essa è interamente sussunta dal Generale e la perfetta uguaglianza del popolo nero si rovescia nella rigida gerarchia dell'esercito²¹⁰. L'elemento dell'acclamazione plebiscitaria del capo come criterio di legittimazione è

²⁰⁸ J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., L. II, cap. 7, pp. 111-116.

²⁰⁹ Ivi, L. III, capp. 1, 4, pp. 133-35, 151-52.

²¹⁰ La stessa dimensione spaziale della sovranità, cioè la spazialità dello Stato territoriale, è qui declinata in senso militaristico. La Costituzione organizza infatti il territorio in «sei divisioni militari», ognuna comandata da un generale di divisione. Secondo l'art 15: «L'Empire d'Haïti est un et indivisible. Son territoire est distribué en six divisions militaires». Secondo l'art. 16: «Chaque division militaire sera commandée par un général de division». Art. 17: «Chacuns de ces généraux de division seront indépendans les uns des autres, et correspondront directement avec l'Empereur, ou avec le général en chef nommé par S.M» (*Constitution imperiale d'Haïti*, cit., p. 64).

certamente espressione di una forma pura e immediata di democrazia. Ma anche questo elemento viene sottratto al popolo: il plebiscito è avvenuto una volta per tutte e i futuri imperatori saranno designati dall'imperatore in carica e confermati dagli ufficiali o eletti da quest'ultimi. La costituzione non crea quindi istituzioni commissarie e relega il popolo in una posizione del tutto effimera. Secondo l'art. 29, il popolo avrebbe potuto esercitare la sua potenza solo *su richiesta* del Consiglio di Stato – un organo di controllo sull'operato dell'imperatore composto dai generali di divisione e di brigata – per aiutare i generali a destituire un futuro usurpatore della suprema carica e così «mantenere la libertà»²¹¹. Ecco quindi che se si sposta lo sguardo dalla Costituzione all'atto di nomina del governatore Dessalines a imperatore, ritorna una sovranità rappresentativa: «le plus sûr moyen d'atteindre ce but est de décerner au seul chef capable de *représenter* et de gouverner dignement *la nation*, un titre auguste et sacré, qui concentre en lui les forces de l'Etat»²¹². In questo caso, sembra emergere una concezione della sovranità più lineare con quella di Hobbes che non con quella di Rousseau. Come il sovrano hobbesiano²¹³, Dessalines rappresenta l'unità degli individui e concentra nelle sue mani poteri assoluti.

In conclusione, questi cortocircuiti tra la ricezione del tema rousseauiano della sovranità popolare, le ambiguità tra presenza o assenza della rappresentanza e il ripiegamento sulla dittatura militare come forma costituzionale dimostrano nuovamente l'impossibilità di una trasformazione lineare della colonia di St. Domingue in uno Stato moderno.

²¹¹ «Tout successeur qui s'écartera, ou des dispositions du précédent article [...] sera considéré et déclaré en état de guerre contre la société. En conséquence, les Conseillers d'Etat s'assembleront à l'effet de prononcer sa destitution et de pouvoir à son remplacement [...] et s'il arrivait que ledit successeur voulût s'opposer à l'exécution de cette mesure, autorisée par la loi, les généraux Conseillers d'Etat feront un appel au peuple et à l'armée, qui de suite leur prêteront main-forte et assistance, pour maintenir la Liberté» (*Constitution impériale*, cit., p. 65).

²¹² *Acte qui nomme le Gouverneur général Jean-Jacques Dessalines, empereur d'Haïti*, cit., p. 14.

²¹³ Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., capp. XVII, XVIII, pp. 177-196.

CAPITOLO QUARTO

IL MOVIMENTO ABOLIZIONISTA AFROAMERICANO

In quest'ultimo capitolo discutiamo gli elementi teorici più significativi del movimento abolizionista afroamericano sviluppatosi negli Stati Uniti tra la fine degli anni Venti dell'Ottocento e la guerra civile (1860-1865). Più precisamente, seguiremo una ricostruzione tematica del pensiero politico prodotto dai maggiori esponenti del movimento al fine di rintracciare sia le novità di questa seconda stagione dell'abolizionismo nero sia gli elementi che la uniscono agli sviluppi successivi della tradizione radicale nera. È infatti in questo periodo che si affermano i tratti fondamentali del pensiero afroamericano e della sua critica della modernità che, sebbene in forme mutate, si ripresentano nel corso del Novecento.

Chiariamo nuovamente le principali fonti di questo capitolo. Se nel capitolo precedente ci siamo concentrati sui documenti prodotti dai militari di Haiti, qui torniamo all'autobiografia e alla pamphlettistica di protesta. Con la nascita del movimento esplode il fenomeno delle *slave narratives* e l'autobiografia si afferma come il canone della letteratura afroamericana¹. In particolare, lo schiavo fuggitivo diventa il nuovo protagonista delle *narratives*. La lotta del movimento si gioca oltretutto nel dibattito pubblico. Di conseguenza, le fonti privilegiate sono la stampa afroamericana e i discorsi pronunciati ai comizi politici o nelle chiese nere. Infine, in questo periodo, la cultura musicale afroamericana inizia a essere documentata anche in forma scritta. Si vedrà così come il pensiero politico nero passa anche attraverso le *slave songs*.

¹J. Olney, "I Was Born". *Slave Narratives, Their Status as Autobiography and as Literature*, in C.T. Davis, H.L. Gates, Jr. (eds.), *The Slave's Narrative*, cit., pp. 148-175.

1. Il modello “Haiti” e le specificità dell’abolizionismo afroamericano

«My brethren, let us remember what a dark day it was with our African brethren six year ago, in the French West-Indies. Nothing but the snap of the whip was heard from morning to evening [...] but blessed be God, the scene is changed; [...] Ethiopia being to stretch forth her hand, from a sink of slavery to freedom and equality»². Così, in un discorso pronunciato all’African Masonic Lodge di Boston il 24 giugno 1797, Prince Hall identificava la funzione mitopoietica che Haiti avrebbe esercitato sul movimento abolizionista afroamericano per tutto il secolo successivo. L’onda della rivoluzione nera aveva investito i territori continentali dimostrando la possibilità concreta del rovesciamento della schiavitù da parte degli schiavi stessi e dell’istituzione di un *potere nero*. Gli afroamericani trovarono così in Haiti un modello e una fonte inesauribile d’immaginazione politica. La specificità della nuova stagione abolizionista che ci accingiamo a discutere risiede infatti nella nascita di un *movimento politico organizzato* che, pur essendo legato anche alle associazioni antischiaviste dirette dai bianchi, concepisce il popolo nero come un soggetto politico che deve agire autonomamente per liberarsi dalla schiavitù e dal razzismo.

Non a caso, la narrazione delle gesta dei rivoluzionari haitiani trovò subito ampio spazio nelle colonne del «Freedom’s Journal», il primo periodico afroamericano fondato a New York nel marzo del 1827 da Samuel Cornish (1795-1858) e John B. Russwurm (1799-1851), che può essere considerato come il primo passo verso la nuova stagione dell’abolizionismo nero: «The man who could think it possible that the degraded African slave would take up arms in defence of his birthright – sosteneva un anonimo sul numero del 6 aprile 1827 –, would have been regarded as a madman. But times have changed. We have seen the establishment of an independent nation by men of our own colour»³. Era infatti a partire da un’esigenza di auto-organizzazione che Cornish e Russwurm avevano deciso di fondare il giornale: «We wish to plead our own cause. Too long have others spoken for us», avevano dichiarato nell’editoriale del primo numero, uscito il 16 marzo 1827. In questo senso, Haiti non

² P. Hall, *A Charge* (1797), ora in *Pamphlets of Protest*, cit., p. 47. «Ethiopia being to stretch forth her hand» viene dai Salmi 68:31 («l’Etiopia s’affretterà a tender le mani verso Dio»), che è forse in assoluto il passo biblico più citato nella cultura afroamericana. Cfr. A.D. Callahan, *The Talking Book*, cit., pp. 138-139.

³ *Haytien Revolution*, in «Freedom’s Journal», 6 aprile 1827, ora in M. Jackson, J. Bacon (eds), *African Americans and the Haitian Revolution*, cit., p. 170. Cfr. anche il seguente passaggio: «When we reflect upon the condition of those men who made defiance to the chosen troops of Napoleon, commanded by one of his bravest generals, we are struck with astonishment and admiration» (*Ibidem*).

svolgeva solo una funzione di mobilitazione politica ma forniva anche una traccia per sviluppare una contro-narrazione della storia americana e rispondere così alle «misrepresentations» dei neri diffuse dalla stampa bianca, contro cui intendevano reagire i due giornalisti fondando un periodico che portasse finalmente la voce del loro popolo nel dibattito pubblico statunitense⁴. Per tutto l'Ottocento, Haiti alimenta così negli Stati Uniti un racconto del nero che lo fa protagonista della storia delle Americhe e della sua auto-elevazione politica, morale e intellettuale⁵. I leader della rivoluzione, e specialmente Toussaint Louverture⁶, diventano l'emblema della ribellione al potere bianco e dell'autonomia nera. Essi incarnano immagini di forza, virilità e sacrificio per il proprio popolo che vengono contrapposte alla rappresentazione del nero come individuo naturalmente predisposto al servilismo, opportunisto, intellettualmente inferiore, incapace di autogovernarsi e di assumersi le responsabilità del cittadino libero. Come ci indica, ad esempio, il pantheon di eroi descritto dal leader abolizionista William Wells Brown (c. 1814-1884)⁷, dove Toussaint Louverture primeggia insieme con altre celebri figure della storia afroamericana. Nel racconto di Brown, Louverture diventa il liberatore della razza nera, speculare e opposto a George Washington: se il primo aveva realizzato una

⁴ J. Baron, *Freedom's Journal: The First African-American Newspaper*, Lanham, Lexington Books, 2007, p. 13.

⁵ Cfr. S.C. Fanning, *The Roots of Early Black Nationalism. Northern African Americans' Invocations of Haiti in the Early Nineteenth Century*, e L.M. Alexander, "The Black Republic". *The Influence of the Haitian Revolution on Northern Black Political Consciousness 1816-1862*, in M. Jackson, J. Baron (eds), *African Americans and the Haitian*, cit., pp. 39-45; 57-79.

⁶ Cfr. M.J. Calvin, *American Toussaints. Symbol, Subversion, and the Black Atlantic Tradition in the American Civil War*, in *ivi*, pp. 107-120.

⁷ William Wells Brown nasce intorno al 1814 in una fattoria del Kentucky, nella contea di Montgomery, dalla schiava Elizabeth e da George W. Higgins, un cugino di John Young, il proprietario di Elizabeth. Nel 1825, Young si spostò con i suoi schiavi a St. Louis, nel Missouri, entrato nell'Unione nel 1821 come Stato schiavista. Tra il 1831 e il 1832 William passa un anno al servizio di William Walker, noto mercante di schiavi, accompagnandolo in vari viaggi lungo il Mississippi per comprare schiavi e rivenderli nei mercati di Vicksburg, Natchez e New Orleans. Inizia così un periodo tormentato. La zia e la madre vengono vendute a Isaac Mansfield. William decide di scappare con la madre percorrendo il Mississippi ma sono ricatturati. Mansfield vende così Elizabeth al mercato di New Orleans, mentre Young vende William a Samuel William, un mercante di St. Louis, che lo rivenderà nuovamente a Enoch Price. Nel 1833, William riesce a scappare definitivamente mentre risale il fiume Ohio col padrone, capitano di navi. Ospitato durante la fuga da un certo Wells Brown, decide di adottare quel nome. Si sposa con l'afro-indiana Elizabeth Betsey Schooner e impara a leggere e scrivere. Nel 1843 inizia l'impegno politico incontrando Frederick Douglass alla National Convention of Colored Men a Buffalo. Nel 1847 pubblica la sua autobiografia (*Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave. Written by Himself*, Boston, The Anti-Slavery Office, 1847), che diventa un bestseller, secondo in termini di vendite solo all'autobiografia di Frederick Douglass. Nel corso degli anni Cinquanta si afferma così come uno dei principali leader del movimento svolgendo anche importanti soggiorni in Inghilterra e Francia. Cfr. *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written by Himself* (1847), ora in *Slave Narratives*, ed. by W.L. Andrews, H.L. Gates Jr., New York, Library of America, pp. 267-368; E. Greenspan, *William Wells Brown: An African American Life*, New York, W.W. Norton & Company, 2014.

«libertà universale», il secondo aveva «incorporato la schiavitù» nel suo governo e rimesso «milioni di persone» in «catene»⁸.

Tuttavia, nel movimento afroamericano Haiti opera 'solo' su questo terreno, ossia come immagine della soggettività nera, del suo carattere ribelle e della sua capacità di azione autonoma, e come esempio di abolizione immediata della schiavitù e delle disuguaglianze tra le razze. Legato al contesto storico e culturale statunitense, l'abolizionismo afroamericano prende una strada diversa da quella dei rivoluzionari di Haiti, sia sul piano politico sia su quello teorico-concettuale. La lotta per l'autonomia non si orienta verso la creazione di uno Stato, prodotto dalla guerra e dalla rivoluzione, ma si configura come un'oscillazione costante tra l'*integrazione*, cioè il raggiungimento dell'uguaglianza, e la *separazione*, dove quest'ultima può tradursi anche nell'*emigrazione*. Si vedrà che i confini tra questi due poli sono decisamente sfumati. Le due forme 'pure' dell'integrazione e della separazione conoscono molteplici sovrapposizioni e diversi gradi d'intensità. Esse devono essere intese come due declinazioni di un comune *nazionalismo*, cioè della volontà di realizzare la libertà di un «popolo» che nel corso dell'Ottocento tende a definirsi sempre più come «nazione». Più profondamente, la continua rimodulazione della lotta politica su queste due linee riflette il dilemma della «doppia coscienza»: l'impossibilità di ricomporre definitivamente la scissione del nero, che si articola attraverso una maggiore o minore enfattizzazione della propria *africanità* e che produce quella particolare prospettiva da cui nasce la critica straniante della tradizione radicale nera. Infine, si vedrà che nel movimento afroamericano la *fuga* assume una centralità politica e concettuale inedita rispetto all'abolizionismo precedente. La fuga cessa cioè di essere solo una pratica concreta e diventa anche un concetto politico, un modo specifico di concepire la lotta contro la schiavitù e il razzismo che, più in generale,

⁸ W.W. Brown, *The Black Man, his Antecedents, his Genius, and his Achievements* (1863), ora in Id., *Clotel and Other Writings*, ed. by E. Greenspan, New York, The Library of America, 2014, p. 526. Brown iniziò a diffondere il suo racconto della rivoluzione di Haiti già negli anni Cinquanta, quando era fuggito in Inghilterra per evitare di essere ricatturato dopo l'approvazione della Fugitive Slave Law del 1850. Cfr. W.W. Brown, *St. Domingo: its Revolutions and its Patriots. A Lecture, delivered before the metropolitan Athenaeum, London, May 16, and at St. Thomas' Church, Philadelphia, December 20, 1854*, Boston, Bela Marsh, 15 Franklin Street, 1855. In quell'occasione, Brown organizzò anche l'esposizione di un panorama: una serie di venticinque dipinti commissionati a diversi artisti che rappresentavano scene della schiavitù americana: *A Description of W.W. Brown Panoramic Views of the Scenes in the Life of an American Slave, from His Birth in Slavery to His Death or His Escape to His First Home of Freedom on British Soil*, in C.P. Ripley (ed. by), *The Black Abolitionist Papers*, vol. I: *The British Isles, 1830-1865*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1985, pp. 190-224).

trasmette una concezione della politica come movimento costante di abolizione dei vincoli che si contrappongono all'esercizio della libertà⁹.

2. Soggettività e autonomia

2.1. Contesto storico: crescita della schiavitù e affermazione del razzismo

Nei primi decenni dell'Ottocento la società americana conobbe profonde trasformazioni che determinarono la nascita del nuovo abolizionismo nero. Specialmente dopo la seconda guerra contro la Gran Bretagna (1812-1815), iniziò una fase di rapido sviluppo economico, definita da Charles G. Sellers come la «rivoluzione del mercato», che segnò il passaggio dall'idea della Repubblica agraria immaginata dai Padri fondatori a un capitalismo basato sull'estensione del sistema di piantagione e il commercio internazionale, lo sviluppo della manifattura e della prima industria, la formazione di un mercato interno fortemente dinamico, caratterizzato dalla libera iniziativa e dalla concorrenza tra gli agenti economici e costruito grazie a una maggiore circolazione del denaro, agli investimenti nelle infrastrutture e all'espansione aggressiva della Frontiera oltre i monti Appalachi, segnata dalle guerre contro le nazioni indiane¹⁰. Iniziò così una conquista dello spazio e del tempo. La rivoluzione dei trasporti – con il miglioramento nella navigazione fluviale grazie ai battelli a vapore e con la ferrovia –, e l'introduzione del telegrafo dagli anni Quaranta produssero una velocizzazione delle attività economiche e della comunicazione¹¹. Accelerata soprattutto durante gli anni della presidenza di Andrew Jackson (1829-1837), segnata da una politica economica di *laissez faire* e di liberalizzazione del sistema bancario, la rivoluzione del mercato produsse tanto una maggiore integrazione dell'economia nazionale quanto un aumento delle divisioni interne all'America, che iniziarono a minare il primo tentativo di stabilizzazione dell'Unione ottenuto col Compromesso del Missouri (1820), che aveva vietato la schiavitù nei nuovi territori a Nord del parallelo 36°30'. Si formarono, di fatto, tre grandi aree

⁹ R. Laudani, *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 10-13, 101-107.

¹⁰ C.G. Sellers, *The Market Revolution. Jacksonian America, 1815-1846*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

¹¹ Cfr. A. Testi, *La formazione degli Stati Uniti*, cit., pp. 171-175. Per uno sguardo sulla conquista dello spazio e del tempo da una prospettiva di storia globale cfr. J. Osterhammel, *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 322-391; 715-724.

produttive, con strutture sociali distinte: la regione del Nordest atlantico, segnata dall'ascesa del capitalismo industriale e delle attività finanziarie, da una forte urbanizzazione e dalla formazione della classe operaia salariata; la regione in espansione del Nordovest, caratterizzata dalle fattorie a conduzione familiare e dalla piccola manifattura; e infine il Sud schiavista, a sua volta diviso tra le zone integrate nel commercio atlantico, dove dominava il sistema di piantagione controllato da pochi grandi proprietari – che formavano anche la ristretta élite politica –, le zone interne caratterizzate da un'agricoltura di sussistenza e i territori della frontiera oltre il Mississippi, che rappresentavano un'occasione di estensione enorme per il potere schiavista¹².

Se la prima generazione di militanti abolizionisti aveva visto nella rivoluzione americana la possibilità di una guerra contro la schiavitù, questi mutamenti economici segnarono la fine di quell'illusione. Gli anni che precedono la nascita del movimento afroamericano furono caratterizzati da una crescita esponenziale della popolazione schiava nel Sud¹³, dovuta alla formazione dell'«impero del cotone», a sua volta trainato dallo sviluppo del settore tessile che aveva avviato la rivoluzione industriale inglese e dalla disponibilità di nuove terre all'Ovest, ma anche dalla crescita della produzione dello zucchero in Louisiana¹⁴. Nel 1830, circa l'80% del cotone usato nell'industria britannica era coltivato da schiavi americani, la cui capacità produttiva era aumentata dopo l'invenzione nel 1795 della *cotton gin*, la macchina che permetteva di separare più velocemente la fibra del cotone dal resto della pianta.

¹² A. Testi, *La formazione degli Stati Uniti*, cit., pp. 176-181.

¹³ Nel 1790 gli schiavi erano circa 700'000, nel 1810 erano cresciuti a 1'190'000 e all'alba della guerra civile arrivarono a 4 milioni. Cfr. I. Berlin, *Many Thousand Gone*, cit., p. 370.

¹⁴ Cfr. S. Beckert, *Empire of Cotton: A Global History*, cit., (specialmente cap. V); E.E. Baptist, *The Half Has Never Been Told: Slavery and the Making of American Capitalism*, New York, Basic Books, 2014; H.L. Watson, *Slavery and Development in a Dual Economy: The South and the Market Revolution*, in M. Stokes, S. Conway, *The Market Revolution in America. Social, Political and Religious Expressions, 1800-1880*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1996, pp. 23-41; R.C. Kennedy, *Cotton and Conquest: How the Plantation System Acquired Texas*, Norman, University of Oklahoma Press, 2013. Nel periodo di esplosione della coltivazione del cotone si sviluppa anche il sistema delle piantagioni di zucchero in Louisiana lungo il Mississippi, soprattutto tra New Orleans e Baton Rouge (mentre dopo Baton Rouge e soprattutto all'altezza di Natchez, a causa della diversità del clima, si coltivava il cotone). Cfr. R. Follett, *The Sugar Masters: Planters and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820-1860*, Baton Rouge, Louisiana State UP, 2007. Su questa nuova storiografia che sta rileggendo lo sviluppo industriale e finanziario del capitalismo americano in relazione alla schiavitù e all'esportazione globale di specifici prodotti agricoli cfr. S. Beckert, S. Rockman (eds.), *Slavery's Capitalism. A New History of American Economic Development*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016; R. Follett, S. Beckert, P. Coclains, B. Hahn (eds.), *Plantation Kingdom: The American South and Its Global Commodities*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016; S. Rockman, *What Makes the History of Capitalism Newsworthy?*, in «Journal of the Early Republic», vol. 34, n. 3, 2014, pp. 439-466.

Sebbene la tratta atlantica continuò a operare illegalmente verso gli Stati Uniti, l'aumento degli schiavi non veniva più dall'importazione ma dalla riproduzione naturale. La crescita delle piantagioni e lo sviluppo delle reti di trasporto fluviali produssero un fiorente mercato di schiavi interno¹⁵, sul quale agirono anche gli effetti dell'aumento della circolazione del denaro e del sistema del *free banking* voluto da Jackson, che favorì la crescita delle attività finanziarie e con esse la formazione di bolle speculative. La sempre maggiore integrazione dell'economia del Sud nel sistema creditizio approfondì la mercificazione dello schiavo, il cui valore poteva subire fluttuazioni più imprevedute e rapidi deprezzamenti con effetti devastati sulla sua vita. Come avvenne, ad esempio, dopo il Panico del 1837, la prima grave crisi finanziaria americana maturata dagli investimenti speculativi sulle terre dell'Ovest, che costrinse molti padroni a vendere rapidamente gli schiavi per evitare il fallimento, provocando così un crollo del loro valore di mercato¹⁶.

L'età di Jackson fu segnata però anche da importanti mutamenti politici e culturali. L'antica società coloniale caratterizzata dalla deferenza e dal rispetto verso le gerarchie sociali fu spazzata via da un processo di *democratizzazione*, notoriamente descritto da Tocqueville come il progressivo livellamento delle differenze sociali secondo un principio di uguaglianza fondato sull'estensione del suffragio alla popolazione maschile bianca e su un rigoroso *individualismo*¹⁷. S'impose cioè una concezione dei diritti politici slegata da limiti censitari (realizzata da provvedimenti dei singoli Stati) e una spinta verso l'uguaglianza delle opportunità, secondo cui ogni individuo poteva realizzarsi attraverso il lavoro e la libera competizione nel mercato¹⁸. La nuova centralità dell'individuo non era però legata solo alla sfera economica e politica. La democrazia jacksoniana fu preceduta e accompagnata dal *revival* religioso noto come «Secondo Grande Risveglio» che, oltre a suscitare sentimenti antischiavisti

¹⁵ W. Johnson, *Soul by Soul. Life inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

¹⁶ Come ha sottolineato Edward E. Baptist, con la crisi del 1837 «almost all market actors – planters, cotton merchants, dry-goods merchants, Southern bankers, Northern bankers – now realized that they were both creditors and debtors» (E.E. Baptist, *Toxic Debt, Liar Loans, Collateralized and Securitized Human Beings, and the Panic of 1837*, in M. Zakim, G.J. Kornblith (eds.), *Capitalism Takes Command*, University of Chicago Press, 2012, p. 88). Sui cicli economici del capitalismo americano dei primi decenni dell'Ottocento cfr. J.L. Larson, *The Market Revolution in America. Liberty, Ambition, and the Eclipse of the Common Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

¹⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835-'40), Milano, Rizzoli, 2011, L. II, parte II, capp. I, II, pp. 511-516. Cfr. P. Costa, *Storia della cittadinanza*, cit., vol. II, pp. 254-276; S. Chignola, *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011, cap. III.

¹⁸ E. Foner, *Storia della libertà americana*, cit., pp. 85-86; R.H. Wiebe, *Self-Rule. A Cultural History of American Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1995.

nella comunità bianca del Nord, determinò il clima religioso e intellettuale all'interno del quale si formò una nuova generazione di pastori protestanti neri che ebbero un ruolo di primo piano nel movimento abolizionista¹⁹. L'enfasi sulla conversione personale diffuse così una concezione dell'individuo come agente morale, il cui *self-rule* e *self-improvement* non dovevano riguardare tanto (o non solo) la libera iniziativa economica quanto l'elevazione spirituale e la repulsione del peccato.

Contemporaneamente, si affermò al Sud una nuova cultura proschiavista, nata soprattutto dagli anni Trenta per reagire alla crescita del movimento abolizionista, che univa le vecchie giustificazioni bibliche alle nuove teorie razziali e all'interpretazione della Costituzione, presentando la schiavitù come un'istituzione necessaria alla stabilità della democrazia americana e, in fondo, benevola, perché spingeva i padroni a sviluppare un'attenzione paternalistica verso i propri schiavi²⁰. Anzitutto, secondo la difesa di John C. Calhoun, la possibilità dei liberi di esercitare l'autogoverno presupponeva il lavoro degli schiavi. Ma soprattutto, il rispetto della permanenza della schiavitù nel Sud era stato il cemento del patto costituzionale, concepito come un'associazione tra Stati sovrani, e non già un patto tra individui, dove il rapporto tra Stati e governo federale era una relazione tra «mandanti» e «mandatario». Ogni Stato poteva dunque far valere il principio di «nullificazione», cioè la possibilità di non recepire leggi federali che ne minassero la sovranità interna, senza per questo dover attuare la secessione²¹. Oltre agli argomenti costituzionali di Calhoun, vale la pena ricordare anche le tesi di George Fitzhugh che, in *Cannibals All!* (1857), univa le tesi paternalistiche e razziste a una critica del lavoro libero promosso dal liberalismo e dalle diverse correnti dell'abolizionismo. Recuperando soprattutto Aristotele, Fitzhugh sosteneva che le società umane non si fondavano sulla libertà, concetto ritenuto un'«assurdità» inventata da John Locke, ma su rapporti di dipendenza

¹⁹ B. Hankins, *The Second Great Awakening and the Transcendentalists*, Westpoint, Greenwood Press, 2004.

²⁰ Cfr. D.G. Faust, *Introduction*, in Id. (ed.), *The Ideology of Slavery: Proslavery Thought in the Antebellum South 1830-1860*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1981, pp. 1-19; L.E. Tise, *Proslavery*, cit.

²¹ «non c'è nessuna connessione diretta e immediata fra i singoli cittadini di uno Stato e il Governo Generale. La relazione fra loro avviene tramite lo Stato. L'unione è un'unione di Stati in quanto comunità e non un'unione di individui» (J.C. Calhoun, *Lettera al Governatore Hamilton a proposito dell'interpretazione dello Stato* (1832), ora in *Secessione e libertà*, a c. di C. Margiotta, Torino, La Rosa, 2007, pp. 47-83: 50). Cfr. anche il seguente passaggio del *Discorso sulla questione della schiavitù*: «la sezione del Sud considera che tale relazione [la schiavitù] non possa essere distrutta senza procurare alle due razze le più grandi sciagure e precipitare la sezione nella povertà, nella desolazione, e nella disperazione, cosicché essa si sente tenuta a difenderla, in base ad ogni possibile considerazione di interesse e sicurezza» (Id., *Discorso sulla questione della schiavitù*, tenuto al Senato il 4 marzo 1850, ora in Ivi, pp. 87-108: 92).

naturali²². Il lavoro libero era quindi un'ideologia mistificatrice, funzionale a nascondere forme di sfruttamento più brutali della schiavitù e a liberare i capitalisti da ogni responsabilità verso i lavoratori. Da questo punto di vista, la società del Nord appariva come percorsa da una ricerca spasmodica del guadagno e da un individualismo feroce che distruggeva i rapporti sociali, mentre la piantagione del Sud era presentata come un sistema economico e politico ordinato e giusto, dove i governanti (padroni) si preoccupavano del benessere dei governati (figli, mogli, schiavi)²³. Un'idea di ordine che si manifestò anche nei mutamenti architettonici e paesaggistici delle grandi piantagioni, costruite o ristrutturate nella prima metà dell'Ottocento dalle famiglie più facoltose secondo principi di razionalizzazione dello spazio e armonia geometrica tra le parti, spesso in linea con lo stile neoclassico: la lussuosa *big house*, le abitazioni degli schiavi domestici, le *cabins* degli schiavi da campo furono costruite in modo tale da rappresentare la gerarchia della piantagione ed enfatizzare la superiorità del padrone²⁴.

Al di là da queste idealizzazioni della società sudista, la condizione generale degli afroamericani peggiorò soprattutto a causa della crescita del razzismo giuridico e dell'affermazione di un nuovo razzismo biologico. L'estensione della democrazia era infatti definita da precisi limiti razziali e sessuali. In primo luogo, la società bianca conobbe una divisione sessuale del lavoro sempre più netta e con essa una separazione tra la «sfera pubblica-maschile» e la «sfera privata-femminile». Emerge in questo periodo una nuova «ideologia della domesticità» e della «femminilità», che

²² G. Fitzhugh, *Cannibals All! Or, Slaves Without Masters*, Richmond, Va, A. Morris, 1857, pp. 106-115. Cfr. anche Id., *Sociology for the South, or, The Failure of Free Society*, Richmond, Va, A. Morris, 1854. Disponibili su <http://docsouth.unc.edu/southlit/fitzhughcan/bio.html>.

²³ «We procured in New York a copy of Aristotle's *Politics and Economics*. To our surprise, we found that our theory of the origin of society was identical with his [...]. We saw at once that the true vindication of slavery must be founded on his theory of man's social nature, as opposed to Locke's theory of the Social Contract, on which latter Free Society rests for support [...]; it proves that the profits which capital exacts from labor makes free laborers slaves, without the rights, privileges or advantage of domestic slaves, and capitalists their masters, with all the advantages, and none of the burdens and obligations of the ordinary owners of slaves» (G. Fitzhugh, *Cannibals All!*, cit., pp. xxi-xxii). Ricordiamo che queste difese della schiavitù erano attraversate anche da forti contraddizioni. Da un lato, molti schiavisti del Sud sposano alcuni elementi del liberalismo in campo economico, dall'altro si appoggiano a queste visioni "classiche" di democrazia fondata sulla distinzione netta tra sfera della politica appartenente ai liberi e sfera del lavoro degli schiavi. I sudisti sviluppano cioè un rapporto contraddittorio con la modernità capitalistica che fa esplodere dall'interno i loro argomenti. Cfr. D. F. Ericson, *The Debate over Slavery, Antislavery and Proslavery Liberalism in Antebellum America*, New York, New York University Press, 2000; E. Genovese, *The Slaveholders' Dilemma: Freedom and Progress in Southern Conservative Thought, 1820-1860*, University of South Carolina Press, 1993.

²⁴ Cfr. C. Ellis, R. Ginsburg (eds.), *Cabin, Quarter, Plantation: Architecture and Landscapes of North American Slavery*, New Haven, Yale University Press, 2010; J.M. Vlach, *Back of the Big House: The Architecture of Plantation Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993.

tende a confinare le donne (specialmente le bianche delle classi medie) nello spazio privato della casa, concepito non più come luogo di produzione ma come ambiente degli affetti e della riproduzione della vita che doveva essere protetto dal maschio. Ideologia che, oltretutto, nascondeva la presenza massiccia delle donne operaie nelle industrie tessili del Nord e delle donne schiave nella produzione agricola del Sud. È intorno a questi problemi che, come si vedrà, nascono le varie anime del femminismo americano, strettamente connesse al movimento all'abolizionista²⁵.

Gli afroamericani liberi si videro invece negare i diritti politici e civili da nuovi *black codes*, approvati anche negli Stati del Nord che stavano estendendo il suffragio ai bianchi²⁶, mentre l'inferiorità naturale dei neri iniziò a essere sostenuta attraverso teorie che avevano la pretesa di essere scientificamente fondate, in grado cioè di dimostrare limiti mentali oggettivi delle razze non bianche. Il nero libero fu così concepito sempre di più come un'*anomalia* per la democrazia americana, naturalmente incapace di autodisciplina e autogoverno. Un tema sintetizzato sempre da Tocqueville, che definì la concezione diffusa tra gli americani bianchi a proposito delle due razze escluse dalla nuova democrazia: «mentre il negro è posto al limite estremo della servitù, l'indiano è al limite estremo della libertà [...] l'uno è destinato alla schiavitù dal suo servilismo, l'altro alla morte dal suo orgoglio»²⁷. Da questo punto di vista, non sarebbe mai stato possibile integrare i neri liberi nella cittadinanza, giacché «il ricordo della schiavitù disonora la razza, e la razza perpetua il ricordo della schiavitù»²⁸. Erano proprio considerazioni di questo tipo che animavano l'American Colonization Society (ACS), un'associazione filantropica fondata nel 1816 dal pastore presbiteriano Robert Finley, cui aderirono importanti esponenti politici e padroni di schiavi come Henry Clay e John Randolph, che si proponeva di deportare i neri liberi nei territori adiacenti alla colonia inglese della Sierra Leone –

²⁵ Cfr. R. Baritono, *Introduzione*, in *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, pp. vii-lxxxvii.

²⁶ Cfr. G. Pecchi, *Redemption*, cit., pp. 29-43.

²⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit., L. II, cap. 10, pp. 317-318.

²⁸ Ivi, p. 338. In realtà, Tocqueville si contraddiceva nelle stesse pagine quando sosteneva che: «[la schiavitù] cesserà per opera dello schiavo o per opera del padrone: in entrambi i casi bisogna attendersene grandi pericoli. Se si rifiuta la libertà ai negri del Sud, questi finiranno per impadronirsene violentemente; se la si accorda loro, non tarderanno ad abusarne» (Ivi, p. 358). Ciò collimava appunto col giudizio sul servilismo del nero ma restava una valutazione interna quel dilemma secondo cui, malgrado la schiavitù fosse esecrabile, non si potevano emancipare immediatamente gli schiavi perché incapaci di esercitare la libertà. Lo stesso era stato definito da Jefferson nella celebre lettera a John Holmes, dove aveva sostenuto che: «we have the wolf by the ear, and we can neither hold him, nor safely let him go. justice is in one scale, and self-preservation in the other» (Thomas Jefferson to John Holmes, Monticello, 22 aprile 1820, ora in Id., *The Declaration of Independence*, cit., p. 101).

divenuti nel 1847 la Repubblica di Liberia –, secondo l'idea che solo in Africa essi avrebbero potuto trovare la libertà²⁹. Il razzismo biologico si affermò però solo dagli anni Quaranta, proprio per contrastare l'ascesa del movimento abolizionista. Le giustificazioni bibliche furono poste in secondo piano, a favore di una ripresa delle tesi sulla poligenesi del genere umano. Fu in particolare lo studio del fisico Samuel G. Morton, *Crania Americana* (1839), che intendeva individuare le correlazioni tra la morfologia del cranio e i caratteri delle razze, a esercitare un notevole impatto sulla ricerca etnologica americana. Le teorie di Morton furono divulgate dai suoi allievi Josiah Clark Nott e George Robin Gliddon, che nel 1854 pubblicarono l'influente *Types of Mankind*, in cui si sosteneva la tesi poligenista³⁰. Gli anni Cinquanta videro così la definitiva affermazione del nuovo razzismo, sancita dalla sentenza della Corte Suprema sul caso *Dred Scott v. Sandford* (1857). Secondo le motivazioni della sentenza formulate dal giudice Roger B. Taney:

the legislation and histories of the times, and the language used in the Declaration of Independence, show, that neither the class of persons who had been imported as slaves, nor their descendants, *whether they had become free or not, were then acknowledged as a part of the people, nor intended to be included* in the general words used in that memorable instrument. [...] They had for more than a century before been regarded as beings of an *inferior order*, and altogether unfit to associate with the white race, either in social or political relations; and so far inferior, that they had *no rights which the white man was bound to respect*; and that the negro might justly and lawfully be reduced to slavery for his benefit. He was bought and sold, and treated as an ordinary article of merchandise and traffic, whenever a profit could be made by it. This opinion was at that time fixed and universal in the civilized portion of the white race³¹.

La Corte stabiliva così che il nero non era mai stato e mai sarebbe potuto diventare «parte del popolo» degli Stati Uniti.

²⁹ Cfr. R. Finley, *Thoughts on the Colonization of Free Blacks*, Washington, 1816; E. Burin, *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

³⁰ J.C. Nott, G.R. Gliddon, *Types of Mankind: Or, Ethnological Researches : Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon Their Natural, Geographical, Philological and Biblical History, Illustrated by Selections from the Inedited Papers of Samuel George Morton and by Additional Contributions from L. Agassiz, W. Usher, and H.S. Patterson*, Philadelphia, Lippincott, Grambo & Co., London, Trübner & Co., 1854. Cfr. T.F. Gossett, *Race*, cit., pp. 54-83.

³¹ *The Dred Scott Decision: opinion of Chief Justice Taney*, New York, Van Evrie, Horton & Co. 1860, ora in <https://www.loc.gov/item/17001543/>. Cfr. A. Allen, *Origins of the Dred Scott Case. Jacksonian Jurisprudence and the Supreme Court, 1837-1857*, Athens, The University of Georgia Press, 2006.

2.2. Ribellione e soggettività

Dal punto di vista del pensiero politico, la rinnovata volontà dei neri americani di farsi soggetti autonomi della propria liberazione è espressa soprattutto in due pamphlet del 1829, pubblicati rispettivamente a New York e a Boston: l'*Ethiopian Manifesto* di Robert Alexander Young e il più celebre *Appeal to the Coloured Citizens of the World* di David Walker (c.1796-1830)³². Il primo intento dei due autori era comunicare la necessità dell'unità politica di tutti i neri – liberi e schiavi – in una comune lotta per la libertà. Ciò presupponeva uno scatto di ribellione, un rifiuto definitivo della subordinazione e deferenza verso i bianchi. Possono essere perciò considerati i due manifesti politici che inaugurano la nuova stagione dell'abolizionismo nero. Più precisamente, essi rappresentano l'inizio di quella particolare prospettiva *nazionalista* che caratterizza il pensiero afroamericano³³.

Entrambi i pamphlet presentano lo stile oratorio della geremiade puritana ed erano stati concepiti per essere letti e discussi in pubblico. In particolare, Walker aveva indicato nel testo i passaggi in cui bisognava porre maggiore enfasi durante la lettura in pubblico e invitava «gli uomini, le donne e i bambini di colore» a leggerlo o a trovare «qualcuno che glielo legga», chiarendo così la natura essenzialmente orale della comunicazione afroamericana³⁴. Soprattutto l'*Appello* conobbe infatti un'ampia circolazione, diffuso in particolare negli ambienti marinari delle città portuali affacciate sull'Atlantico, e suscitò l'immediata reazione dei padroni del Sud che si rivolsero alle autorità per chiederne il sequestro³⁵. Infine, l'unità della *nazione* nera

³²R.A. Young, *The Ethiopian Manifesto, Issued in Defense of the Blackman's Rights, in the Scale of Universal Freedom*, New York, February 1829, ora in W.J. Moses (ed. by), *Classical Black Nationalism*, New York, New York University Press, 1996, pp. 60-67. L'appello di Walker esce nel 1829 ma la versione più nota è la terza edizione del 1830: *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, Written in Boston, State of Massachusetts, September 28, 1829*, Boston, Revised and Published by David Walker, 1830, trad. it., *Appello ai cittadini di colore del mondo, ma in particolare ed espressamente a quelli degli Stati Uniti* (1830), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 17-97.

³³S. Stuckey, *The Ideological Origins of Black Nationalism*, Boston, Beacon Press, 1972, pp. 1-7; M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., pp. 205-207.

³⁴D. Walker, *Appello*, cit., p. 17. Cfr. P.P. Hinks, *Introduction*, in *David Walker's Appeal to the Coloured Citizens of the World*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000, pp. xxxviii-xxxix. Sul rapporto di Walker con la cultura orale degli schiavi cfr. anche S. Stuckey, *Slave Culture. Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York, Oxford University Press, 1987, pp. 98-137.

³⁵P.P. Hinks, "To Awaken My Afflicted Brethren": *David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, University of Pennsylvania Press, 1997, pp. 116-172. Walker si attirò così molti nemici. Sebbene morì probabilmente a causa di un'epidemia di tubercolosi che colpì Boston nell'estate del

invocata da Young e Walker è già declinata in una prospettiva che potremmo definire *panafricana* (anche se il termine non era ancora in uso all'epoca). Discuteremo nel prossimo paragrafo le implicazioni concettuali di questa prospettiva emisferica ma vale la pena però indicare fin da subito che entrambi gli autori intendono la nazione nera come l'unione di tutte le popolazioni di colore dello spazio atlantico e, più in generale, del «mondo».

Secondo Young, tutti i discendenti dell'«Ethiopian or African people», in qualunque parte del mondo essi risiedessero («in any nation within which you reside»), dovevano infatti unirsi in un «corpo politico» e rivendicare il loro diritto all'«autogoverno»³⁶. Allo scopo di unire schiavi e liberi, Young definiva l'identità del popolo in base alla *blackness*. Quello che lui chiamava «popolo etiope» era composto da «every son and daughter descending from the *black*»³⁷. In questo senso, l'Africa non era tanto uno spazio geografico con cui stabilire un'identificazione diretta quanto la comune *esperienza* della schiavitù e del razzismo rappresentata dal colore della pelle. Il testo di Young riflette in particolare il clima del fermento religioso del Secondo Risveglio e assume perciò dei toni messianici e quasi esoterici. In primo luogo, l'ingiustizia della schiavitù è un dato «auto-evidente»: Dio aveva impiantato nell'«anima» di ogni uomo la capacità di vedere il giusto e rifiutare il peccato. Young ammonisce quindi i bianchi circa la necessità di operare una conversione istantanea per sfuggire all'imminente punizione divina. In secondo luogo, ispirandosi alla figura di Mosé, Young sosteneva che un «oracolo» gli aveva annunciato l'arrivo prossimo di un «profeta», che sarebbe giunto «to call together the black people as a *nation*» per guidarlo verso la «liberazione» (*deliverance*)³⁸. Esattamente come Mosé, il profeta invocato da Young era un individuo esterno alla comunità. Egli sarebbe arrivato dall'oceano Atlantico, più precisamente dall'isola di Grenada, e sarebbe potuto sembrare «in appearance, a white man», perché figlio di una madre schiava e di un padrone bianco. Quest'immagine del profeta mulatto – che forse era l'autore stesso – estendeva così la prospettiva della lotta politica oltre una rigida identità razziale. Nato nel segno della violenza, il profeta sarebbe venuto per espiare le colpe dell'umanità e

1830 – sua figlia morì pochi giorni prima di lui della stessa malattia – le cause della morte non furono effettivamente accertate ed è anche possibile che fu ucciso.

³⁶ R.A. Young, *The Ethiopian Manifesto*, cit., pp. 61, 66.

³⁷ Ivi, p. 62.

³⁸ Ivi, p. 65. Cfr. R.D.G. Kelley, *Freedom Dreams*, cit., pp. 19-20. Sulla tradizione profetica cfr. anche A. Bogues, *Black Heretics and Black Prophets*, cit.; W. Moses, *Black Messiah and Uncle Toms: Social and Literary Manipulations of a Religious Myth*, University Park, Pennsylvania University Press, 1993.

per annunciare un futuro di «Peace and Liberty to the Ethiopian first, as also all other grades of men»³⁹.

Se il manifesto di Young si limitava a minacciare l'arrivo di un *black messiah*, l'*Appello* era esplicitamente orientato a sollecitare un'insurrezione generale ed è caratterizzato da uno stile più aggressivo e dai toni apocalittici, dove le evocazioni messianiche attingono direttamente dai libri dei profeti Isaia, Geremia ed Ezechiele, e dal libro dell'Esodo. Walker si faceva così interprete delle numerose rivolte e cospirazioni che continuavano ad agitare le piantagioni dell'Atlantico. Solo negli anni Venti si erano verificati numerosi disordini, come il celebre tentativo d'insurrezione guidato nel 1822 da Denmark Vesey a Charleston in South Carolina, la ribellione nella colonia inglese di Demerara nel 1823 e quella del 1825 a Cuba, scatenata nella provincia di Matanzas da circa duecento africani da poco giunti sull'isola, di cui era probabilmente giunta notizia anche negli Stati Uniti, dato che Matanzas aveva da tempo rapporti commerciali con New Orleans, New York, Boston e Charleston⁴⁰. Inoltre, non è da escludere che fosse ancora viva nella memoria di Walker la rivolta di Gabriel del 1800. Infatti, sebbene visse a Boston già dal 1825, dove era diventato un agente del «Freedom Journal» e tra i fondatori della General Colored Association⁴¹, Walker conosceva bene il mondo del Sud. Nato libero a Wilmington, in North Carolina, da madre libera e padre schiavo, nel 1810 si era spostato a Charleston, attratto probabilmente dalle possibilità d'impiego date dalla presenza di un'importante comunità di neri liberi, che lavoravano soprattutto come marinai sul *Cooper River* nei servizi di navigazione che collegavano le piantagioni all'Atlantico⁴². Walker aveva così assistito, e forse anche partecipato, alla cospirazione di Vesey. Inoltre, si era avvicinato al metodismo afroamericano già a Charleston, dove era stata

³⁹ R.A. Young, *The Ethiopian Manifesto*, cit., p. 67.

⁴⁰ Cfr. D.R. Egerton, *He Shall Go Out Free: The Lives of Denmark Vesey*, Madison, Madison House, 1999; D. Robertson, *Denmark Vesey: The Buried History of America's Largest Slave Rebellion and the Man Who Led It*, New York, Knopf, 1999. La ribellione a Demerara-Essequibo (Guyana) fu particolarmente imponente e coinvolse almeno 10'000 schiavi. Cfr. E. Viotti da Costa, *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*, New York, Oxford University Press, 1994. Sulla rivolta a Cuba cfr. invece M. Barcia, *The Great African Slave Revolt of 1825: Cuba and the Fight for Freedom in Matanzas*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2012.

⁴¹ J. Baron, *Freedom's Journal*, cit., pp. 54-58. Sulla GCA cfr. M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., pp. 204-205.

⁴² Sui neri liberi nel Sud schiavista cfr. I. Berlin, *Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*, New York, Pantheon Books, 1974.

fondata una chiesa affiliata all'African Methodist Episcopal Church (AME), la prima chiesa nera indipendente creata da Richard Allen a Filadelfia nel 1816⁴³.

Recuperando polemicamente il lessico della *Dichiarazione d'indipendenza*, Walker strutturò l'*Appello* in un preambolo e quattro articoli – la schiavitù, l'ignoranza, l'uso del cristianesimo per giustificare l'oppressione e il progetto dell'American Colonization Society – che indicavano le principali cause dell'«infelicità» dei neri⁴⁴. Il testo è quindi costruito come un controcanto alla *Dichiarazione*, che prosegue la tradizione afroamericana di appropriazione sovversiva del documento iniziata durante la rivoluzione. E tuttavia, a differenza dei *black founders* come Lemuel Haynes e Prince Hall, che avevano creduto nella possibilità di orientare la rivoluzione verso la causa abolizionista, Walker ricorreva alla *Dichiarazione* per sottolineare la distanza abissale tra quei principi e la realtà della società americana⁴⁵. Non c'era apparentemente più alcuno spazio di mediazione con i bianchi. Guidati solo dall'«avarizia» e dalla «superbia», interessati ad accumulare sempre più «denaro» attraverso «il sangue e le lacrime» degli schiavi, essi erano diventati i «nemici naturali» dei neri. Egli non intendeva però indicare una vera inimicizia naturale. Sebbene segni una distanza a prima vista incolmabile con i bianchi, sostenendo addirittura che non avrebbe dato «neanche una manciata di tabacco» per sposarsi «con una bianca» e diventare così «doppiamente» schiavo, Walker intende piuttosto accusare i bianchi di avere determinato quel rapporto d'inimicizia. Si tratta perciò di una mossa retorica che mira a enfatizzare i toni aggressivi del discorso, come ci conferma un passo in cui dice che «è dall'inizio che ripetiamo che non siamo i nemici naturali di nessuno»⁴⁶.

Adottando un tema già presente nell'oratoria afroamericana, Walker descrive quindi l'oppressione dei neri ricorrendo all'immagine della schiavitù egiziana che, presente in tutto il lessico politico statunitense, qui viene ribaltata contro l'America: le

⁴³ P.P. Hinks, *To Awaken My Afflicted Brethren*, cit., pp. 25-30. Sulla formazione della chiesa nera e la sua importanza nella nascita del movimento cfr. B. Quarles, *Black Abolitionists*, New York, Oxford University Press, 1969, pp. 7-20; C.V.R. George, *Segregated Sabbaths: Richard Allen and the Emergence of Independent Black Church, 1790-1840*, New York, Oxford University Press, 1973.

⁴⁴ Sull'appropriazione sovversiva da parte di Walker, e più in generale di tutta la tradizione afroamericana, del diritto al «perseguimento della felicità» sancito dalla *Dichiarazione* cfr. R. Laudani, *Sdoppiare la felicità. La tradizione radicale nera come teoria critica della modernità*, ora in Id., *Il movimento della politica*, cit., pp. 109-137.

⁴⁵ Per Walker la rivoluzione ha aperto la strada all'estensione della schiavitù: «devo fare osservare ai miei fratelli che in questo paese, alla fine della prima Rivoluzione, quella contro la Gran Bretagna, vi erano solo tredici Stati dell'Unione; ora sono ventiquattro, molti dei quali sono Stati schiavisti» (Ivi, p. 36).

⁴⁶ Ivi, pp. 28, 80.

«sofferenze d'Israele sotto il faraone pagano» erano infatti infinitamente minori se paragonate a quelle dei neri «sotto gli illuminati cristiani d'America»⁴⁷. Al pari di Young, anche Walker riteneva perciò che gli «oppressi, abruttiti e infelici figli dell'Africa», trattati come «bestie» nella «terra repubblicana della libertà», dovevano unirsi in un solo «corpo» politico, allo stesso tempo distinto e interno alla nazione americana⁴⁸. Condannando così ogni prospettiva d'inclusione passiva nella cittadinanza e, soprattutto, la proposta dell'espatrio in Africa dell'American Colonization Society, Walker riteneva che il popolo nero poteva rendere effettivo il proprio «diritto naturale» alla «vita alla libertà e al perseguimento della felicità» solo tramite una lotta di liberazione condotta sull'esempio della rivoluzione di Haiti, «gloria dei neri e terrore dei tiranni»⁴⁹. Da questo punto di vista, i neri non dovevano conquistare dei diritti di cittadinanza ma *riappropriarsi* di ciò che gli era stato «rubato» durante «centinaia di anni» d'oppressione. Essi dovevano perciò ribellarsi al potere bianco per ottenere la propria autonomia nella «terra in cui sono nati» e «che gli spetta di diritto»⁵⁰. Invertendo così il mito americano della conquista della *wilderness*, secondo cui era stata l'intraprendenza dei bianchi ad aver fatto prosperare il paese, Walker sosteneva che «l'America è il nostro paese più dei bianchi; noi l'abbiamo arricchita con il nostro sangue e con le nostre lacrime»⁵¹. Questa mossa aveva lo scopo immediato di attaccare il progetto dell'ACS, un piano concepito da «una banda di schiavisti» con l'unico fine di «separare la gente di colore libera dagli schiavi»⁵². Ma indicava più profondamente l'insuperabile appartenenza dei neri all'America. Un aspetto ribadito pochi anni dopo da Maria W. Stewart, tra le prime donne nere a cui fu permesso di parlare pubblicamente nelle riunioni abolizioniste, in un discorso pronunciato all'African Masonic Hall di Boston il 27 febbraio del 1833. In quell'occasione, la Stewart ricordava che i «bianchi ostili» avevano «cacciato il nativo americano dalla sua amata casa» e «rubato i nostri padri dalla loro pacifica e calma dimora». Ora che gli africani avevano «arricchito i loro campi e riempito i loro forzieri», i bianchi decidevano di riportarli in quella che era oramai una «terra

⁴⁷ Ivi, p. 28. Cfr. E.S. Glaude, Jr., *Exodus!*, cit., pp. 19-43.

⁴⁸ Ivi, pp. 20, 91.

⁴⁹ Ivi, p. 40.

⁵⁰ Ivi, p. 86.

⁵¹ Ivi, p. 84.

⁵² Ivi, p. 71.

straniera». Piuttosto che subire una simile offesa, Stewart dichiarava che «prima di andare, la baionetta dovrà attraversare il mio corpo»⁵³.

Il popolo nero diventa così nel discorso di Walker l'unico soggetto in grado d'inverare la promessa incompiuta di libertà e uguaglianza contenuta nella *Dichiarazione*. In questo senso, l'invocazione ad Haiti non era finalizzata a creare uno Stato separato ma serviva piuttosto a «risvegliare» l'attivismo politico dei neri per conquistare una posizione di *potere* all'interno degli Stati Uniti e realizzare così una società più giusta. La ribellione doveva essere quindi collettiva e individuale. In primo luogo, la struttura razziale della società americana bloccava ogni tentativo di elevazione individuale. Walker si scaglia infatti contro il nascente discorso sul mercato come luogo di competizione e contrattazione tra uguali: «può forse un uomo di colore comprare un pezzo di terra e mantenerlo pacificamente? Non ci sarà sempre un bianco che cercherà di prenderglielo, anche se si tratta di una pozza di fango?»⁵⁴. Per questo motivo, la ribellione doveva trasformarsi in un'opposizione *organizzata* alla schiavitù e al razzismo, come Walker aveva chiarito in un discorso pronunciato a Boston nel 1828 a una riunione della General Colored Association:

The primary object of this institution, is, *to unite the colored population*, so far, through the United States of America [...]: forming societies, opening, extending, and keeping up correspondences, and not withholding any thing which may have the least tendency to meliorate our miserable condition. [...] Now, that *we are disunited*, is a fact, that no one of common sense will deny; and, that the cause of which, is a powerful auxiliary in keeping us from rising to the scale of reasonable and thinking beings⁵⁵.

In linea col metodismo afroamericano, Walker descrive però la ribellione anche come una presa di coscienza individuale, un atto di *conversione* quasi spirituale che si dà attraverso il *rifiuto* definitivo della «servile sottomissione», che i bianchi erano riusciti a ottenere escludendo sistematicamente i neri dall'educazione e predicando loro un falso cristianesimo che faceva dell'obbedienza al padrone il volere di Dio⁵⁶. Per la prima volta, viene posto esplicitamente il problema dell'interiorizzazione del sentimento d'inferiorità. Infatti, per Walker, i neri si sentono ripetere continuamente «la storia che sono inferiori e di razza diversa, fino a che questi *finiscono per*

⁵³ M.W. Stewart, *An Address Delivered at the African Masonic Hall*, in «The Liberator», 2 marzo 1833, trad. it., *Dei diritti e della libertà degli africani*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 107-108.

⁵⁴ D. Walker, *Appello*, cit., p. 28.

⁵⁵ D. Walker, *Address, Delivered before the General Colored Association at Boston*, in «Freedom Journal», 19 dicembre 1828, ora in *David Walker's Appeal*, cit., pp. 85-86.

⁵⁶ Ivi, pp. 51-62. Sull'elemento della conversione, che è allo stesso tempo un'adesione interiore al vero cristianesimo (cioè per Walker il metodismo) e un gesto finalizzato all'azione politica cfr. E.S. Glaude, Jr., *Exodus!*, cit., pp. 40-41.

crederci»⁵⁷. Era quindi necessario che le «accuse del signor Jefferson» venissero confutare «direttamente dai neri»⁵⁸. Il gesto di ribellione ha perciò anche una funzione dimostrativa, serve cioè a imporre la propria appartenenza al genere umano rifiutando l'«abbruttimento», l'«ignoranza» e l'«apatia» imposte dai bianchi⁵⁹.

Le esortazioni di Young e Walker trovarono un'immediata conferma con la rivolta di Nathaniel Turner, iniziata la notte del 21 agosto 1831 nella contea di Southampton in Virginia, seguita dopo pochi mesi dalla cosiddetta *Baptist War* (25 dicembre 1831-gennaio 1832) in Giamaica, un'imponente insurrezione che mobilitò almeno 30'000 schiavi, favorita dalla presenza dei missionari battisti inglesi, che influì anche sulla decisione della Gran Bretagna di abolire la schiavitù nel 1833⁶⁰. Nelle *Confessioni* rilasciate dal carcere e trascritte da Thomas R. Gray, Turner si descriveva infatti come un «profeta» chiamato da Dio per compiere «the work of death» e vendicare così gli schiavi: «I had a vision and I saw white spirits and black spirits engaged in battle [...] on the appearance of the sign, I should arise and slay my enemies with their own weapons»⁶¹. La rivolta scatenò un'imponente reazione, dai linciaggi all'approvazione di nuove norme che restrinsero ancora di più gli spazi di libertà dei neri. In particolare, diversi Stati del Sud fecero divieto d'insegnare a leggere e a scrivere a tutte le persone di colore, libere o schiave, e limitarono l'ingresso di neri liberi nello Stato. Un aspetto che conferma le osservazioni di Walker circa l'importanza del riconoscimento della superiorità del padrone per il mantenimento del potere, che si giocava specialmente sulla questione dell'educazione. Infatti, paradossalmente, alcuni padroni protestarono contro l'introduzione di simili norme in South Carolina proprio perché insegnare a leggere la Bibbia ai propri schiavi era ritenuto uno strumento utile per il mantenimento dell'obbedienza, senza il quale «every Nat Turner» avrebbe potuto riunire «a gangs of cowardly Africans with a Bible in their hands»⁶².

⁵⁷ D. Walker, *Appello*, cit., p. 38.

⁵⁸ Ivi, p. 34. Su Jefferson e il razzismo vedi *infra*, p. 112.

⁵⁹ D. Walker, *Appello*, cit., pp. 24-25, 35-36.

⁶⁰ M. Craton, *Testing the Chains*, cit., pp. 291-322. Sull'impatto della ribellione nella decisione inglese dell'abolizione cfr. R. Blackburn, *The American Crucible*, cit., pp. 279-283.

⁶¹ *The Confessions of Nat Turner, the Leader of the Late Insurrections in Southampton, VA., As fully and voluntarily made to Thomas R. Gray [...]*, Baltimore, pub. by T.R. Gray, 1831, ora in *Slave Narratives*, cit., pp. 243-266: 256. Cfr. S.B. Oates, *The Fires Of Jubilee: Nat Turner's Fierce Rebellion* (1975), New York, HarperPerennial, 1990.

⁶² *David Hemphill et al. to South Carolina Legislature* (1835), ora in *The Southern Debate over Slavery*, Vol. I: *Petitions to Southern Legislature, 1778-1864*, ed. by L. Schweninger, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2001, p. 154.

Al di là da tali eventi storici, la centralità della ribellione (individuale e collettiva) nella definizione della soggettività nera diventa un tratto caratteristico di tutto l'abolizionismo afroamericano che ha trovato la sua più efficace elaborazione teorica nelle pagine della seconda autobiografia di Frederick Douglass, *My Bondage and my Freedom* (1855), dedicate allo scontro con Edward Covey. Nato schiavo nel 1818 in una piantagione della contea di Talbot, in Maryland, dalla schiava Harriet Bailey e da padre ignoto (probabilmente il padrone della madre)⁶³, Douglass fuggì verso il Nord nel 1838, trovando rifugio a New York e in seguito a New Bedford. All'inizio degli anni Quaranta si avvicinò al movimento abolizionista diventando noto soprattutto dopo la pubblicazione della *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* (1845)⁶⁴. All'altezza della sua seconda autobiografia, si era già affermato come il principale leader dell'abolizionismo nero. L'episodio narrato risale al 1834, quando il padrone Thomas Auld affittò Douglass a Covey, noto per essere un *negro breaker*, i sorveglianti delle piantagioni incaricati di piegare gli schiavi più indisciplinati a colpi di frustate e ritmi di lavoro massacrante. Negli anni precedenti, Douglass aveva infatti vissuto fuori dalla piantagione, a Baltimora, lavorando per Hugh e Sophia Auld. Lì aveva avuto modo di approfittare della maggiore libertà concessa agli schiavi nei contesti urbani e aveva imparato a leggere e a scrivere, sviluppando così una certa autonomia e capendo che il «potere dell'uomo bianco di perpetuare la schiavitù dell'uomo nero» si reggeva sul mantenimento di quest'ultimo nell'«ignoranza»⁶⁵. Secondo Douglass, la «sottomissione volontaria» non si otteneva però solo tramite privazioni ma anche concedendo rari momenti di svago, solitamente a Natale e per la

⁶³ L'assenza del padre è sfruttata da Douglass per definire la schiavitù come l'inversione di tutte le forme elementari dell'associazione umana, e in primo luogo della famiglia. Nel regime della piantagione non esistono madri e padri naturali, ma un solo padre-padrone: «Slavery has no use for either fathers or families, and its laws do not recognize their existence in the social arrangements of the plantation. [...] The order of civilization is reversed here. The name of the child is not expected to be that of its father [...] My father was a white man, or nearly white. It was sometimes whispered that my master was my father» (F. Douglass, *My Bondage*, cit., pp. 51-52).

⁶⁴ *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, written by himself*, Boston, pub. by the Anti-Slavery Office, 1845; trad. it., Id., *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso*, a c. di A. Portelli, B. Maffi, Roma, Manifestolibri, 1992. La terza autobiografia viene pubblicata invece col titolo *Life and Times of Frederick Douglass*, Boston, 1881, 1892; trad. it. parziale in *Autobiografia di uno schiavo* (1892), Roma, Savelli, 1978. Le tre biografie nell'edizione inglese sono ora riunite in F. Douglass, *Autobiographies*, ed. by H.L. Gates Jr., New York, Library of America, 1996. Sui diversi adattamenti dell'autobiografia in rapporto alla situazione politica cfr. R. Levine, *The Lives of Frederick Douglass*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2016. Sulla vita di Douglass cfr. le seguenti biografie: N.I. Huggins, O. Handlin, *Slave and Citizen: The Life of Frederick Douglass*, Boston, Library of American Biography, 1980; W.S. McFeely, *Frederick Douglass*, New York, Norton, 1991; L.D. Barnes, *Frederick Douglass. Reformer and Statesman*, New York, Routledge, 2013.

⁶⁵ F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., pp. 146-147.

festa del 4 di Luglio, pensati dai padroni come valvole di sfogo per attenuare le potenziali ribellioni. Il lavoro autonomo era categoricamente vietato e veniva favorito il consumo di alcol, dimostrando così che i neri non erano capaci di auto-disciplinarsi e di vivere in libertà:

I believe these holidays to be among the most effective means, in the hands of the slaveholders, of *keeping down the spirit of insurrection*. To enslave men, successfully and safely, it is necessary to have their minds occupied with thoughts and aspirations short of the liberty of which they are deprived. [...] The slave's happiness is not the end sought, but, rather, the master's safety. [...] When a slave is drunk, the slaveholder has no fear that he will plan an insurrection; no fear that he will escape to the north. It is the sober, *thinking* slave who is dangerous, and needs the vigilance of his master, to keep him slave⁶⁶.

Tornato nella piantagione, Douglass cercò quindi di organizzare una scuola domenicale per gli schiavi, suscitando l'ira del padrone che lo assegnò a Covey per spezzarne lo spirito ribelle ed evitare così che egli diventasse «another Nat Turner»⁶⁷. Un giorno, dopo innumerevoli soprusi, Douglass decise di respingere la violenza subita aggredendo il suo aguzzino: «Are you going to resist, you scoundrel? – chiese Covey sorpreso dalla reazione – Yes sir – rispose Douglass». Inizia così il racconto di un lungo combattimento. Covey cerca invano l'aiuto degli altri schiavi che, però, osservano la lotta senza intervenire. La disobbedienza di Douglass diventa subito contagiosa: «We were all in open rebellion, that morning»⁶⁸.

Sebbene fuggì verso il Nord solo otto anni dopo lo scontro con Covey, la decisione di reagire con la *forza* alla *violenza* segna il passaggio di Douglass dalla condizione di schiavo a quella di uomo libero: «*I was not afraid to die*. This spirit made me a freeman in *fact*, while I remained a slave in *form*. When a slave cannot be flogged he is more than half free»⁶⁹. Superando la paura della morte, egli annienta il presupposto su cui si reggeva il potere del padrone. Il terrore della violenza, che Douglass pone all'inizio dell'autobiografia attraverso l'immagine della fustigazione di zia Esther come l'evento traumatico che lo introduce al mondo della schiavitù, cessa di incutergli timore⁷⁰. Attraverso la lotta, egli accetta il rischio della morte e non

⁶⁶ Ivi, pp. 253-256. Questo giudizio negativo sulla sregolatezza degli schiavi impedisce a Douglass di vedere che anche dietro questi comportamenti poteva celarsi un fenomeno di resistenza. Abbandonarsi all'alcool era spesso un comportamento autolesionista che mirava, anche inconsciamente, a danneggiare il proprio corpo e quindi la proprietà del padrone.

⁶⁷ Ivi, p. 200.

⁶⁸ Ivi, p. 245.

⁶⁹ Ivi, p. 247.

⁷⁰ Ivi, pp. 85-88. Specialmente nella prima autobiografia, la fustigazione di Esther segna la scoperta della realtà della schiavitù: «cominciò a levare il pesante scudiscio, e presto il rosso e caldo sangue (fra

riconosce più la superiorità del padrone⁷¹. Quella decisione pone le due figure antagoniste sullo stesso piano, riportandole in una condizione d'uguaglianza naturale antecedente l'imposizione della «legge» che faceva di Douglass una «proprietà»: «we stood as equals before the law»⁷². Il ricorso alla forza spezza quindi l'asimmetria di potere tra schiavo e padrone e riapre il conflitto da cui aveva avuto origine la sottomissione. Si tratta però di una violenza orientata solo all'*autodifesa*. Douglass non intende uccidere Covey. La resistenza è un gesto di rifiuto della violenza del padrone e di affermazione della propria *umanità*: «a man without force is without the essential dignity of humanity». Perciò, sebbene lo schiavo debba imporre la sua soggettività attraverso il conflitto, la violenza non assume necessariamente la forma di una guerra contro l'oppressore ma è piuttosto una contro-violenza, l'unico strumento possibile per *respingere* il tentativo del padrone di impossessarsi della vita e della libertà di un altro individuo, di trasformarlo cioè in un corpo appropriabile⁷³. Il grado della contro-violenza esercitata dallo schiavo è quindi proporzionale alla violenza usata dal padrone per sottometterlo alla sua volontà.

Douglass compie così una vera e propria metamorfosi. Da oggetto di proprietà, egli si fa soggetto e acquista coscienza di sé: «I was *nothing* before; I was A MAN NOW»⁷⁴. Quest'imposizione della propria appartenenza al genere umano fu ribadita da Douglass in una lettera aperta al padrone Thomas Auld, pubblicata nel 1848 su «The Liberator»: «I am myself; you are yourself; we are two distinct persons, equal

urla strazianti di lei e orribili bestemmie di lui) gocciolò al suolo. A quella vita io fui talmente spaventato e inorridito, che mi nascosi in uno stanzino [...]. Mi aspettavo che subito dopo venisse il mio turno. Era tutto così nuovo per me! Non avevo mai visto una cosa simile, prima di allora. Ero vissuto con la mia nonna ai margini della piantagione, dove l'avevano messa a allevare i figli delle donne più giovani» (F. Douglass, *Narrazione della vita di Frederick Douglass*, cit., p. 49).

⁷¹ L'importanza che Douglass conferisce al superamento della paura della morte ha spinto Paul Gilroy a interpretare questi passi come un capovolgimento della dialettica servo-signore hegeliana, secondo cui la «metanarrativa del potere di Hegel» è ribaltata in una «metanarrativa dell'emancipazione». Infatti, se in Hegel il servo riconosce il signore per avere salva la vita e trova in seguito la sua autonomia attraverso il lavoro, qui lo schiavo preferisce la morte alla vita in schiavitù e impone la sua libertà attraverso la lotta. Douglass avrebbe così operato una critica indiretta a Hegel – che per altro non identificava la figura del servo e del signore in soggetti concreti ma in forme dell'autocoscienza – che presenta delle affinità con quanto fatto da Fanon circa un secolo dopo. Il quel caso, però, il rimando a Hegel era diretto. Gilroy ha avanzato la possibilità che Ottilie Assing (1819-1884), una tedesca emigrata negli Stati Uniti, divenuta amica intima di Douglass e curatrice di un'edizione in tedesco dell'autobiografia, gli avesse letto e tradotto i passi della *Fenomenologia dello Spirito* dedicati alla dialettica servo-signore. Tuttavia, Assing conobbe Douglass nel 1856 e quindi dopo la pubblicazione delle prime due autobiografie. Vedi: P. Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., pp. 130-150.

⁷² F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., p. 242.

⁷³ «I was strictly on the *defensive*, preventing him from injuring me, rather than trying to injure him» (*Ibidem*).

⁷⁴ F. Douglass, *My Bondage my Freedom*, cit., p. 246.

persons. What you are, I am. You are a man, and so am I»⁷⁵. Con queste parole, apparentemente banali ma allo stesso tempo sovversive, Douglass esprimeva il rifiuto della disumanizzazione e mercificazione subita negli anni precedenti. Egli non era più un'estensione del padrone ma un individuo autonomo. Questa trasformazione del sé passa anche attraverso la scelta di un nuovo nome, che evidenzia l'abbandono di ogni legame col passato da schiavo simboleggiato dal cognome ereditato dal padrone. Durante i primi mesi di vita come fuggitivo a New Bedford, egli decise di cambiare il nome da Frederick August Washington Bailey a Frederick Douglass, adottando il cognome di un personaggio del poema *The Lady of the Lake* (1810) di Walter Scott⁷⁶.

Questi temi collocano in parte il discorso di Douglass sulla scia del mito americano del *self-made man*, inaugurato sul piano intellettuale dall'*Autobiography* (1793) di Benjamin Franklin. Attraverso le autobiografie, Douglass costruisce infatti una storia di ascesa personale funzionale a rappresentarsi come leader esemplare e modello di successo per tutti gli uomini neri. Sfruttò anche la nuova tecnologia della fotografia per diffondere la sua immagine di leader, tanto da essere l'americano più fotografato del XIX secolo⁷⁷. E tuttavia, la capacità di «farsi da sé» si dà principalmente attraverso una lotta di liberazione condotta in nome del popolo nero che va quindi oltre l'autorealizzazione individualistica. Nel celebre discorso intitolato proprio *Self-Made Men*, pronunciato per la prima volta nel 1859 e ripetuto in diverse occasioni nei decenni successivi, Douglass attenuava la dimensione apparentemente individualistica del suo racconto autobiografico sostenendo che «properly speaking, there are in the world no such men as self-made men. That term implies an individual independence of the past and present which can never exist [...]. I believe in individuality, but individuals are, to the mass, like waves to the ocean»⁷⁸. L'individuo si pone così secondo Douglass in un rapporto di «interdipendenza» con gli altri e la lotta non è il

⁷⁵To Thomas Auld, in «The Liberator», 22 settembre 1848, ora in *Frederick Douglass. Selected Speeches and Writings*, ed. by P.S. Foner, NY, Lawrence Hill, 1999, p. 113.

⁷⁶«Da Baltimora ero partito col cognome Stanley; giunto a New York l'avevo nuovamente cambiato in Johnson, credendo che ormai fosse l'ultima *metamorfosi*. Ma a New Bedford scoprii che c'era ancora bisogno di un'altra perché i Johnson erano tanti [...]. Mr. Johnson, che aveva appena finito di leggere *Lady of the Lake*, propose immediatamente Douglass» (F. Douglass, *Narrazione*, cit., p. 129). Il personaggio del poema è James Douglas, conte di Bothwell, che entra in conflitto con re Giacomo e viene esiliato dalla Scozia.

⁷⁷J. Stauffer, Z. Trodd, C.-M., Bernier (eds.), *Picturing Frederick Douglass: An Illustrated Biography of the Nineteenth Century's Most Photographed American*, New York, Liveright, 2015; H.L. Gates Jr., *Frederick Douglass's Camera Obscura: Representing the Antislave "Clothed and in Their Own Form"*, in «Critical Inquiry», vol. 42, n. 1, 2015, pp. 31-60.

⁷⁸F. Douglass, *Self-Made Men* (1872), in *The Frederick Douglass Papers*, ed. by J. Blassingame, J. McKivigan, vol. IV, *Series One: Speeches, Debates, and Interviews, 1864-'80*, New Haven and London, Yale University Press, pp. 545-575.

veicolo per la sola realizzazione del singolo ma motore della storia: «Senza lotta, non c'è progresso», aveva sostenuto in un discorso pronunciato il 3 agosto 1857 in occasione delle celebrazioni per l'anniversario dell'abolizione della schiavitù nelle Indie Occidentali britanniche. Un'analoga «riforma» della società americana poteva così avvenire solo attraverso una lotta collettiva e costante, che poteva essere «morale o fisica», oppure «morale e fisica», ma che doveva essere anzitutto «una lotta», giacché «il potere non concede mai nulla senza un'insistita richiesta»⁷⁹.

2.3. Organizzazione e autonomia

Dal 1830 l'abolizionismo nero iniziò quindi a dotarsi di una prima struttura organizzativa attraverso il movimento delle *black conventions*, assemblee pubbliche che riunivano delegati di singole comunità sia per discutere e organizzare l'opposizione politica alla discriminazione e alla schiavitù su scala nazionale sia per dotare i liberi di colore degli strumenti necessari alla propria «elevazione» economica, sociale, culturale e morale promuovendo le imprese dei neri, acquistando terreni per avviare colonie agricole, favorendo la diffusione delle chiese afroamericane, fondando scuole, giornali e strutture di mutuo soccorso⁸⁰. La prima *convention* organizzata nel settembre del 1830 a Filadelfia fissò l'obiettivo fondamentale che avrebbe caratterizzato le assemblee successive. I delegati erano risolti «to take our lives in our hands [...] pursue all legal means for the speedily elevation of ourselves and brethren to the scale and standing of men [...] by encouraging agriculture and mechanical arts»⁸¹. All'attività delle *black conventions* si affiancò in breve quella dei

⁷⁹ F. Douglass, *Two Speeches by Frederick Douglass; one on West India Emancipation, delivered at Canandaigua, Aug. 4th, and the other on the Dred Scott Decision, delivered in New York, on the occasion of the anniversary of the African Abolition Society, May, 1857*, Rochester, Dewey, 1857, trad. it., Id., *L'emancipazione dell'India Occidentale*, in *La libertà a ogni costo*, cit., p. 256.

⁸⁰ Sull'organizzazione delle *conventions* cfr. H.H. Bell, *A Survey of the Negro Convention Movement 1830-1861*, New York, Arno Press, 1969; J. Ernest, *A Nation Within a Nation. Organizing African-American Communities Before the Civil War*, Chicago, Ivan R. Dee, 2011. Per una storia più generale dell'attivismo politico dei neri liberi del Nord cfr. invece: B. Quarles, *Black Abolitionists* cit.; J.H. Pease, W.H. Pease, *They Who Would Be Free: Blacks' Search for Freedom, 1830-1861*, New York, Atheneum, 1975; J. Oliver, L.E. Horton, *In Hope of Liberty: Culture, Community, and Protest Among Northern Free Blacks, 1700-1860*, New York, 1997; P. Rael, *Black Identity and Black Protest in the Antebellum North*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2002; S. Kantrowitz, *More than Freedom: Fighting for Black Citizenship in a White Republic, 1829-1889*, New York, Penguin, 2012; M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit. (parte II).

⁸¹ *Constitution of the American Society of Free Persons of Colour, for improving their condition in the United States; for purchasing lands; and for the establishment of a settlement in upper Canada, also, The Proceedings of the Convention with their Address to Free Persons of Colour in the United States, Philadelphia, 22-24 September 1830*, Philadelphia, print. by J.W. Allen, 1831, pp. 10-11. Gran parte

Committee of Vigilance, gruppi interrazziali nati per contrastare il fenomeno dei rapimenti dei liberi e proteggere gli schiavi che fuggivano nelle città del Nord, che costituirono il nucleo da cui sarebbe nata l'Underground Railroad⁸². Il primo Comitato di Vigilanza fu fondato a New York nel 1835 dal nero libero David Ruggles insieme ad altri abolizionisti bianchi e neri, e si proponeva di organizzare l'autodifesa della comunità afroamericana della città garantendo il supporto legale necessario a chi veniva arrestato per essere ridotto in schiavitù⁸³. Sotto il profilo politico, Ruggles denunciava la penetrazione del potere schiavista nel Nord 'libero', facendo del problema della schiavitù una questione nazionale. La crescente attività dei *kidnappers* e *slave catchers* aveva prodotto una situazione in cui «any colored person within this State is liable to be arrested as a fugitive from slavery and put upon his defence to prove his freedom». Dal suo punto di vista, New York si stava così trasformando in «a Slave port»⁸⁴.

La militanza politica degli abolizionisti neri produsse una radicalizzazione delle associazioni antischiaviste bianche del Nord, specialmente a partire dalle critiche feroci che i neri rivolsero all'American Colonization Society, inizialmente sostenuta da esponenti di rilievo dell'antischiavismo bianco come William Lloyd Garrison, ma anche da alcuni attivisti neri che smisero di credere nella possibilità di ottenere i diritti di cittadinanza, come John B. Russwurm⁸⁵. Come si è visto in merito all'*Appello* di Walker, il piano di colonizzazione fu infatti il principale bersaglio polemico della pamphlettistica afroamericana tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, e uno

degli atti delle assemblee sono stati raccolti in *Minutes of the Proceedings of the National Negro Conventions, 1830-1864*, ed. by H.H. Bell, New York, Arno Press, 1969. Ora digitalizzati su <http://coloredconventions.org>.

⁸² E. Foner, *Gateway to Freedom. The Hidden History of the Underground Railroad*, New York, W.W. Norton&Company, 2015, pp. 63-90. Il gruppo originario fu fondato da Ruggles, William Johnston (mercante nato in Inghilterra), George R. Baker (imprenditore bianco), James W. Higgins (droghiere nero) e Robert Brown (avvocato bianco). Al comitato di New York si unì in breve quello di Philadelphia, fondato da Robert Purvis e James Forten, e in seguito quello di Albany.

⁸³ «1. To protect unoffending, defenceless, and endangered persons of color, by securing their rights as far as practicable. 2. By obtaining for them when arrested, under the pretext of being *fugitive slaves*, such protection as the law will afford».

⁸⁴ D. Ruggles, *New York Committee of Vigilance for the Year of 1837, together with Important Facts Relative to Their Proceedings*, in *Pamphlets of Protest*, cit., pp. 144-155. Sul tema del rapimento cfr. C. Wilson, *Freedom at Risk: The Kidnapping of Free Blacks in America, 1780-1865*, Lexington, Ky., 1994.

⁸⁵ Il sostegno di Russwurm all'ACS produsse la rottura con Samuel E. Cornish, fermamente contrario al piano di colonizzazione, che condusse alla fine del «Freedom's Journal». Russwurm era consapevole dei limiti dell'ACS, ma il suo scetticismo sulla capacità dell'America di superare la discriminazione razziale lo spinse a emigrare in Sierra Leone dove morì nel 1851. Cornish riprese l'attività editoriale fondando nel 1829 «The Rights of All». Cfr. J. Bacon, *Freedom's Journal*, cit., pp. 129-130.

dei motivi del nuovo attivismo politico⁸⁶. L'emigrazione in Africa era stata una possibilità contemplata già dai primi abolizionisti neri come Equiano e Cugoano. Negli Stati Uniti simili progetti erano stati organizzati soprattutto grazie a Paul Cuffe, un capitano marittimo e mercante nero del Massachusetts, che tra il 1810 e il 1817 aveva svolto alcuni viaggi in Sierra Leone per valutare la formazione di una colonia, trovando anche l'appoggio di Richard Allen e Absalom Jones, i due principali rappresentanti delle nuove chiese afroamericane⁸⁷. L'ACS agiva però secondo un criterio di purificazione dell'America bianca dall'anomalia del nero libero. Fu perciò subito respinta dai neri in quanto organizzazione sostanzialmente razzista, che li trattava come *oggetti passivi*, minacciava la loro permanenza negli Stati Uniti e mirava a proteggere l'istituzione della schiavitù. Convinto da queste critiche, Garrison abbandonò le posizioni dei gradualisti⁸⁸. Nel 1833, insieme ai fratelli Arthur e Lewis Tappan e agli afroamericani Robert Purvis e Theodor S. Wright, fondò a Filadelfia l'American Anti-Slavery Society che fece proprio il programma politico dell'abolizionismo nero (immediatismo, uguaglianza tra le razze e opposizione netta all'ACS). Come chiariva la *Declaration of Sentiments* (1833), l'associazione di Garrison rimaneva però legata alla prospettiva di *moral suasion* del primo antischiavismo anglo-americano e mirava perciò a una riforma morale e spirituale dell'America, fondata sulla diffusione del messaggio evangelico e sul rifiuto di ogni forma di resistenza violenta e di ogni coinvolgimento con le istituzioni e i partiti politici⁸⁹. Gli abolizionisti dovevano quindi affidarsi al «potere della persuasione», convincendo l'opinione pubblica attraverso i comizi e la stampa – in particolare il

⁸⁶ Come ha sostenuto C. Peter Ripley, «gradualist abolitionists reasoned that sending blacks to a colony in Africa would ease white fears, encourage manumission, and, at the same time, provide free blacks with a refuge from American oppression [...] for free blacks, asserting their citizenship, opposing colonization, and creating a place for themselves in American society were acts that threatened slavery» (C.P. Ripley, *Introduction to the American Series. Black Abolitionists in the United States, 1830-1865*, Id. (ed. by), *The Black Abolitionist Papers*, vol. III: *The United States, 1830-1846*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1991, pp. 5-7).

⁸⁷ J. Sidbury, *Becoming African in America*, cit., capp. V-VI.

⁸⁸ Cfr. W. Lloyd Garrison, *Thoughts on African Colonization: or an Impartial Exhibition of the Doctrines, principles and Purposes of the American Colonization Society, together with the Resolutions, Addresses and Remonstrances of the Free People of Color*, Boston, print. by Garrison and Knapp, 1832.

⁸⁹ Richiamando la rivoluzione americana, la *Declaration of Sentiments* sosteneva che «Their measures were physical resistance [...]. Ours shall be such only as the opposition of moral purity to moral corruption – the destruction of error by the potency of truth – the overthrow of prejudice by the power of love – and the abolition of slavery by the spirit of repentance» (*Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Society* (1833), in *Platform of the American Anti-Slavery Society and Its Auxiliaries*, New York, American Anti-Slavery Society, 1855, pp. 7-12). Cfr. H. Mayer, *All on fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, New York, St. Martin's Press, 1998.

settimanale «The Liberator», fondato da Garrison nel 1831 –, e alle azioni dirette non violente come il boicottaggio dei prodotti del Sud.

La creazione dell'AASS inaugura così un periodo di stretta collaborazione tra abolizionisti bianchi e neri, recentemente definito da Manisha Sinha come «interracial immediatism»⁹⁰. In questa fase, l'abolizionismo nero condivide l'idea della riforma morale, indirizzandola anche verso la propria comunità. In particolare, fa propri i temi della «rispettabilità» e della «temperanza» tipici della cultura protestante del Nord, specialmente del New England⁹¹. I neri dovevano reagire alle accuse razziste di naturale immoralità e sregolatezza dimostrando il loro talento in tutti i campi della vita sociale e adottando una condotta moralmente impeccabile. Ciò presupponeva un investimento nell'educazione. Come sosteneva Maria W. Stewart, i «figli e figlie dell'Africa» dovevano infatti sconfiggere «vizio e immoralità» utilizzando il loro denaro per creare «scuole e seminari di formazione», dato che «la conoscenza è potere»⁹².

Dall'inizio degli anni Quaranta, molti abolizionisti neri si accorsero però che la riforma morale era del tutto insufficiente. La diffusione del razzismo biologico, l'aumento delle discriminazioni sul piano dei diritti e le aggressioni nei confronti della comunità nera stimolarono una nuova esigenza di autonomia e spinsero verso una radicalizzazione della lotta politica. Ciò fu causato anche all'incapacità degli abolizionisti bianchi di recepire efficacemente il problema del razzismo e la sua profonda penetrazione nella società del Nord. Già nel 1838, Samuel Cornish aveva ricordato che, dal suo punto di vista, «the real battleground between liberty and slavery is the prejudice against color», ed era quindi giunto il momento per i bianchi sinceramente devoti alla causa «to gird up the loins of their minds for a conflict with prejudice against color»⁹³. La necessità di porre in primo piano la questione della discriminazione razziale si legò oltretutto ai conflitti tra lavoratori neri e irlandesi.

⁹⁰ M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., pp. 195-227.

⁹¹ E.S. Glaude, Jr., *Exodus!*, cit., pp. 126-142.

⁹² M.W. Stewart, *Dei diritti e della libertà degli africani*, cit., pp. 99, 107. Stewart attaccava i pregiudizi razziali esaltando l'antica prosperità della civiltà africana e rivendicando uguali opportunità per dimostrare il genio nero: «La storia ci informa che proveniamo da una delle nazioni più colte di tutto il pianeta [...]. Come popolo la nostra condizione è stata sminuita e continuerà in questa direzione a meno che, con vera pietà e virtù, non ci decideremo a lottare per riprenderci ciò che abbiamo perduto. [...] date all'uomo di colore uguali opportunità dei bianchi dalla culla fino all'età adulta e dall'età adulta fino alla tomba, e scoprirete il distinto statista, l'uomo di scienza e il filosofo» (Ivi, pp. 101-102).

⁹³ S. Cornish, *Hints about Prejudice*, in «Colored American», 9 giugno 1838, ora in *BAP*, vol. III, pp. 265-266.

Iniziata già negli anni Trenta e aggravata dalla Grande carestia del 1845-'46, l'emigrazione irlandese di massa iniziò a esercitare una pressione sul salario dei lavoratori neri delle città del Nord. Gli irlandesi condividevano con i neri i luoghi di lavoro, la vita negli *slums*, la discriminazione e la violenza razziale. L'irlandese diventa così il nuovo *nigger*, classificato anche nei censimenti come *colored*. Ciò produsse un'importante relazione politica tra il nazionalismo indipendentista irlandese e i garrisoniani, tra cui Wendell Phillips, John A. Collins e Frederick Douglass. Quest'ultimo ebbe anche modo d'incontrare Daniel O'Connell durante un tour di comizi in Irlanda svolto proprio negli anni della Grande carestia, che fece comprendere a Douglass quanto la condizione degli irlandesi poveri fosse vicina a quella altrettanto misera degli afroamericani⁹⁴. Tuttavia, malgrado gli sforzi dei leader abolizionisti di unire le due cause, enfatizzando anche le affinità sul piano dell'esercizio del dominio politico tra l'occupazione coloniale dell'Irlanda e la schiavitù americana, i conflitti per il lavoro e i reciproci pregiudizi – dovuti anche alle tensioni tra cattolicesimo e protestantesimo – spinsero gli irlandesi a ricercare un'inclusione nella *whiteness* e a farsi spesso protagonisti dei *mob* razziali contro i neri⁹⁵. Infine, se al Nord iniziarono questi conflitti tra operai, il Sud continuava a essere attraversato da ribellioni, cospirazioni e fughe. In particolare, le rivolte sulla nave negriera spagnola *Amistad* (1839) e sul brigantino statunitense *Creole* (1841), guidate rispettivamente dall'africano di etnia mende Cinqué e dall'afroamericano Madison Washington, esercitarono sul movimento un potente effetto di mobilitazione e radicalizzazione, conferendo anche nuova linfa all'immaginario di ribellione diffuso dalla propaganda abolizionista. Giunto fino alla Corte Suprema, che sancì l'illegittimità del commercio di schiavi praticato dagli spagnoli nelle acque americane e liberò gli africani, il caso dell'*Amistad* fu abilmente pubblicizzato e «spettacolarizzato» dagli abolizionisti⁹⁶. I simpatizzanti più moderati interpretarono la vittoria come la prova che il sistema giudiziario americano poteva ancora fare

⁹⁴ F. Sweeney, *Frederick Douglass and the Atlantic World*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007, pp. 13-38. Sull'esperienza di Douglass in Irlanda cfr. anche il testo più narrativo di L. Fenton, *Frederick Douglass in Ireland. 'The Black O'Connell'*, Cork, The Collins Press, 2014.

⁹⁵ D. Roediger, *The Wage of Whiteness*, cit., pp. 133-163. Ricorda infatti Roediger: «If the emigrants had antislavery and antiracist convictions in Ireland – and even there abolition fell on hard times after O'Connell's death in 1847 – they did not express those convictions in the New World. Irish-Americans instead treasured their *whiteness*, as entitling them to both political rights and to jobs. They solidly voted for proslavery Democrats and opposed abolition as 'niggerology'» (Ivi, p. 136).

⁹⁶ M. Rediker, *La ribellione dell'Amistad. Un'odissea atlantica di schiavitù e libertà* (2012), Milano, Feltrinelli, 2013. Sul caso della *Creole* cfr. G. Hendrick, W. Hendrick, *The Creole Mutiny: A Tale of Revolt Aboard a Slave Ship*, Lanham, Ivan R. Dee, 2003.

Giustizia. La maggior parte degli abolizionisti neri vide invece nella rivolta di Cinqué un esempio dell'urgenza di lottare contro la schiavitù *con ogni mezzo necessario*.

L'abolizionismo nero inizia così ad abbandonare la *moral suasion*, orientandosi verso una prospettiva di lotta più marcatamente *politica*. Nel 1840, Samuel Cornish, Theodore S. Wright, i fratelli Tappan e altri esponenti del movimento abbandonarono Garrison e la sua strategia pacifista e apolitica per fondare l'American and Foreign Anti-Slavery Society (AFASS), che iniziò a stringere rapporti con il Liberty Party creato da Gerritt Smith nel 1839⁹⁷. Questo mutamento verso nuove strategie di lotta fu chiarito in un discorso pronunciato il 22 agosto 1843 alla National Negro Convention di Albany da Henry Highland Garnet (1815-1882), un ex-schiavo nato in Maryland e diventato in seguito un pastore presbiteriano attivo nel movimento⁹⁸. In quell'occasione, attaccando l'America bianca, che anziché realizzare i principi del «glorioso documento» – la *Dichiarazione d'indipendenza* – aveva aggiunto «nuovi ceppi» alle catene dei «figli dell'Africa», Garnet invitava gli schiavi a seguire l'esempio degli «eroi» Toussaint Louverture, Denmark Vesey, Nathaniel Turner, Joseph Cinqué e Madison Washington, e fare così della resistenza il proprio «motto»: «resistenza! resistenza! resistenza! Nessun popolo oppresso ha ottenuto la libertà senza resistere»⁹⁹. Recuperando direttamente l'*Appello* di Walker, egli sosteneva perciò che i neri dovevano superare definitivamente la «sottomissione volontaria» e agire per la propria liberazione «con ogni mezzo, sia esso morale, intellettuale o anche fisico»¹⁰⁰. La presa di distanza dalla *moral suasion* è così presentata anche enfatizzando l'intreccio tra il Nord e il Sud: «Un esodo dalla terra della schiavitù come i figli di Israele è impossibile. I Faraoni sono su entrambe le rive delle acque rosse di sangue!»¹⁰¹. Questo passaggio indicava infatti che i territori del Nord non erano un luogo in cui poter ottenere la libertà. Al contrario, bisognava compiere una lotta risolutiva sull'intero territorio nazionale, appropriandosi dei propri diritti anche con la forza.

⁹⁷ M. Sinha, *The Slave's Cause*, cit., pp. 263-264.

⁹⁸ Il discorso di Garnet fu pubblicato come pamphlet insieme all'*Appello* di Walker, per indicare così una continuità teorico-politica: *Walker's Appeal, with a brief sketch of his life, by Henry Highland Garnet. And also Garnet's Address to the Slaves of the United States of America*, New York, print. by J.H. Tobitt, 1848. Usiamo qui la traduzione italiana del discorso: H.H. Garnet, *Agli schiavi degli Stati Uniti d'America* (1843), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 119-129. Su Garnet cfr. J. Schor, *Henry Highland Garnet. A Voice of Black radicalism in the Nineteenth Century*, Westport, Greenwood Press, 1977.

⁹⁹ H.H. Garnet, *Agli schiavi*, cit., pp. 126-129.

¹⁰⁰ Ivi, p. 122.

¹⁰¹ Ivi, p. 124. Sulla riformulazione dell'esodo in Garnet cfr. E.S. Glaude Jr., *Exodus!*, cit., 143-159.

È però soprattutto intorno alla leadership di Douglass che si consuma la rottura con l'abolizionismo morale. Dopo la pubblicazione della *Narrative* (1845), Douglass partì per l'Inghilterra per sfuggire al rischio della ricattura. Per due anni svolse numerosi comizi in Gran Bretagna e in Irlanda durante i quali maturò le sue spiccate capacità oratorie. Il viaggio è però anche un'occasione di ripensamento delle sue posizioni. Anzitutto, vista dall'Inghilterra «monarchica», l'America «repubblicana» appare con maggiore chiarezza un'«aristocrazia» fondata «sul colore della pelle»¹⁰². In quel periodo, Douglass gioca così sulle tensioni ancora presenti tra inglesi e americani elogiando la monarchia inglese – che aveva appunto abolito la schiavitù nel 1833 – come nettamente superiore sul piano del rispetto della libertà degli individui e dell'uguaglianza tra le razze. La 'democrazia' americana diventa così una «mobocracy», ossia un sistema governato dalla violenza di massa dei *mob* razziali¹⁰³. Ma quell'esperienza è soprattutto una *presa di parola*. Durante i primi discorsi svolti in America per conto dell'AASS, Douglass era ancora introdotto da un bianco a un pubblico prevalentemente bianco come una «proprietà» parlante: «I was generally introduced as a chattel – a thing – a piece of southern property – the chairman assuring the audience that *it* could speak»¹⁰⁴. Sull'altra sponda dell'Atlantico, egli si afferma invece come un soggetto capace di parlare autonomamente: «I came a slave; I go back a free man. I came here a thing – I go back a human being. I came here despised and maligned – I go back with reputation and celebrity»¹⁰⁵. Tornato negli Stati Uniti, Douglass fondò così la rivista «the North Star» (1847), si avvicinò al Liberty Party e riunì intorno a sé buona parte dei militanti abolizionisti neri,

¹⁰² *To William Lloyd Garrison* (Vitoria Hotel, Belfast, January 1, 1846), in «The Liberator», 30 gennaio 1846, ora in *FDSW*, pp. 16-20. Chiariva Douglass in quella lettera che «the people here know nothing of the republican Negro hate prevalent in our glorious land. They measure and esteem men according to their moral and intellectual worth, not according to the color of their skin» (Ivi, p. 19).

¹⁰³ *To William Lloyd Garrison* (Dublin, Sept. 1, 1845), in «The Liberator», 26 settembre 1845, ora in *FDSW*, pp. 14-15. In questa lettera descrive gli attacchi subiti durante il viaggio transatlantico. Non gli fu infatti concesso di viaggiare in prima classe insieme ai suoi compagni bianchi a causa della protesta dei viaggiatori americani. Inoltre, malgrado il capitano della nave lo invitò a presentare in pubblico la sua autobiografia, fu attaccato nuovamente da alcuni proprietari di schiavi presenti: «One slaveholder from Cuba shook his fist in my face, and said “O, I wish I had you in Cuba!” “Ah!” said another, “I wish I had him in Savannah! We would use him up!” Said another, “I will be one of a number to throw him overboard!”» (Ivi, p.16).

¹⁰⁴ F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., p. 360.

¹⁰⁵ *Farewell Speech of Mr Frederick Douglass Previously to Embarking on Board The Cambria Upon His Return to America, Delivered at the Valedictory Soiree Given to Him at the London Tavern on March 30, 1847*, London, 1847, ora in *FDSW*, pp. 55-75: 74.

spronandoli a costruirsi la loro «indipendenza»¹⁰⁶ e a cessare di comportarsi «come i *sepoys* dell'India, sotto il comando di ufficiali bianchi»¹⁰⁷.

Su questo nuovo protagonismo nero agiva anche l'entusiasmo per la nascita del Free Soil Party nel 1848 e, soprattutto, per l'abolizione della schiavitù in Francia nel maggio dello stesso anno. Architetata da Victor Schoelcher, l'abolizione era stata resa possibile anche dall'attivismo politico di uomini di colore come il martinicano Cyrille Bissette, che tra gli anni Venti e Trenta aveva diffuso la propaganda abolizionista attraverso la rivista «La Revue des Colonies»¹⁰⁸. Più in generale, i moti del '48 furono elogiati dagli afroamericani come un risveglio delle nazioni oppresse d'Europa che la *nazione nera* doveva seguire. Quest'entusiasmo fu però presto stroncato dal peggioramento della situazione politica interna agli Stati Uniti, che portò allo scoppio della Guerra Civile. Innescate già dalla guerra contro il Messico (1846-'48), le tensioni tra Nord e Sud precipitarono negli anni Cinquanta con l'approvazione del *Fugitive Slave Act* (1850) e del *Kansas-Nebraska Act* (1854), e con la sentenza della Corte Suprema sul caso *Dred Scott v. Sandford* (1857)¹⁰⁹. Parte del Compromesso del 1850, la legge sugli schiavi fuggitivi obbligava le autorità dei singoli Stati ad arrestare ogni individuo sospettato di essere un fuggitivo e invitava i cittadini a collaborare nella restituzione della 'proprietà', superando così i limiti di applicazione della legge del 1793. Paradossalmente, la nuova legge determinò «la più robusta espansione dell'autorità federale sopra gli Stati e i cittadini americani» e può essere quindi considerata come il passo decisivo verso la crisi definitiva dell'Unione¹¹⁰. Il *Kansas-Nebraska Act* stabilì invece che la decisione sull'introduzione o meno della schiavitù nei nuovi territori spettava ai coloni.

¹⁰⁶ «independence is an essential condition of respectability [...] we do not mean that we can become entirely independent of all men; that would be absurd and impossible, in the social state [...] but become equally independent with other members of the community» (F. Douglass, *An Address to the Colored People of the United States*, in «The North Star», September 29, 1848, ora in *FDSW*, pp. 117-121).

¹⁰⁷ F. Douglass, *L'emancipazione dell'India Occidentale*, cit., p. 255.

¹⁰⁸ N. Schmidt, *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats XVIe-XXe siècle*, Paris, Fayard, 2005.

¹⁰⁹ Cfr. A. Testi, *La formazione degli Stati Uniti*, cit., pp. 186-188.

¹¹⁰ E. Foner, *Gateway to Freedom*, cit., p. 125. L'ambiguità della decisione presa nel 1842 dalla Corte Suprema su un caso di restituzione di uno schiavo noto come *Prigg v. Pennsylvania* aveva determinato la proliferazione di nuove misure legislative a livello statale che impedivano la restituzione degli schiavi, infondendo così nuova fiducia nel corso degli anni Quaranta sulla possibilità di promuovere la causa abolizionista attraverso il sistema giudiziario. Pur sancendo la superiorità della legge federale del 1793 sugli ordinamenti statali, la Corte aveva infatti stabilito che i singoli Stati non erano tenuti ad assumersi l'onere dell'applicazione delle leggi federali. Quest'ambiguità fu superata dalla Legge del 1850 che imponeva ai *marshals* di arrestare ogni persona sospetta di essere un fuggitivo, pena una multa di mille dollari.

L'apertura del Kansas a entrambe le fazioni scatenò così i primi scontri armati, trasformati in una vera e propria guerriglia cui partecipò anche John Brown. Infine, come già accennato, la sentenza della Corte del 1857 dimostrò che l'America non era intenzionata a considerare i neri come cittadini e che gli schiavi dovevano essere considerati una «proprietà» inviolabile. Questo mutamento del quadro normativo determinò una vera e propria «crisi» nella comunità afroamericana.

Durante gli anni Cinquanta, l'abolizionismo nero si riorganizza perciò intorno a due posizioni dominanti. Da un lato, la linea di Frederick Douglass, impostata sull'autonomia nera ma aperta alla collaborazione con i bianchi e ancora orientata – malgrado la tentazione di Douglass di abbracciare la scelta dell'emigrazione verso la fine degli anni Cinquanta¹¹¹ – verso l'inclusione nella cittadinanza. Dall'altro, la linea separatista di Martin Robinson Delany (1812-1885), che intendeva rivolgersi esclusivamente ai neri e promuoveva l'«emigrazione» dagli Stati Uniti come unica soluzione per la loro sopravvivenza politica. Nato in Virginia da padre schiavo e madre libera ma cresciuto a Pittsburgh, Delany si era impegnato nella lotta abolizionista fondando nel 1843 la rivista «The Mystery», e diventando in seguito co-direttore di «North Star» insieme a Douglass. Nel 1849 abbandonò la rivista sia per motivi politici sia per dedicarsi agli studi in medicina presso l'Harvard Medical School, che però fu subito costretto a lasciare a causa delle proteste degli studenti bianchi che non accettavano la presenza di un nero nella prestigiosa università¹¹². Negli anni Cinquanta Delany si afferma così come il principale leader dell'ipotesi separatista ed emigrazionista, già discussa nelle *black conventions* che tra il 1849 e il 1854 conoscono un acceso dibattito sulla possibilità dell'emigrazione verso il Canada, Haiti e le altre isole dei Caraibi¹¹³. L'*esodo* torna così a ispirare i sogni di libertà del popolo nero. L'ascesa di Delany come antagonista di Douglass inaugura quello scontro tra leadership rappresentative che nel Novecento si è espresso soprattutto nella contrapposizione tra Martin Luther King Jr. e Malcolm X¹¹⁴. Questo conflitto si

¹¹¹ C.P. Ripley, *Introduction*, cit., p. 56.

¹¹² Per le letture classiche di Delany come padre del nazionalismo nero cfr. V. Ullman, *Martin R. Delany. The Beginnings of Black Nationalism*, Boston, Beacon Press, 1974; D. Sterling, *The Making of an Afro-American: Martin Robison Delany*, New York, Da Capo, 1971; C.E. Griffith, *The African Dream: Martin R. Delany and the Emergence of Pan-African Thought*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1975.

¹¹³ C.P. Ripley, *Introduction*, cit., pp. 54-57. Cfr. J. Miller, *The Search for a Black Nationality. Black Emigration and Colonization, 1787-1863*, Chicago, University of Illinois Press, 1975.

¹¹⁴ R.S. Levine, *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.

mostra anche sul piano della produzione letteraria. Entrambi i leader rispondono infatti al celebre romanzo *La capanna dello zio Tom* (1852) di Harriett Beecher Stowe, raccontando la storia di due schiavi ribelli opposta a quella del remissivo, misericordioso e cristiano zio Tom¹¹⁵. Douglass pubblica il racconto breve *The Heroic Slave* (1852-'53), in cui rielabora la vicenda del ribelle Madison Washington, mentre Delany il romanzo *Blake, or the Huts of America* (1859-'61), dov'è descritta l'odissea atlantica del personaggio Henry Blake, che si sposta tra gli Stati Uniti, Cuba e l'Africa organizzando un'«insurrezione generale» contro la schiavitù¹¹⁶. Se entrambi gli autori raccontano la storia di due leader neri esemplari, Douglass – che non a caso ebbe uno scambio epistolare con la Stowe – descrive un personaggio che trova anche la collaborazione dei bianchi¹¹⁷, mentre nel romanzo di Delany si assiste a un protagonismo assoluto dei neri e il Nord viene addirittura descritto come più razzista del Sud¹¹⁸.

Queste posizioni tornarono però a convergere con lo scoppio della Guerra Civile. L'imperativo dell'abolizionismo nero diventò l'arruolamento degli afroamericani nell'esercito del Nord e il supporto agli schiavi fuggitivi che raggiungevano autonomamente le linee del fronte nordista. Come dichiarò Douglass, la guerra doveva essere trasformata in uno scontro definitivo tra libertà e schiavitù: «Action! Action! Not criticism, is the plain duty of this hour. Words are now useful only as they stimulate to blows [...] “Who would be free themselves must strike the

¹¹⁵ H.B. Stowe, *Uncle Tom's Cabin; or, Life among the Lowly* (Boston, 1852), trad. it., *La capanna dello zio Tom*, Milano, Rizzoli, 2001. Il testo della Stowe diventa il manifesto dell'abolizionismo bianco. Il libro vende 300'000 copie nel primo anno e 2 milioni in dieci anni. La Stowe recepisce le critiche degli abolizionisti neri per la rappresentazione troppo remissiva del nero e pubblica un nuovo racconto sui *maroons* della Great Dismal Swamp (H.B. Stowe, *Dred: A Tale of the Great Dismal Swamp* (1856), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997).

¹¹⁶ F. Douglass, *The Heroic Slave, a heartwarming Narrative of the Adventures of Madison Washington, in Pursuit of Liberty* (Boston, 1853), trad. it., *The Heroic Slave - lo schiavo eroico*, Venezia, Supernova, 1999; M.R. Delany, *Blake, or the Huts of America*, intr. by F.J. Miller, Boston, Beacon Press, 1970. Entrambi i testi sono prima pubblicati a puntate e in seguito come volumi separati. Sul dibattito tra i due leader in merito alla Stowe cfr. lo scambio epistolare in *Martin R. Delany: A Documentary Reader*, ed. by R.S. Levine, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003, pp. 224-237. Sulla critica afroamericana alla Stowe cfr. anche M. Banks, «*Uncle Tom's Cabin*» and *Antebellm Black Response*, in J.L. Machor (ed.), *Readers in History: Nineteenth-Century American Literature and the Contexts of Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 209-227.

¹¹⁷ *To Harriet Beecher Stowe* (Rochester, March 8th, 1853), ora in *FDSW*, pp. 213-219. Nella lettera Douglass invita la Stowe ad attivare una maggiore collaborazione tra bianchi e neri.

¹¹⁸ Il ribaltamento dello stereotipo del nordista e del sudista è efficacemente descritto in un dialogo tra i personaggi Judge Ballard (nordista di Baltimora) e Major Armsted (sudista di Natchez): «I like Negroes well enough in their place!», sostiene Ballard. «You Northerners are a great deal more fastidious about Negroes than we of the South. Did ever it occur to you that *black fingers made that cigar, before it entered your white lips!*», risponde Armsted (M.R. Delany, *Blake*, cit., p. 62).

blow”»¹¹⁹. Dopo il Proclama di Emancipazione (1863), la lotta abolizionista fu nuovamente reindirizzata verso l’ottenimento dei diritti politici e civili, e contro tutte le forme di segregazione negli spazi pubblici. Perfino Delany rivalutò le sue posizioni separatiste. Dopo una missione esplorativa in Africa lungo il fiume Niger, finalizzata a istituire una colonia di emigranti afroamericani, nel 1862 si schierò nuovamente a favore di una lotta interna agli Stati Uniti. Arruolatosi l’esercito unionista, fu promosso fino al grado di maggiore, diventando uno dei primi ufficiali neri, e negli anni della Ricostruzione svolse attività politica col Partito repubblicano. Il cambio di campo di Delany dimostra come la scelta tra integrazione e separazione sia spesso del tutto contingente, frutto di specifiche valutazioni sulla possibilità o meno di ottenere la libertà all’interno degli Stati Uniti. Infatti, di fronte ai limiti concreti del riconoscimento formale dei diritti ottenuto con il XIV e il XV Emendamento, Delany ritornò nuovamente su posizioni separatiste alla fine della sua vita¹²⁰.

3. Integrazione/separazione

Abbiamo visto attraverso i vari modi in cui si declina l’organizzazione del movimento che l’abolizionismo nero è caratterizzato da quell’oscillazione costante tra integrazione e separazione che diventerà un tratto specifico della politica afroamericana novecentesca. Vediamo ora più profondamente come quest’apparente asistematicità e instabilità teorico-politica esprime in realtà la tensione insolubile della «doppia coscienza» e l’impossibilità di dare alla nazione nera una forma politica definitiva; di stabilizzare cioè la lotta per la sovranità istituendo uno Stato indipendente. I militanti afroamericani guardavano con interesse ai movimenti europei per l’indipendenza nazionale, in particolare al Risorgimento, al nazionalismo ungherese e a quello irlandese. Tuttavia, il concetto di nazione dell’abolizionismo nero non si identifica immediatamente con un territorio e viene così spezzato il nesso Stato/nazione. La dimensione diasporica dell’abolizionismo nero produce infatti una sovrapposizione continua delle scale geografiche su cui è disperso il popolo

¹¹⁹ F. Douglass, *Men of Color, To Arms!*, in «Broadside», Rochester, March 21, 1863, ora in *FDSW*, pp. 526-527. Cfr. D.W. Blight, *Frederick Douglass Civil War: Keeping Faith in Jubilee*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.

¹²⁰ Su questa capacità di Delany di adattare il suo pensiero in base al contesto politico, che rivaluta la rappresentazione a volte caricaturale del suo separatismo diffusa nella letteratura degli anni Sessanta e Settanta, cfr. T. Adekele, *Without Regard to Race. The Other Martin Robinson Delany*, Jackson, University of Mississippi, 2003.

(nazionale, continentale, emisferica), e, con essa, uno spostamento tra territorializzazione e deterritorializzazione della nazione. In questo modo, il nazionalismo nero si pone immediatamente sul piano internazionale, sviluppando una prospettiva *panafricana*. Questo aspetto emerge soprattutto tramite la critica al colonialismo europeo che ha soggiogato tutte le popolazioni di colore del mondo e che continua ad agire all'interno degli Stati Uniti in forme di potere fondate sulla «conquista» (schiavitù e sterminio dei nativi).

3.1. Oscillazioni della «doppia coscienza»

La critica straniante che caratterizza la tradizione radicale nera ha trovato una delle più esemplari espressioni nel celebre discorso di Frederick Douglass sul Quattro di Luglio, pronunciato per la prima volta nel 1852 alla Corinthian Hall di Rochester, New York¹²¹. In quell'occasione, Douglass espresse le sue doti oratorie costruendo il discorso secondo un movimento di *estraniazione* e *identificazione* con i valori celebrati in quel rituale della «religione civile» americana che è il Quattro di Luglio: «che cosa ho a che fare io, o coloro che io rappresento, con la vostra indipendenza nazionale? Quei grandi principi di libertà politica e di giustizia naturale incarnati nella *Dichiarazione d'indipendenza* sono forse estesi anche a noi?»¹²². Così, Douglass prende subito le distanze dall'autocelebrazione dell'America bianca. Per i neri il Quattro di Luglio non era un giorno di festa, ma la sfacciata rappresentazione dell'«incommensurabile distanza» tra la loro condizione d'oppressione e i principi della *Dichiarazione*: «Quel raggio di sole che vi ha portato vita e guarigione, a me ha portato frustate e morte. Questo Quattro di Luglio è *vostro*, non mio. *Voi* potete gioire, *io* devo portare il lutto»¹²³. Come avrebbe ricordato un ex-schiavo del Texas intervistato quasi un secolo dopo: «Fo'th of July was de w'ite folks' hol'day, it was'n'

¹²¹ Il discorso fu pronunciato il 5 luglio 1852 (quell'anno il 4 cadeva di domenica e i festeggiamenti furono posticipati), su invito della Rochester Ladies' Anti-Slavery Society, di fronte a una folla tra le cinque e seicento persone. Lo spostamento della data fu tra l'altro accolto con piacere da Douglass, dato che era pratica comune tra gli abolizionisti organizzare comizi di protesta il giorno dopo il Quattro di Luglio. Cfr. J.A. Colaiaco, *Frederick Douglass and the Fourth of July*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 7-9. Il discorso fu ripubblicato il 9 luglio 1852 nei «Frederick Douglass' Paper» e come pamphlet col titolo *Oration, Delivered in Corinthian Hall, Rochester, by Frederick Douglass, July 5th, 1852*, Rochester, Lee, Man & Co., 1852, ora in *FDSW*, pp. 188-206. Usiamo qui la traduzione italiana: F. Douglass, *Il significato del Quattro di Luglio per il popolo nero (1852)*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 131-165.

¹²² Ivi, p. 141.

¹²³ *Ibidem*.

our»¹²⁴. Douglass inverte così il significato della festa e concentra il suo intervento sul tema della schiavitù, attaccando in particolare la Legge sugli schiavi fuggitivi, che aveva trasformato tutto il paese in un «territorio di caccia all'uomo», e la chiesa americana, «superlativamente colpevole» per il suo sostegno alla schiavitù¹²⁵. Eppure, tutto ciò non gli impedisce d'identificarsi coi valori del Quattro di Luglio. Infatti, i Padri della nazione avevano avuto il coraggio di disobbedire alle leggi del governo inglese e di difendere con la forza la loro libertà perché «non avevano sposato l'idea oggi di gran moda dell'infalibilità del governo e del carattere assoluto delle sue leggi»¹²⁶. Attraverso il movimento di estraniamento e identificazione, Douglass reinterpretava così il significato del Quattro di Luglio e fa degli afroamericani gli unici veri eredi della *Dichiarazione*. Più precisamente, egli annienta le sterili celebrazioni del passato rivendicando un uso strumentale della storia: «dobbiamo avere a che fare con il passato solo nella misura in cui possiamo renderlo utile per il presente e per il futuro». La *Dichiarazione* è quindi un documento inutile se la sua originaria radicalità non viene costantemente riattualizzata. Da questo punto di vista, sono i neri coloro che portano avanti lo spirito della rivoluzione, gli unici ancora disposti a difendere la libertà al grido di *Liberty or Death*: «Affermare ora che l'America aveva ragione e che l'Inghilterra aveva torto è fin troppo facile [...] Stare dalla parte della giustizia contro l'ingiustizia, dalla parte del debole contro il forte, e dalla parte dell'oppresso contro l'oppressore! *Qui* sta il merito»¹²⁷. La capacità degli afroamericani di mantenere vivo il messaggio di resistenza veicolato dal Quattro di Luglio non si limita però ai confini dell'America. Douglass si appropria anche della proiezione universalistica dei diritti sanciti dalla *Dichiarazione* estendendo la lotta contro la schiavitù sul piano internazionale. Alla fine del discorso, egli richiama il processo d'integrazione del mondo realizzato dal commercio e dal progresso tecnico-scientifico dell'Occidente:

è cambiato qualcosa negli affari dell'umanità. [...] L'intelligenza sta penetrando negli angoli più bui del globo. Si fa strada sopra e sotto il mare, come pure sulla terra. Il vento, il vapore e l'elettricità sono i suoi agenti. Gli oceani non dividono più, ma legano insieme le nazioni. Da Boston a Londra ormai è un viaggio di piacere. Lo spazio è stato comparativamente annichilito. Pensieri espressi su un lato dell'Atlantico vengono ormai chiaramente uditi sull'altro. [...] Nessuna offesa,

¹²⁴ Intervista a Jack White, Texas, in S.R. Crew, L.G. Bunch, C.A. Price (eds), *Slave Culture: A Documentary Collection of the Slave narratives from the Federal Writers' Project*, vol. I., Santa Barbara, Greenwood Press, 2014, p. 105.

¹²⁵ F. Douglass, *Il significato del Quattro di Luglio*, cit., pp. 150-154.

¹²⁶ Ivi, p. 133.

¹²⁷ Ivi, pp. 133-34.

nessun oltraggio, sia esso per gusto, divertimento o per avidità, può ora nascondersi dalla luce che tutto pervade. La scarpa di ferro e il piede fasciato della Cina vanno considerati come contratti alla natura. *L’Africa deve alzarsi e indossare il suo abito non ancora tessuto*. “L’Etiopia s’affretterà a tender le mani verso Dio”¹²⁸.

Douglass abbraccia così il concetto di progresso che si afferma nell’Ottocento e che fa dell’Occidente il soggetto che trasforma e uniforma il mondo annientando tutte le antiche tradizioni e gerarchie sociali dei paesi extra-occidentali¹²⁹. Tuttavia, il vero progresso sta nei traguardi raggiunti dalle lotte del popolo nero, che nel pensiero politico di Douglass diventa un soggetto che incarna un principio di liberazione universale. Il progresso tecnico non è infatti sufficiente a liberare l’umanità giacché «gli uomini non vivono di solo pane» e «ferrovie, battelli a vapore, cavi elettrici, tonnellate di oro e argento» non possono «salvare le nazioni»¹³⁰. Per Douglass, la lotta del popolo nero comunicava quindi un messaggio di emancipazione al mondo, che avrebbe potuto orientare quel vento di progresso verso la liberazione dell’umanità dalle catene della schiavitù. Appropriandosi dell’universalismo americano, egli torna quindi a rivolgersi all’Africa e a tutti i popoli di colore spronandoli a intraprendere una lotta di liberazione sull’esempio delle lotte dei neri americani contro la schiavitù. Naturalmente, egli non poteva ancora vedere che proprio l’abolizionismo sarebbe diventato il principale strumento ideologico della colonizzazione dell’Africa, l’inizio di una nuova fase di sfruttamento del lavoro africano, legittimato come un’impresa umanitaria condotta dalla civile Europa contro la barbarie africana¹³¹.

L’oscillazione della «doppia coscienza» emerge anche nell’autobiografia, specialmente nel racconto del conflitto con Covey. Tuttavia, in quel caso il movimento di estraniamento e identificazione è invertito. Prima della lotta risolutiva, Douglass era scappato dal padrone sperando che sarebbe intervenuto in sua difesa, ma viene rimandato indietro: «you belong to Mr. Covey for one year, and you *must go back*». Preso dallo sconforto, si rifugia nei boschi intorno la piantagione, dove

¹²⁸ Ivi, p. 163-164.

¹²⁹ Cfr. «Il mondo è stato letteralmente sospinto in avanti con la velocità e la forza di un baleno. Ha fatto probabilmente più progressi nel corso degli ultimi cinquant’anni che in ogni altro eguale lasso di tempo nella storia della razza umana. La locomozione è stata meravigliosamente migliorata, così che le distanze tra le estremità della terra si stanno rapidamente riducendo. Il tempo di viaggio è stato annichilito. Sotto la tempesta e vasta superficie di liquami prodotti, si è aperta una via per il pensiero umano. Sono state inventate e adoperate macchine di ogni tipo e per ogni possibile obiettivo [...] Abbiamo inventato mani di acciaio e di ottone, di rame e di legno, e, anche se non siamo stati capaci di dotarli di una vita e di un’anima, siamo stati capaci di dotarli di movimenti intelligenti e di fa fare loro il nostro lavoro» (F. Douglass, *L’emancipazione dell’India Occidentale*, cit., p. 243).

¹³⁰ Ivi, p. 244.

¹³¹ A.R. Forclaz, *Humanitarian Imperialism: The Politics of Anti-slavery Activism, 1880-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

incontra lo sciamano Sandy: «he was a genuine African, and had inherited some of the so called magical powers, said to be possessed by African and eastern nations»¹³². Sandy gli offre una radice sostenendo che si trattava di un amuleto dotato di poteri magici: con quella radice in tasca nessun «uomo bianco» avrebbe potuto frustarlo. Douglass prende subito le distanze da tali superstizioni «africane». Egli è un nero americano e cristiano: «all this talk about the root, was, to me, very absurd and ridiculous, if not positively *sinful*»¹³³. Malgrado questo scetticismo, accetta il dono e il giorno seguente inizia la lotta con Covey: «I now forgot my *roots*, and remembered my pledge to *stand up in my own defense* [...] I was resolved to fight»¹³⁴. La scoperta dell’Africa segna così l’inizio della ribellione. Grazie alla radice di Sandy, Douglass si dimentica di essere uno schiavo (americano e cristiano) e inizia a resistere. Al contrario, dall’America cristiana (il padrone Auld) non gli era arrivato alcun aiuto. Anzi, l’educazione cristiana era stata fino a quel momento motivo di esitazione nell’uso della forza¹³⁵. L’immagine dell’Africa torna alla fine dell’autobiografia, quando Douglass è ormai da tempo fuggito al Nord. Proprio nel momento in cui comprende i limiti della società nordista, dove la libertà è costantemente minacciata dalla possibilità della ricattura e l’esercizio dei diritti limitato dalla linea del colore, riemerge l’identità africana. Nonostante «the blood-written history of Africa», Douglass ritiene che il «progresso» era ancora possibile proprio perché la sua «razza» si sarebbe sollevata contro l’ingiustizia della schiavitù e della discriminazione: «“Ethiopia shall yet reach forth her hand unto God” [...]. I shall labor in the future to use my voice, my pen, or my vote to advocate the great and primary work of the universal and unconditional emancipation of my entire race»¹³⁶. Ecco quindi che l’oscillazione della doppia coscienza opera qui in senso inverso rispetto al discorso del Quattro di Luglio ma con lo stesso esito. Douglass si approccia con diffidenza alla

¹³² F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., p. 238.

¹³³ Ivi, p. 239.

¹³⁴ Ivi, p. 242.

¹³⁵ Ricordiamo che Covey fa finta di perdonare Douglass per la sua fuga proprio perché rientra nella piantagione di domenica. Quest’atto di perdono sembra confermare lo scetticismo di Douglass sulla radice di Sandy: «I suspected, however, that the *Sabbath*, and not the *root*, was the real explanation of Covey’s manner». Ma quel perdono non era certo cristianamente ispirato («he had more respect for the day that for the man») e, infatti, «Covey’s face on Sunday, wholly disappeared on Monday». Douglass si accorge così della potenza dell’educazione cristiana nel trattenere gli schiavi dal ribellarsi e abbandona così la sua misericordia cristiana: «My religious view on the subject of resisting my master, had suffered a serious shock, by the savage persecution to which I had been subject, and my hands were no longer tied by my religion. Master Thomas’s indifference had severed the last link. I had now to this extent “backslidden” from this point in the slave’s religious creed; and I soon had occasion to make my fallen state know to my Sunday-pious brother, Covey» (Ivi, pp. 240-241).

¹³⁶ Ivi, pp. 405-406.

magia africana di Sandy, opponendovi la sua fede cristiana. Tuttavia, scoprendo la sua africanità, egli si separa dall'America – cioè dal suo falso cristianesimo – per poi tornare a rappresentare la lotta dei neri come motore del progresso della sua razza e, con essa, dell'intera umanità.

Identica è la prestazione di Douglass nel discorso pronunciato di fronte ai rappresentanti delle società letterarie Philozeitan e Phi Delta il 15 giugno del 1854 al Western Reserve College di Hudson, Ohio, dove attacca il razzismo biologico di Samuel G. Morton. La rivendicazione dell'appartenenza dei neri al genere umano opera anche qui tramite un discorso africanista, prendendo cioè le distanze dall'America bianca ed esaltando la forza della razza nera: «esiste una forte affinità e una relazione diretta tra la razza nera e la più grande di tutte le nazioni dell'antichità: i costruttori delle piramidi»¹³⁷. Douglass esprimeva così un elemento comune a tutto l'abolizionismo nero, che ha sempre risposto al razzismo dei bianchi enfatizzato il mito dell'origine africana della civiltà occidentale¹³⁸. Egli riporta però questa identità africana all'interno degli Stati Uniti, ridefinendo l'America come originariamente fondata da neri e bianchi: «il nero e il bianco – il popolo nero e quello europeo – costituiscono il popolo americano e, con ogni, probabilità, essi rimarranno sempre i principali abitanti degli Stati Uniti»¹³⁹. È proprio su questa *two-ness* che si attesta la differenza con i nativi americani, che si pongono invece secondo Douglass in un rapporto di estraneità assoluta con la civiltà europea: «l'indiano muore sotto lo sguardo folgorante dell'anglosassone. *Non* così il nero; la civiltà non può ucciderlo. Egli l'accetta, diventa parte di essa. [...] Tutti i fatti della storia gli assegnano un destino unito all'America e agli americani»¹⁴⁰.

¹³⁷ F. Douglass, *Claims of the Negro Ethnologically Considered*, adress delivered at Western Reserve College, July 12, 1854; trad. it., *La rivendicazione dei diritti del popolo nero in una prospettiva etnologica* (1854), in *La libertà a ogni costo*, cit., p. 185. Nel 1886 Douglass svolge un viaggio in Europa e Nord Africa con la sua seconda moglie Helen Pitts, dove ha modo di riflettere sulla civiltà africana andando a visitare proprio le piramidi (Cfr. F. Sweeney, *Frederick Douglass and the Atlantic World*, cit., pp. 138-162).

¹³⁸ M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987. William J. Wilson, un militante nero di New York, fece notare a Douglass questa necessità di rivalutare la grandezza della razza nera raccontandogli il suo sdegno per l'assenza di personaggi neri in una galleria di New York in cui erano esibiti i busti dei Padri fondatori: «there stood Franklin and Adams, Lafayette and Jefferson, [...] and the Queen of England was there [...] but I found not the Emperor of Hayti, nor of Dahomey, nor the President of Liberia, nor any distinguished black. I enquired for one or two – Toussaint L'Ouverture, Boyer and Faustin I [...] we must begin to tell our own story, write our own lecture, paint our own picture, chisel our own bust». Non a caso, Wilson firmava i suoi articoli con lo pseudonimo «Ethiop» (*W.J. Wilson to Frederick Douglass*, in «Frederick Douglass' Paper», 11 marzo 1853, ora in *BAP*, vol. IV, pp. 140-142).

¹³⁹ F. Douglass, *La rivendicazione dei diritti del popolo nero*, cit., p. 175.

¹⁴⁰ Ivi, pp. 193-194.

3.2. Una nazione dentro la nazione

Sul piano più direttamente politico, la tensione della doppia coscienza si riflette nell'impossibilità di stabilire una perfetta sovrapposizione della nazione nera sulla forma Stato. Come si è già mostrato, tutto l'abolizionismo nero condivide una matrice nazionalista. Esso intende unire il popolo in un «corpo politico» e renderlo così soggetto autonomo della sua emancipazione in ogni campo della vita, declinando di volta in volta quest'esigenza di autonomia enfatizzando o riducendo la distanza con l'America e, più in generale, con l'Occidente bianco, cui corrisponde specularmente un'enfaticizzazione o attenuazione della propria diversità 'africana'. È però soprattutto dagli anni Quaranta che si afferma una diretta appropriazione dei lemmi «nazione», «nazionalità», «patria», «patriottismo» che dominano il lessico politico dell'epoca. Nel corso del XIX secolo, il concetto di nazione assume infatti un'assoluta centralità, tanto da essere spesso definito come il secolo delle nazioni e del nazionalismo. In altre parole, «la *nazione* tende sempre più a coincidere, simbolicamente e fisicamente, con il *popolo*» e viene così a indicare una *totalità* (l'insieme degli abitanti di un paese)¹⁴¹. Essa diventa cioè la comunità originaria da cui discende la legittimità delle istituzioni, che deve essere quindi raccontata e rappresentata rielaborando (e inventando) la sua storia, le sue tradizioni, le sue origini mitiche. La nazione assume quindi una valenza simbolica ed *emotiva* senza precedenti, diventando la nuova forma dell'aggregazione politica che sostituisce la disgregazione dell'antico ordine cetuale innescato dalla rivoluzione francese dalla rivoluzione industriale, e la devozione alla nazione assume spesso i tratti di una religione civile¹⁴². Naturalmente, il discorso sulla nazione assume molteplici declinazioni, ciò che qui ci interessa è il recupero da parte dei militanti abolizionisti dello spirito nazionalista che pervade l'Ottocento, tradotto però attraverso un concetto di nazione sganciato dallo Stato moderno territoriale.

Dopo il viaggio in Irlanda e sulla scia dei moti del 1848, Frederick Douglass iniziò a guardare con interesse ai movimenti europei per l'indipendenza nazionale. Ai suoi occhi, le insurrezioni europee confermavano la giustizia della lotta di Daniel

¹⁴¹ A. Campi, *Nazione*, cit., p. 122.

¹⁴² Ivi, pp. 127-130. Sull'invenzione delle origini delle nazioni attraverso il recupero della storia medievale europea cfr. P.J. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa* (2002), Roma Carocci, 2009. Sul *pathos* della nazione e il rapporto tra patria, religione e famiglia nel contesto specifico del Risorgimento cfr. A.M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000; C. Sorba, *Il melodramma della nazione. Politica e sentimenti nell'età del Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

O'Connell – «among the most powerful that ever advocated the cause of human freedom». La sua visione di emancipazione universale dei popoli doveva essere portata anche all'interno degli Stati Uniti, che stavano invece seguendo una direzione diametralmente opposta a quella intrapresa dai popoli europei: «while we are rejoicing at the progress of freedom in France, Italy, Germany, and the whole European continent, we are propagating slavery in Oregon, New Mexico, California, and all our blood-brought possessions in the South»¹⁴³. Le invocazioni a seguire la strada aperta dalle rivoluzioni del '48 trovarono un'efficace conferma dodici anni dopo. Nell'agosto del 1860, durante la campagna per le elezioni presidenziali che avrebbero portato alla vittoria di Abraham Lincoln, Douglass esprimeva nuovamente l'influenza che i movimenti nazionali europei esercitavano sugli afroamericani citando Garibaldi in un articolo intitolato *The Prospect in the Future*:

The cruelties inflicted by the brutal police of Francis II are reproduced every week on hundreds of plantations in America [...] Why should we shout when a tyrant is driven from his throne by Garibaldi's bayonets, and shudder and cry peace at the thought that the American slave my one day learn the use of bayonets also?¹⁴⁴.

L'accostamento tra le lotte degli schiavi e la spedizione dei Mille era finalizzato a radicalizzare il movimento (specialmente chi ancora credeva nella riforma morale) verso una rivendicazione più esplicita della legittimità dell'uso della forza, necessaria per far fronte a una situazione che, dopo la rivolta di John Brown ad Harper's Ferry (16 ottobre 1859), stava oggettivamente degenerando verso la guerra civile. Quel passaggio esprimeva però più profondamente la dimensione nazionalistica di tutto l'abolizionismo nero, chiarita da Douglass già nel 1853 attraverso una formula destinata ad avere grande fortuna nel pensiero politico afroamericano: «the distinction

¹⁴³ F. Douglass, *The Revolution of 1848* (speech at the West India Emancipation celebration, Rochester, New York, August 1, 1848), in «The North Star», 4 agosto 1848, ora in *FDSW*, pp. 106, 109.

¹⁴⁴ F. Douglass, *The Prospect in the Future*, in «Douglass' Monthly», August 1860, ora in *FDSW*, p. 401. L'impatto del Risorgimento sull'abolizionismo nero non è ancora stato studiato a fondo ma Enrico Dal Lago ha recentemente proposto un'analisi comparativa tra Garrison e Mazzini (i quali ebbero anche contatti diretti), mostrando le reciproche convergenze tra abolizionismo e nazionalismo repubblicano. Cfr. E. Dal Lago, *William Lloyd Garrison and Giuseppe Mazzini: Abolition, Democracy, and Radical Reform*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2013. È importante precisare che, come ha mostrato Maurizio Isabella, una parte importante della vicenda del Risorgimento italiano si svolse fuori dai confini della penisola. Gli espatriati ebbero infatti una funzione determinante nella diffusione di un immaginario mitologico sulle imprese italiane, ampiamente diffuso negli Stati Uniti (M. Isabella, *Risorgimento in Esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2011). Sulla diffusione della figura di Garibaldi cfr. invece L. Riall, *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

between the slave and the free is not great, and their destiny seems one and the same [...] They are becoming a *nation, in the midst of a nation*»¹⁴⁵.

L'insistenza di Douglass sulla comune appartenenza di tutti i neri (liberi e schiavi) a un'unica «nazione» non si traduce però in una politica separatista o nel tentativo di creare uno Stato nero. Al contrario, egli era convinto che i neri avrebbero raggiunto la propria indipendenza *all'interno* degli Stati Uniti. Questo aspetto viene rivendicato soprattutto a partire dall'interpretazione anti-schiavista della Costituzione, che costituisce l'elemento della rottura definitiva con i garrisoniani. William Lloyd Garrison e Wendell Phillips avevano portato avanti una battaglia contro la Costituzione già dagli anni Trenta. Malgrado l'abolizione della tratta prevista dall'articolo I, sezione 9, la natura schiavista permaneva secondo Garrison nel conteggio della tassazione, nell'obbligo implicito alla restituzione dei fuggitivi e nella responsabilità del governo federale a fornire ai singoli Stati il supporto necessario alla soppressione delle insurrezioni interne¹⁴⁶. Oltre all'argomento puramente costituzionale, Garrison sosteneva l'impossibilità dell'unione tra Stati antischiavisti e schiavisti in base al principio morale del «no compromise with slavery». La Costituzione rappresentava così «a covenant with death and an agreement with hell», tanto che Garrison iniziò a organizzare manifestazioni pubbliche in cui invocava la secessione del Massachusetts e bruciava la Costituzione¹⁴⁷. Inizialmente su simili posizioni, dal 1849 Douglass adottò l'interpretazione anti-schiavista proposta dal filosofo anarchico Lysander Spooner, secondo cui la proprietà privata di individui violava apertamente la Costituzione¹⁴⁸. Douglass riorienta così le sue posizioni sia

¹⁴⁵ F. Douglass, *The Present Condition and Future Prospects of the Negro People*, speech at annual meeting of the American and Foreign Anti-Slavery Society, New York City, May 11, 1853, ora in *FDSW*, cit., p. 253.

¹⁴⁶ Cfr. Art. I, sezione 2, § 3: «Representatives and direct Taxes shall be apportioned among the several States which may be included within this Union, according to their respective Numbers, which shall be determined by adding to the whole Number of free Persons, including those bound to Service for a Term of Years, and excluding Indians not taxed, *three fifths of all other Persons*». Sezione 8, § 15: «To provide for calling forth the Militia to execute the Laws of the Union, *suppress Insurrections* and repel Invasions». Art. IV, sezione 2, § 3: «No Person held to Service or Labour in one State, under the Laws thereof, *escaping into another*, shall, in Consequence of any Law or Regulation therein, be discharged from such Service or Labour, but shall be delivered up on Claim of the Party to whom such Service or Labour may be due». Sezione 4: «The United States shall guarantee to every State in this Union a Republican Form of Government, and shall protect each of them against Invasion; and on Application of the Legislature, or of the Executive (when the Legislature cannot be convened) *against domestic Violence*» (*The Constitution of the United States of America*, presented by Mr. Brady of Pennsylvania, Washington, Government Printing Office, 2007, pp. 2, 9).

¹⁴⁷ W.L. Garrison, *No Compromise with Slavery: An Address Delivered in the Broadway Tabernacle, New York, February 15, 1854*, Boston, American Anti-Slavery Society, 1854.

¹⁴⁸ «the Constitution of the United States, standing alone, and constructed only, in the light of its letter, without reference to the opinions of the men who framed and adopted it, or to the uniform, universal

contro Garrison sia, naturalmente contro Calhoun: «in the eye of Mr. Calhoun – sosteneva Douglass – every right guaranteed by the American constitution, must be held in subordination to slavery. It was he who first boldly declared the self-evident truths of the declaration of independence, self-evident falsehoods»¹⁴⁹. Egli intende così appropriarsi della Costituzione proprio come si appropria della *Dichiarazione d'indipendenza*. Attraverso una metafora marittima, Douglass sosteneva infatti che una costituzione sta al governo come la «bussola» sta alla «nave», e tocca quindi al capitano governare al meglio il veliero servendosi degli strumenti a disposizione¹⁵⁰. A prescindere dagli interessi di coloro che l'avevano scritta, la Costituzione poteva essere quindi utilizzata per la libertà della nazione nera e di tutto il paese, perché in continuità con i diritti naturali sanciti dalla *Dichiarazione*¹⁵¹. Ecco quindi che la lotta per l'indipendenza della nazione non si esprime attraverso una rivoluzione che fa leva sul potere costituente del popolo, ma appropriandosi della Costituzione esistente e sfruttandola a proprio vantaggio.

Questa sconnessione tra Stato e indipendenza della nazione nera era emersa già nei due manifesti di Young e Walker. In particolare, i due testi mostrano la proiezione globale e panafricana del nazionalismo nero. Young riteneva infatti che l'unione di tutti i popoli di colore in una sola «nazione» era finalizzata a rendere possibile l'«autogoverno»: «we would most particularly direct you to such *government of yourselves*»¹⁵². Il principio di sovranità della nazione implicitamente posto da Young rimane però assolutamente privo di una connotazione istituzionale, giacché la

and undeviating practice of the nation under it, from the time of its adoption until now, is not a pro-slavery instrument» (F. Douglass, *The Constitution and Slavery*, in «North Star», 16 marzo 1849, ora in *FDSW*, pp. 129-133). Cfr. Id., *The Constitution of the United States: is it proslavery or antislavery?* (speech delivered in Glasgow, Scotland, March 26, 1860), ora in *FDSW*, pp. 380-390. Cfr. anche L. Spooner, *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston, B. Marsh, 1845.

¹⁴⁹ F. Douglass, *The Kansas-Nebraska Bill* (speech at Chicago, 30 ottobre 1854), in «Frederick Douglass' Paper», 24 novembre 1854, ora in *FDSW*, cit., p. 302. Cfr.: «There is much reason in the logic of the late John C. Calhoun. If slaves are property in the eye of the constitution of the United States, they are subject to the same condition of all property contemplated in that instrument [...]. We repeat, slaves are property, or they are not property. They are persons, or they are beasts of burden. The constitution must recognize them as one or the other. It cannot regard them as men and regard the mas thing at the same time» (F. Douglass, *The True Ground upon which to meet Slavery*, in «Frederick Douglass' Paper», August 24, 1855, ora in *FDSW*, pp. 33-334).

¹⁵⁰ F. Douglass, *The Constitution of the United States*, cit., p. 380.

¹⁵¹ Questa posizione costò a Douglass la scomunica di Garrison che iniziò ad attaccarlo anche sul piano personale. Con Douglass si schiera subito la comunità nera di Chicago che avanza una risoluzione in cui appoggia la sua interpretazione anti-schiavista della Costituzione: «in contending for our civil and political rights, we plant ourselves firmly upon the principles of the Declaration of Independence and the Preamble and the Constitution of the United States» (*Resolutions by a Meeting of Chicago Blacks*, in «Chicago Daily Tribune», 25 December 1853, ora in *BAP*, vol. IV, p. 181).

¹⁵² R.A. Young, *Ethiopian Manifesto*, cit., p. 66.

proiezione atlantica del suo discorso gli impedisce di far convergere la nazione sullo Stato. Il manifesto comunica così una concezione dell'autogoverno come autodeterminazione che non può stabilizzarsi o confinarsi all'interno di limiti territoriali. Nell'*Appello* di Walker questi temi emergono più esplicitamente attraverso una critica del colonialismo europeo. Nonostante Walker rivendicasse l'insuperabile appartenenza degli afroamericani al territorio e alla storia degli Stati Uniti, egli definiva il popolo nero come un soggetto politico diffuso globalmente, estendendo o contraendo il radicamento territoriale del popolo in opposizione al nemico bianco, cioè a tutte le potenze europee che avevano cercato di dominare le Americhe. Portoghesi, spagnoli, francesi e inglesi diventano nell'*Appello* i colonizzatori cui si contrappongono tutti i popoli colonizzati della terra: «siamo in tutto il mondo!!»¹⁵³. La razza definisce così un rapporto di antagonismo internazionale. Il popolo nero è quindi uno e molteplice, formato da «tutti gli uomini, le donne, i bambini di colore di ogni nazione, lingua e dialetto sotto il cielo»¹⁵⁴. Ecco quindi che per Walker la lotta per la libertà non poteva essere confinata all'interno dello spazio limitato dello Stato (né lo Stato americano né un ipotetico Stato governato da soli neri). Al contrario, la lotta dei neri americana era il veicolo per l'autentica realizzazione dell'universalismo della *Dichiarazione*.

Vediamo, infine, come questi problemi ritornano anche nell'ipotesi più direttamente separatista di Martin R. Delany. Espressa nell'opera *The Condition, Elevation, Emigration and Destiny of the Colored People of the United States* (1852), la sua proposta politica fu diffusa soprattutto con il celebre discorso intitolato *Political Destiny of the Colored Race on the American Continent*, pronunciato per la prima volta alla National Emigration Convention svolta a Cleveland nell'agosto del 1854 e poi stampato come pamphlet¹⁵⁵. In quell'occasione, Delany si rivolgeva ai neri presenti definendoli «conterranei» per porre immediatamente la loro sistematica esclusione dalla cittadinanza: «Non ci siamo rivolti a voi come cittadini – un termine

¹⁵³ D. Walker, *Appello*, cit., p. 81.

¹⁵⁴ Ivi, p. 17.

¹⁵⁵ M.R. Delany, *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States*, and, *Official Report of the Niger Valley Exploring Party*, intr. by T. Falola, New York, Humanity Books, 2004; Id., *Political Destiny of the Colored Race on the American Continent* in *Proceedings of the National Emigration Convention of Colored People; Held at Cleveland, Ohio, on Thursday, Friday and Saturday, the 24th, 25th and 26th of August, 1854*, Pittsburgh, A.A. Anderson, 1854; trad. it., *Il destino politico della razza di colore sul continente americano* (1854), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 195-233.

che amiamo e desideriamo – perché tali voi non siete mai stati»¹⁵⁶. Egli riteneva infatti che il «destino politico» del «popolo» nero non potesse più compiersi negli Stati Uniti ed erano maturi i tempi per l'«emigrazione» di massa verso un luogo in cui «il nero e l'uomo di colore costituiscono, per popolazione e per la forza dei numeri, l'elemento dominante del corpo politico»¹⁵⁷. La scelta della secessione della nazione nera dal resto del paese, qui declinata appunto della forma dell'emigrazione, non era quindi fondata su una chiusura nazionalistica stabilita a priori, ma come unica via per ottenere la libertà di fronte al razzismo insuperabile dei bianchi. Esattamente come Walker, Delany si appropria del mito della conquista della *wilderness* sostenendo che erano stati gli «africani» i primi «benefattori» e costruttori dell'America. Di conseguenza, essi avrebbero dovuto avere un «diritto prioritario al riconoscimento della cittadinanza»¹⁵⁸. Egli ribalta così il mito statunitense dei Padri Pellegrini ricordando che gli africani erano sbarcati in America come «prigionieri» nello stesso momento in cui il Mayflower era giunto a Plymouth¹⁵⁹. Il contributo dei neri non era stato solo economico. Essi avevano anche combattuto durante la rivoluzione, dimostrando di essere eccelsi «guerrieri» e validi «patrioti»: «we shall be able to prove, that colored men, not only took part in the great scene of the first act for independence, but that they were the actors – a colored man was really the hero in the great drama, and actually the first victim in the revolutionary tragedy»¹⁶⁰.

Il progetto dell'emigrazione non scaturisce così da un sentimento di estraneità all'America quanto da uno specifico ragionamento sul concetto di sovranità. Citando probabilmente un passaggio dell'*Esprit de Lois* (1748) di Montesquieu, Delany sosteneva che «per essere libero, un popolo deve necessariamente governarsi da solo, vale a dire che ogni individuo deve incarnare in se stesso [...] l'ingrediente essenziale del principio sovrano» ossia «il diritto riconosciuto di governare se stesso». In assenza di questa «sovranità riconosciuta», ogni promessa al raggiungimento del diritto del voto era dunque una chimera, o meglio «il vero segreto del potere, che mantiene così

¹⁵⁶ Ivi, p. 195.

¹⁵⁷ Ivi, p. 200. Cfr. «Dobbiamo aprire un caso, creare un evento e trovare una collocazione per noi. Questo è davvero necessario per la nostra elevazione come popolo, per forgiare il nostro sviluppo nazionale, dirigere il nostro destino e redimerci come razza» (Ivi, p. 205).

¹⁵⁸ Ivi, p. 260.

¹⁵⁹ «E dalla loro conoscenza della coltivazione – un'arte appresa nella loro natia Africa – presero il via le imprese agricole del Nord e le piantagioni del Sud con prospettive mai sognate prima dell'introduzione nel continente di quest'eccelsa, impareggiabile e robusta razza di uomini. Una razza capace di resistere allo sforzo, alla fatica e alla fame più di ogni altra branca della famiglia umana» (Ivi, pp. 113-115).

¹⁶⁰ M.R. Delany, *Condition*, cit., p. 92.

gli oppressi di ogni parte del mondo in uno stato di pacifica soggezione»¹⁶¹. Strappato dalla sua «terra natia» e ridotto in schiavitù, il popolo nero poteva riappropriarsi della sua «innata sovranità» solo emigrando nei luoghi in cui la razza nera era l'«elemento dominante». Haiti torna così come fonte d'ispirazione: un'isola «popolata dai coraggiosi e nobili discendenti dell'Africa [...] un popolo che si è liberato grazie alla sua volontà, alla sua potenza, all'infalibile forza della sue braccia e alla sua irremovibile determinazione ad essere libero»¹⁶². La presa di distanza dagli Stati Uniti e l'individuazione dei territori in cui poter emigrare passa però soprattutto tramite l'assunzione di una prospettiva coloniale. Delany definisce infatti tutti i popoli di colore del mondo come ugualmente assoggettati al potere coloniale dei bianchi e perciò uniti in una causa comune:

Le Indie Orientali, Java, Sumatra, le Azzorre, Madeira, le Canarie, le isole di Capo Verde; Socotra, Guardafui e l'Ile de France; Algeri, Tunisi, Tripoli, Barca e l'Egitto nel Nord, la Sierra Leone nell'Ovest, la Colonia del Capo nell'Africa del Sud e molte altre isole e possedimenti; l'Australia, le Isole dei Ladroni, insieme a molte altre isole dell'Oceania; la presa e l'appropriazione di una grande porzione del Continente occidentale con tutte le sue isole, sono tutti abusi dei bianchi sui diritti delle razze di colore¹⁶³.

Questa critica si traduce anche in un attacco all'espansionismo statunitense, che dagli anni Quaranta aveva trovato una giustificazione ideologica nella nozione di «destino manifesto», coniata dal giornalista John L. O'Sullivan nel 1845 per giustificare la conquista del Texas, secondo cui gli Stati Uniti erano portatori di una «missione» divina e dovevano espandere la libertà americana in tutto l'emisfero occidentale¹⁶⁴. Nel romanzo *Blake*, Delany descrive infatti gli sforzi del protagonista per sollevare gli schiavi cubani contro i padroni che, ispirati dall'ideologia di O'Sullivan, caldeggiavano l'annessione di Cuba agli Stati Uniti¹⁶⁵. Un tema avanzato già dall'abolizionista nero William Howard Day, che nel 1853 criticò il presidente

¹⁶¹ Ivi, p. 197. In questo passaggio Delany si riferisce appunto a uno «scrittore francese». Secondo Robert Levine si tratta di un riferimento al capitolo 18 dei *Principles of Politics* (1815) di Benjamin Constant (cfr. *Martin R. Delany: A Documentary Reader*, cit., p. 247). La citazione sembra però più affine a un passo dello *Spirito delle Leggi*, che riportiamo qui in inglese: «in a country of liberty, every man who is supposed a free agent ought to be his own governor; the legislative power should reside in the whole body of the people» (Cfr. C.-L. de Secondat, Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws* (1748), Book XI, Cap. VI, Kitchener, Batoche, 2001, p. 176). La citazione originale di Delany è invece: «Said a great French writer: "A free agent, in a free government, should be his own governor"» (*Martin R. Delany: A Documentary Reader*, cit., p. 247).

¹⁶² M.R. Delany, *Il destino politico*, cit., p. 205.

¹⁶³ Ivi, p. 203.

¹⁶⁴ A. Stephanson, *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'Impero del Bene* (1995), Milano, Feltrinelli, 2004.

¹⁶⁵ M.R. Delany, *Blake*, cit., pp. 296-313.

Franklin Pierce per aver improntato il suo discorso d'insediamento alla Casa Bianca sull'ideologia del «destino manifesto»:

In the minds of not a few of the people of the Republic there is “apprehension of danger” still, from the extension already secured, and from the extension towards our “manifest destiny” – sosteneva Day ribaltando le parole pronunciate da Pierce –. Extension or expansion is not a sign of strength. It may be the sure mark of weakness. [...] A country or a government is strong not as it progresses in territory, but as that country develops its own resources, as it advances in education, in general intelligence, and in a strict sense of justice¹⁶⁶.

La critica al colonialismo porta quindi Delany a solidarizzare con i nativi americani e a sostenere il diritto dei neri a stabilirsi in tutto l'«emisfero occidentale». Infatti, sebbene ritenesse più opportuno per gli afroamericani emigrare nelle «Indie Occidentali» o in «America centrale e meridionale», egli rivendicava il diritto della «razza nera» di impossessarsi non solo della «zona temperata meridionale di questo emisfero», ma dell'«intero continente, a Nord come a Sud», e quindi, paradossalmente, anche degli Stati Uniti da cui i neri dovevano emigrare¹⁶⁷. Questa proiezione atlantica della lotta del popolo nero riconfigura lo stesso concetto di sovranità, riportandoci a quella sconnessione tra Stato e nazione che caratterizza l'abolizionismo afroamericano¹⁶⁸. Infatti, nel momento stesso in cui cerca di territorializzare la nazione nera, Delany risposta l'orizzonte della lotta politica in una dimensione internazionale e panafricana, producendo così un effetto di deterritorializzazione della nazione. Malgrado le invocazioni a seguire il modello di Haiti, egli non fissa quindi la sovranità sulla forma della statualità, ma tende a definirla come il diritto dei popoli di colore di autodeterminare il loro «destino

¹⁶⁶ W.H. Day, *Editorial*, in «Aliened American», 9 Aprile 1853, ora in *BAP*, vol. IV, pp. 146-151. Nel discorso d'insediamento, Pierce aveva infatti sostenuto che «the energy with which that great conflict we opened and, under the guidance of a *manifest and beneficent Providence* the uncomplaining endurance with which it was prosecuted to its consummation were only surpassed by the wisdom and patriotic spirit of concession which characterized all the counsels of the early fathers[...]. The apprehension of dangers from extended territory, multiplied States, accumulated wealth, and augmented population has proved to be unfounded» (*Address by Franklin Pierce*, 21 gennaio 1853).

¹⁶⁷ M.R. Delany, *Il destino politico*, cit., pp. 205-209. Cfr.: «the Western World had been originally peopled and possessed by the Indians – a colored race – and part of the continent in Central America by a pure black race. This an equal if not superior claim to an inheritance of Western Hemisphere» (M.R. Delany, *Blake*, cit., p. 287).

¹⁶⁸ Secondo Tommie Shelby, il nazionalismo di Delany non esprime quindi una presa di posizione ideologica ma un «nazionalismo pragmatico», orientato cioè a trovare soluzioni efficaci al problema dell'autonomia nera a prescindere dall'istituzione di uno Stato indipendente, che sarebbe invece l'obiettivo del «nazionalismo classico». L'elemento centrale del pensiero di Delany sarebbe quindi la «black solidarity». Sebbene quest'analisi sia in gran parte condivisibile, la distinzione tra «nazionalismo classico» e «nazionalismo pragmatico» tende a mettere in secondo piano la questione della sovranità che invece è il vero elemento di originalità del pensiero di Delany (T. Shelby, *Two Conceptions of Black Nationalism: Martin Delany and the Meaning of Black Political Solidarity*, in «Political Theory», n. 31, October 2003, pp. 664-692).

politico», ponendola così sul piano del *movimento* e dell'assenza di limiti spaziali, anziché su quello della *staticità* e del limite territoriale propri dello Stato¹⁶⁹. Per questo motivo, risulta riformulata anche l'idea di patriottismo, che per Delany non può essere «a mere professed love of country, the place of one's birth», ma piuttosto una «uncompromising hostility» contro coloro che usurpano i «God-givens rights» di ogni essere umano. In questo senso, essere patrioti per Delany significa «to love *all men*, regarding their humanity with equal importance»¹⁷⁰.

3.3. La nazione è divisa: alle origini del femminismo nero

L'unità della nazione invocata dall'abolizionismo nero trova un limite nella critica delle donne afroamericane attive nel movimento. La loro lotta nasce da una diversa esperienza della schiavitù ed è così irriducibile al discorso nazionalista, fondato sull'esaltazione dell'uomo nero ribelle – forte, virile e dotato di spirito guerriero. Come spiegava l'ex-schiava e militante abolizionista Harriett Jacobs (1813-1897), se «per gli uomini la schiavitù è tremenda», per le donne «è ancora più tremenda», dato che «oltre alle sofferenze comuni a tutti, *loro* subiscono torti, dolori e mortificazioni tipicamente femminili»¹⁷¹. Infatti, se la donna schiava condivideva con l'uomo la fatica del lavoro nelle piantagioni, essa doveva subire anche il fatto di essere trasformata in una macchina per la riproduzione della forza lavoro e in un corpo disponibile ai capricci sessuali del padrone. Sojourner Truth (1797-1893), anch'essa fuggita dalla schiavitù e attiva nel movimento, chiariva questa funzione riproduttiva della schiava nella sua autobiografia, dettata a Olive Gilbert (Sojourner rimase infatti analfabeta):

We have said that slaveholders regard their slaves not as human beings, but as mere working animals; or merchandise. [...] The same terms are applied to slaves that are given to cattle. They are called 'stock'. So, when the children of slaves are spoken of prospectively, they are called their 'increase'; the same term that is applied to flocks and herds. So the female slaves that are mothers are called 'breeders'¹⁷².

¹⁶⁹ R. Laudani, *Il movimento della politica*, cit., p. 83.

¹⁷⁰ *True Patriotism*, in «The North Star», 2 giugno 1848, ora in *Martin R. Delany a Documentary Reader*, cit., pp. 137-138.

¹⁷¹ H. Jacobs, *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself*, Boston, 1861, trad. it., *Vita di una ragazza schiava. Raccontata da lei medesima*, a c. di S. Antonelli, Roma, Donzelli, 2004, p. 92.

¹⁷² S. Truth, *The Narrative of Sojourner Truth. A Northern Slave, Emancipated from bodily servitude by the State of New York, in 1828, With a Portrait*, dictated by Sojourner Truth, edited by Olive Gilbert, Boston, 1850, ora in *Slave Narratives*, cit., p. 666.

Sul corpo della donna nera s'intersecano così più livelli di sfruttamento e oppressione. La libertà le viene sottratta in quanto *nera, donna e schiava* (lavoratrice). S'intersecano cioè sul corpo della donna le due linee di esclusione della razza e del genere. La messa in evidenza di questo elemento nel discorso delle militanti abolizioniste afroamericane pone così una prospettiva teorica che sarebbe diventata dominante nel femminismo nero tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta del Novecento, quando emerse cioè quel paradigma dell'*intersectionality* che abbiamo visto nel primo capitolo¹⁷³.

Questa posizione delle donne nere determinava quindi una differenza anche rispetto alle donne bianche, e specialmente alle attiviste benestanti del nascente movimento femminista. Queste ebbero un ruolo fondamentale nella nascita del movimento abolizionista guidato da Garrison. Da quell'esperienza, esse trassero forme organizzative, concretizzate con la Convenzione di Seneca Falls (1848) – a cui partecipò anche Frederick Douglass –, ed elementi teorico-politici che le portarono a ritenersi «gli schiavi bianchi del Nord» e a porre così l'emancipazione degli schiavi e l'ottenimento dei diritti politici per le donne (bianche) come due lotte parallele¹⁷⁴. Se per le bianche benestanti la lotta politica era maturata come una risposta al fatto di essere escluse dalla sfera pubblica, confinate nello spazio privato della casa e obbligate a doversi conformare a determinati canoni di femminilità, le donne nere, e in particolare le schiave, dovevano affrontare problemi del tutto diversi¹⁷⁵.

La loro lotta si orienta quindi secondo due direttrici: la riappropriazione del controllo sul proprio corpo (e quindi sulla vita dei figli) e l'autonoma ridefinizione del proprio essere donne fuori dagli schemi della femminilità (moralità, gentilezza, temperanza, necessità di essere protette dal maschio) definiti intorno alla bianchezza,

¹⁷³ *Infra*, p. 41.

¹⁷⁴ A. Y. Davis, *Bianche e nere*, cit., pp. 41-50. Sui limiti razziali del movimento che portò alla Convenzione di Seneca Falls cfr. anche R. Baritono, *Introduzione*, cit., pp. LXXII. Sull'appoggio di Douglass al movimento delle donne bianche cfr. P.S. Foner (ed. by), *Frederick Douglass on Women's Rights*, New York, Da Capo Press, 1992.

¹⁷⁵ Come sosteneva Jacobs, tutti i problemi della bianca sono invertiti dal punto di vista della schiava. Il solo fatto di essere di bell'aspetto o dai modi aggraziati è per la schiava una disgrazia, perché attira la violenza sessuale del padrone: «ciò che suscita ammirazione nella donna bianca, diventa [per lei] fonte di degrado». La schiava era inoltre *costretta* ad adottare comportamenti moralmente riprovevoli, e quindi non poteva essere giudicata con gli stessi criteri adottati per la Bianca: «Oh, lettrice virtuosa, abbi pietà di me e perdonami! Non hai mai saputo che significa essere una schiava, essere totalmente priva delle garanzie della legge e delle convenienze sociali, subire leggi che ti riducono a un oggetto completamente sottomesso alla volontà di un'altra persona. Non ti sei mai arrovellata la mente per evitare le lusinghe e sfuggire la sorveglianza di un odiato tiranno. Non hai mai rabbrivito al rumore dei suoi passi, né tremato al suono della sua voce. So di aver sbagliato... Eppure, tornando con calma agli eventi della mia vita, ho l'impressione che una schiava non possa essere giudicata con lo stesso metro delle altre donne» (H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., pp. 39, 68).

imposti dalla società maschile e in parte assunti anche dalle donne bianche e dagli uomini neri. Come ricordò Sojourner Truth nel celebre discorso pronunciato alla Women's Right Convention del 1851, le nere dovevano infatti imporre la loro soggettività contro tutti coloro che le ritenevano bestie da soma, troppo mascolinizzate dal lavoro per potere essere considerate femmine e semplici oggetti votati alla riproduzione della proprietà dei padroni:

That man over there says that women need to be helped into carriages, and lifted over ditches, and to have the best place everywhere. Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man – when I could get it – and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?¹⁷⁶

Il corpo diventa così per le donne un luogo di resistenza, personale e politica. La storia di resistenza delle schiave è caratterizzata infatti dall'infanticidio come gesto di liberazione del neonato dai mali della schiavitù (e come danneggiamento della 'proprietà' del padrone), da molteplici tentativi di sottrarsi alla violenza sessuale e di interrompere le gravidanze imposte, ma anche dalla capacità di usare la propria sensualità come un potere funzionale a ingannare i padroni, come racconta Harriet Jacobs¹⁷⁷. Rispetto al discorso dell'abolizionismo nero promosso dagli uomini, le donne dimostrano così che la soggettività ribelle non corrisponde solo all'immagine del maschio eroico. Da un lato, anche le donne sono appunto in grado di ribellarsi sottraendosi dal lavoro riproduttivo. Dall'altro, esse si liberano autonomamente, tramite la fuga o ricorrendo anche all'uso delle armi, senza l'aiuto degli uomini: «la mia storia termina con la libertà e non nel solito modo, con il matrimonio», scrisse infatti Harriet Jacobs alla fine dell'autobiografia¹⁷⁸.

¹⁷⁶ S. Truth, *And Aint' I a Woman ?* (1851), ora in *Crossing the Danger Water. Three Hundred Years of African-American Writings*, ed. by D. Mullane, New York, Anchor Books, 1993, p. 183. Esistono varie versioni del discorso, questa citata è la più famosa. Cfr. anche quest'altra versione di poco dissimile : *Speech by Sojourner Truth, Delivered at the Universal Church, Akron, Ohio, 29 May 1851*, in *BAP*, vol. IV, pp. 81-82.

¹⁷⁷ H. Jacobs, *Vita di una ragazza schiava*, cit., pp. 66-71.

¹⁷⁸ Ivi, p. 248.

4. Fuga

Tutto l'abolizionismo afroamericano pone la fuga al centro del suo discorso politico. Abbiamo già visto che, in linea con la tradizione statunitense, il recupero del Libro dell'Esodo anima l'immaginazione politica afroamericana già dall'epoca della rivoluzione. È però soprattutto attraverso il pensiero politico degli schiavi fuggitivi che la fuga diventa effettivamente un elemento di definizione della soggettività nera e un vero e proprio concetto politico.

4.1. La fuga come concetto politico

Durante gli anni Quaranta, gli schiavi fuggitivi assumono un ruolo di primo piano all'interno del movimento abolizionista. James W.C. Pennington, Frederick Douglass, William Wells Brown, Henry Bibb, Sojourner Truth, Harriet Jacobs e molti altri costruiscono la loro leadership intorno allo strumento dell'autobiografia, dove la fuga dalla schiavitù occupa un ruolo assolutamente centrale. Gesto esemplare della riappropriazione del controllo sul proprio corpo, vero e proprio momento di passaggio dalla condizione di proprietà a quella di uomo o donna libera, la fuga inizia così a essere rappresentata come il principale elemento di definizione della soggettività nera¹⁷⁹. Quest'aspetto si declina naturalmente in vari modi. Emblematico è ad esempio il caso di Henry 'Box' Brown, il cui soprannome derivò proprio dal fatto di essere scappato da Richmond, Virginia, nascosto dentro una cassa e trasportato al Nord grazie alla complicità degli attivisti della Pennsylvania Anti-Slavery Society. La capacità di compiere questa fuga eroica è presentata come espressione del celebre motto di Patrick Henry – *Liberty or Death* –, pronunciato appunto a Richmond, di cui Henry 'Box' Brown si appropria per usarlo contro la schiavitù¹⁸⁰. Brown recuperava così quel capovolgimento della retorica della rivoluzione americana, ora divenuta vera e propria mitologia, iniziato dai primi abolizionisti neri nel 1775-'76. Ancora una volta, il nero era descritto come l'unico soggetto in grado di incarnare lo spirito ribelle della rivoluzione e compiere una lotta contro la vera schiavitù. Nell'autobiografia di

¹⁷⁹Quest'aspetto si esprime anche sul piano iconografico, tramite la diffusione di fotografie, dipinti e vignette che rappresentano i fuggitivi. Cfr. M.A. Chaney, *Fugitive Vision: Slave Image and Black Identity in Antebellum Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.

¹⁸⁰H. Box Brown, *Narrative of the Life of Henry Box Brown, Written by Himself*, Manchester, Lee and Glynn, 1851.

Sojourner Truth, l'espressione della soggettività attraverso la fuga assume invece dei tratti marcatamente spirituali. La decisione di fuggire scaturisce dopo che il padrone le comunica che non l'avrebbe più emancipata, come invece le aveva promesso nei mesi precedenti. Sojourner Truth scappa quindi con la figlia, ma non si tratta di una fuga segreta e disperata: «I did not run off, for I thought that wicked, but *I walked off*, believing that to be all right»¹⁸¹. Essa afferma così la sua volontà di vivere libera – «to take her freedom into her own hands» – alla luce del sole, di fronte al padrone, esprimendo così la convinzione di avere Dio dalla propria parte e di compiere un atto di «giustizia». Il cambio del nome, da Isabelle a Sojourner Truth, comunica esattamente una metamorfosi dalla schiavitù alla libertà che si dà come espressione della «verità» cristiana.

Gli schiavi fuggitivi ribaltano così le immagini negative della fuga come gesto pavido e codardo, trasformandola in un atto eroico o addirittura ispirato da Dio. Da un certo punto di vista, ciò è in linea con il mito fondativo del popolo americano come popolo 'eletto', sfuggito dalla schiavitù 'egiziana' del Vecchio Mondo per approdare sull'altra sponda dell'Atlantico in una nuova Canaan. E tuttavia, qui l'immagine dell'esodo è ribaltata contro l'America schiavista¹⁸².

La trasformazione della pratica della fuga in un modo di concepire la lotta politica emerge specialmente nell'opera di Douglass. Tutto il suo personaggio politico è costruito sull'immagine eroica dello schiavo fuggitivo, come si evince già dalla rivista «North Star», che indicava appunto la stella polare seguita per raggiungere gli Stati liberi. Nelle sue autobiografie è presente però uno specifico approfondimento teorico sulla fuga. Raccontando i piani per scappare dalla piantagione organizzati con altri cinque amici schiavi nel corso di riunioni segrete, Douglass descrive il gruppo dei ribelli come un «partito» rivoluzionario in scala ridotta: «These meetings must have resembled, on a small scale, the meetings of *revolutionary conspirators*, in their primary condition»¹⁸³. Per definire il «piano» del partito rivoluzionario, egli ricorre all'immagine dell'esodo. L'obiettivo degli incontri segreti era infatti progettare una partenza «out of our Egypt» e raggiungere il Nord, «our Canaan». Douglass mostra inoltre che quei piani di fuga passavano solitamente attraverso la comunicazione orale. Egli cita in particolare la canzone *Run To Jesus Shun the danger*:

¹⁸¹ S. Truth, *The Narrative of Sojourner Truth*, cit., p. 598.

¹⁸² Sulle affinità tra il discorso americano del popolo scelto e quello afroamericano sull'esodo cfr. E.S. Glaude, Jr., *Exodus!*, cit., pp. 74-81.

¹⁸³ F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., pp. 279-280.

Run to Jesus, shun the danger,
I don't expect to stay much longer here.
He will be our dearest friend,
And will help us to the end,
I don't expect to stay much longer here.
Run to Jesus, shun the danger,
I don't expect to stay much longer here.

[...]

Many mansions there will be,
One for you and one for me,
I don't expect to stay much longer here.
Run to Jesus, shun the danger,
I don't expect to stay much longer here¹⁸⁴.

Per gli schiavi quella canzone aveva un «doppio significato». Se infatti a prima vista indicava solo la salvezza dopo la morte, per il «partito» riunito da Douglass era un richiamo verso «a speedy pilgrimage toward a free state». Ecco quindi che i cospiratori rivoluzionari non intendevano attaccare direttamente il potere che gli opprimeva: «We were plotting against our (so called) lawful rulers; with this difference – that we sought our own good, and not the harm of our enemies. We did not seek to overthrow them, but *to escape from them*». Douglass trasforma così la fuga in un concetto politico, usandola cioè per descrivere un'azione rivoluzionaria che non mira però immediatamente all'istituzione di un nuovo ordine tramite il rovesciamento del potere costituito, ma esprime una sottrazione soggettiva dalla condizione di oppressione. L'obiettivo della fuga è infatti la riappropriazione della libertà originaria rubata dal padrone: «LIBERTY was our aim; and we had now come to think that we had a right to liberty, against every obstacle – even against the lives of our enslavers»¹⁸⁵. In questo senso, il discorso di Douglass incrocia alcuni elementi della teoria politica di Henry David Thoreau, secondo cui «tutti gli uomini riconoscono il diritto alla rivoluzione, cioè il diritto di rifiutare l'obbedienza, e di opporre resistenza»¹⁸⁶. Per Thoreau, la sottrazione del consenso (*withdrawal of consent*) agita attraverso la *disobbedienza* era infatti una forza di «attrito» che inceppava la «macchina» del governo. Allo stesso modo, la fuga discussa da Douglass distrugge il potere schiavista sottraendogli il suo fondamento primario, la

¹⁸⁴ L. Ramey, *Slave Songs and the Birth of African American Poetry*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, p. 129.

¹⁸⁵ F. Douglass, *My Bondage and my Freedom*, cit., p. 280.

¹⁸⁶ H.D. Thoreau, *Disobbedienza civile* (1849), Milano, SE, 1992, p. 16. Cfr. R. Laudani, *Disobbedienza*, cit., pp. 103-109.

sottomissione volontaria dello schiavo. Anche il ricorso alla forza risulta così affine a quanto sostenuto da Thoreau, secondo il quale la «rivoluzione pacifica» operata tramite la disobbedienza non era necessariamente una rivoluzione «nonviolenta», dato che in determinate circostanze, come appunto nella lotta contro la schiavitù, l'uso della violenza era spesso inevitabile¹⁸⁷. Allo stesso modo, Douglass non intende uccidere il proprio nemico ma è pronto a usare la forza se quest'ultimo ostacola con la violenza la sua volontà di libertà. Tuttavia, la sottrazione del consenso qui è principalmente orientata a ritrovare una *libertà di movimento* negata ai neri attraverso molteplici forme di contenimento della mobilità (nave negriera, piantagione, segregazione). Inoltre, la dimensione individualistica del discorso di Thoreau, che prevede anche la possibilità del ritiro nella *wilderness*, dove l'individuo trova il massimo grado di libertà uscendo dalla società civile¹⁸⁸, non sembra essere presente nel discorso di Douglass – che invece, da un altro punto di vista, ancora animava il maronnaggio. Qui la fuga si traduce piuttosto in un movimento costante e potenzialmente *illimitato* di rimozione degli ostacoli che si contrappongono all'esercizio della libertà di tutto il popolo nero. Infatti, la fuga di Douglass al Nord non costituisce il raggiungimento di una piena libertà, nuovamente limitata dal razzismo. In questo senso, l'emigrazione, proposta non a caso quasi sempre da neri liberi del Nord, è così la variante 'nordista' della fuga degli schiavi, un simile tentativo di sottrarsi dalle maglie oppressive del razzismo. Sotto il profilo concettuale, la fuga esprime così al suo massimo grado quel potere destituente che caratterizza la tradizione radicale nera¹⁸⁹.

4.2. Dalla legge sugli schiavi fuggitivi allo «sciopero generale»

Sul piano più direttamente organizzativo e propagandistico, la trasformazione della fuga in uno strumento di lotta politica si è espressa soprattutto nelle attività dell'*Underground Railroad*, la rete semi-clandestina di sostegno agli schiavi fuggitivi, nata dai Comitati di Vigilanza fondati negli anni Trenta nelle città del Nord. La rete

¹⁸⁷ «Parlo a nome degli schiavi quando dico che preferisco la filantropia del capitano John Brown, a quella che né mi uccide né mi libera [...]. Non voglio né uccidere né essere ucciso, ma posso prevedere circostanze nelle quali entrambe le cose sarebbero inevitabili. Manteniamo la cosiddetta pace della nostra comunità per mezzo di piccoli atti di violenza quotidiani» (H.D. Thoreau, *In difesa del capitano John Brown* (1849), in *Disobbedienza civile*, cit., p. 81.

¹⁸⁸ H.D. Thoreau, *Walden ; or, Life in the Woods* (1854), New York, Dover, 1995.

¹⁸⁹ R. Laudani, *Il movimento della politica*, cit., pp. 101-107.

non corrispondeva, infatti, a una singola entità. Suggestendo l'esistenza di un'organizzazione completamente segreta, il termine *underground* ha spesso condotto a interpretazioni errate o mitologiche, favorite sia dall'esaltazione della rete nella tradizione afroamericana sia dalla storiografia nordista post-bellica, che rappresentava il Nord come baluardo dell'antischiavismo¹⁹⁰. Al contrario, come ha chiarito recentemente Eric Foner, la definizione deve essere intesa piuttosto come un «termine ombrello» che indica una molteplicità di «gruppi locali che impiegavano diversi metodi nell'assistenza agli schiavi fuggitivi, alcuni pubblici e interamente legali, altri in flagrante violazione della legge»¹⁹¹. Si trattava perciò di un *network* che operava tanto clandestinamente quanto nelle aule dei tribunali e attraverso la stampa. Dal punto di vista numerico, furono tra i mille e i cinquemila gli schiavi che scapparono ogni anno verso gli Stati del Nord e il Canada – e in forma più ridotta verso il Messico – tra 1830 e il 1860. La fuga ebbe perciò un impatto piuttosto limitato sull'economia del Sud, ma potentissimo sul piano della propaganda politica e nella costruzione dell'immaginario afroamericano¹⁹².

L'Underground Railroad conobbe il momento di massimo sviluppo tra l'approvazione della legge del 1850 e il Proclama di Emancipazione (1862-'63). Tra le figure più significative di questa fase vale la pena ricordare il ruolo di Harriet Tubman, diventata in seguito una figura mitica del radicalismo politico afroamericano. Nata schiava in Maryland, Tubman fuggì al Nord nel 1849 e divenne un agente dell'Underground Railroad compiendo numerosi viaggi al Sud per liberare schiavi. È soprattutto attraverso la sua vicenda che sono state inoltre trasmesse alcune

¹⁹⁰ Dopo la guerra, la mitologia afroamericana sull'Underground Railroad è stata diffusa a partire dall'opera di William Still, ex-agente della rete, che ha raccontato le storie degli schiavi soccorsi in *The Underground Railroad, A Record of Facts, Authentic Narrative, Letters, & C., Narrating the Hardships, Hair-breadth Escapes and Death Struggles of the Slaves in their efforts of Freedom, as Related by Themselves and Others, or Witnessed by the Author*, Philadelphia, Porter&Coates, 1872. Storiografia William Still è il primo a raccontare la storia del 1872. Il primo lavoro più storiografico che trasmette però la versione del Nord "buono" contro il Sud "cattivo" enfatizzando oltremodo l'entità della rete è W.H. Siebert, *The Underground Railroad from Slavery to Freedom*, New York, Macmillan, 1898. Le tesi di Siebert sono state messe in discussione per la prima volta solo nel 1961 Larry Gara (*The Liberty Line: The Legend of the Underground Railroad*, Lexington, University of Kentucky Press, 1961). Una visione più critica presente anche nel lavoro di David Blight, *Race and Reunion: The Civil War in American Memory*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. Cfr. anche Keith P. Griffler, *Frontline of Freedom: African Americans and the forging of the Underground Railroad in the Ohio Valley*. Lexington: University Press of Kentucky, 2004.

¹⁹¹ E. Foner, *Gateway*, cit., p. 15.

¹⁹² Ivi, p. 5. Sulle fughe verso il Messico cfr. S.E. Cornell, *Citizens of Nowhere : Fugitive Slaves and Free African Americans in Mexico, 1833-1857*, in «The Journal of American History», n. 2, 2013, pp. 351-374.

delle più note *slave songs* legate alla fuga, come *Swing Low, Sweet Chariot* e *Go down, Moses*¹⁹³:

Swing low, sweet chariot,
Coming for to carry me home,
Swing low, sweet chariot,
Coming for to carry me home.

I looked over Jordan and what did I see
Coming for to carry me home,
A band of angels coming after me,
Coming for to carry me home.

I you get there before I do,
Coming for to carry me home,
Tell all my friends that I'm coming, too,
Coming for to carry me home.

Il verso sulla «band of angels» sarebbe infatti un riferimento diretto agli agenti dell'Underground Railroad. *Go down, Moses* richiama invece esplicitamente il tema dell'Esodo e pare fosse usata dagli schiavi per riferirsi proprio alla Tubman, notoriamente soprannominata *black moses*:

Oh go down, Moses,
Way down into Egypt's land,
Tell old Pharaoh,
Let my people go.

Oh Pharaoh said he would go cross,
Let my people go,
And don't get lost in the wilderness,
Let my people go.

Oltre al supporto concreto svolto da figure come Harriet Tubman, dopo il 1850 i militanti abolizionisti iniziarono una propaganda più aggressiva per fomentare gli schiavi alla fuga e legittimare l'uso della forza per contrastare i cacciatori di fuggitivi. Nella *Letter to the American Slaves*, scritta da Douglass e da altri militanti, gli abolizionisti neri ricordavano infatti agli schiavi che dovevano considerarsi «prisoners of war, in an enemy's country» ed erano quindi legittimati a usare ogni mezzo necessario per fuggire dai loro oppressori. Essi non dovevano inoltre disperarsi e abbandonarsi al «suicidio», perché al Nord i militanti neri erano pronti ad aiutarli:

¹⁹³ L. Ramey, *Slave songs*, cit., pp. 124-125. Cfr. K.Clifford Larson, *Bound for the Promised Land*, New York, Ballantine book, 2004.

«Live! Live to escape from slavery»¹⁹⁴. Come avrebbe in seguito chiarito Douglass, la fuga non era quindi solo una lotta per la libertà ma, più profondamente, una lotta per la «vita», per quella libertà di movimento propria di ogni vivente che i padroni intendevano incatenare¹⁹⁵.

A prescindere dalle adesioni ai discorsi degli abolizionisti neri, allo scoppio della guerra gli schiavi esercitarono la loro capacità di azione abbandonando in massa il lavoro nei campi e raggiungendo autonomamente le linee del fronte. Interpretate anche come l'arrivo del «giubileo», le notizie sull'inizio del conflitto produssero una moltiplicazione delle fughe. Gli schiavi che iniziarono ad arruolarsi nei reggimenti nordisti vedevano la fine imminente della schiavitù:

We'll soon be free,
We'll soon be free,
We'll soon be free,
When de Lord will call us home¹⁹⁶.

Iniziava così quella forma di resistenza definita da Du Bois con la nozione di «sciopero generale»¹⁹⁷. Come ha mostrato recentemente anche David Roediger, attraverso lo «sciopero generale» gli schiavi riuscirono a orientare la guerra da un conflitto costituzionale a una guerra per l'abolizione della schiavitù¹⁹⁸. Fu infatti la pressione esercitata dai fuggitivi sulle linee del fronte a convincere Lincoln che la guerra poteva essere vinta solo emancipando gli schiavi¹⁹⁹. Le prime integrazioni dei fuggitivi nell'esercito per iniziativa dei singoli generali, come ad esempio Benjamin F. Butler, non fecero altro che accelerare quel processo, trasformando i «fuggiaschi sparpagliati» in un «flusso compatto»²⁰⁰. Essi anticiparono così di due anni il

¹⁹⁴ *A Letter to the American Slaves from those who have fled from american slavery*, in «North Star», 5 settembre 1850, ora in *FDSW*, pp. 158-162. Cfr. il seguente passaggio: «every year is multiplying the facilities for leaving the Southern prison house. The Liberty Party, the Vigilance Committee of New York, individuals, and compaignies of individuals in various parts of the country, are doing all they can, and it is much to afford you a safe and a cheap passage from slavery to liberty» (Ivi, p. 160). La lettera era l'esito della Fugitive Slave Convention tenuta il 21 agosto 1850 a Cazenovia, New York. In quell'occasione erano presenti circa una trentina di fuggitivi. La convenzione raccoglie fondi per William Chaplin imprigionato in Maryland per aver assistito la fuga di Robert Toombs e Alexander H. Stephens. Una settimana dopo è organizzato l'Anti-Fugitive Slave Bill Meeting a Syracuse e Douglass e JC Hathaway raccolgono 350 dollari per la difesa di Chaplin.

¹⁹⁵ F. Douglass *The Fugitive Slave Law*, speech to the National Free Soil Convention at Pittsburgh, August 11, 1852, ora in *FDSW*, p. 207.

¹⁹⁶ L.W. Levine, *Black Culture, Black Consciousness*, cit., p. 51.

¹⁹⁷ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., pp. 55-83.

¹⁹⁸ D. Roediger, *Seizing Freedom: Slave Emancipation and Liberty for All*, New York, Verso, 2014.

¹⁹⁹ Sulle posizioni di Lincoln nei confronti della schiavitù cfr. E. Foner, *The Fiery Trial, Abraham Lincoln and American Slavery*, New York, W.W. Norton&Company, 2010; T. Bonazzi, *Abraham Lincoln. Un dramma americano*, Bologna, Il Mulino, 2016.

²⁰⁰ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 20. Sulla capacità dei neri di piegare la guerra verso l'abolizione delle schiavitù e del razzismo cfr. anche *Manifesto of the Colored Citizens of the*

Proclama del 1863, dimostrando la loro capacità d'imprimere una svolta *politica* al conflitto. Al di là dalla sua effettiva corrispondenza storica, era proprio questo l'elemento teoricamente rilevante della nozione di «sciopero generale». Esattamente come Douglass, Du Bois vedeva cioè nella fuga una forma di azione politica rivoluzionaria, non direttamente orientata alla presa del potere costituito ma in grado di mutare il corso della storia e lo stesso ordinamento costituzionale statunitense.

State of New York (16 July 1863), in «Weekly Anglo-African», 1 August 1863, ora in *BAP*, vol. V, pp. 224-228. In quel documento, i neri di New York sostenevano infatti che la guerra era diventata per loro iniziativa «a battle for the right of self-government, true democracy, just republicanism, and righteous principles, against anarchy, misrule, barbarism, human slavery, despotism, and wrong» (Ivi, p. 225).

CONCLUSIONI

Con la fine della Guerra Civile e l'inizio della Ricostruzione (1865-1880) iniziò una nuova stagione politica, destinata a protrarsi per tutto il Novecento. L'abolizionismo nero si riconfigurò in una lotta per l'ottenimento dei diritti (politici e civili) e per il controllo della ricchezza prodotta dal lavoro degli ex-schiavi. Come ricordò Douglass subito dopo l'approvazione del XIII Emendamento, la lotta contro la schiavitù non poteva infatti esaurirsi nell'emancipazione formale, ma doveva essere spinta oltre quel limite, per dare agli afroamericani il potere necessario all'effettivo esercizio della libertà. Anzitutto, il diritto di voto: «Slavery is not abolished until the black man has the ballot. While the Legislature of the South retain the right to pass laws laking any discrimination between black and white, slavery is still lives there»¹. Un aspetto dichiarato solennemente da Henry H. Garnet durante un discorso tenuto alla Camera dei Rappresentanti il 12 febbraio 1865. Richiamando nuovamente l'immagine dell'esodo, Garnet ricordava infatti che l'emancipazione degli schiavi non era un punto d'arrivo definitivo, ma solo l'inizio della lotta di liberazione del popolo nero che stava trasformando l'intero paese: «la nazione ha cominciato il suo esodo da una schiavitù peggiore di quella egiziana e vi chiedo di dire al popolo “che si metta in marcia”»².

Il primo periodo della Ricostruzione fu così segnato dall'affermazione di quella che Du Bois avrebbe definito «abolition-democracy»: il tentativo di trasformare la democrazia americana in base alla «libertà, l'intelligenza e il potere per tutti gli uomini»³. La forza esercitata dal «lavoratore nero» con lo «sciopero generale» si tradusse così in una spinta al mutamento dei rapporti sociali dell'America tramite una «dittatura» che intendeva liberare il lavoro nero dal controllo dittatoriale del capitale del Sud⁴. La tensione tra gli interessi dei neri emancipati – in lotta per imporre l'estensione della democrazia – e quelli della grande industria del Nord –

¹ F. Douglass, *The Need for Continuing Anti-Slavery Work* (speech at Thirty-Second Annual Meeting of the American Anti-Slavery Society, May 10, 1865), ora in *FDSW*, p. 578.

² H.H. Garnet, *A Memorial Discourse Delivered in the Hall of the House of Representatives, Washington, D.C. on Sabbath, February 12, 1865*, trad. it., *Discorso alla Camera dei Rappresentanti* (1865), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 261-277: 275. Sulla capacità dei neri di riorganizzare immediatamente la lotta per i diritti di cittadinanza cfr. *Constitution of the Colored Men's Equal Rights League of Richmond* (9 maggio 1865), in «Weekly Anglo-America», 24 giugno 1865, ora in *BAP*, vol. V, pp. 324-329.

³ W.E.B. Du Bois, *Black Reconstruction*, cit., p. 182.

⁴ Ivi, pp. 184-185.

temporaneamente favorevole a un'elevazione degli ex-schiavi per annientare definitivamente i sudisti – trovavano così un punto d'incontro nell'imposizione del governo federale supportato dall'esercito. Naturalmente, la lettura di Du Bois era il frutto di un confronto con Marx iniziato alla fine degli anni Venti, e non esaurisce l'intero fenomeno della Ricostruzione⁵. Questa interpretazione ci permette però di sottolineare l'elemento di continuità interno al radicalismo afroamericano tra la stagione dell'abolizionismo nero e la fase successiva, ossia quella specifica modalità d'intendere la lotta politica come un processo continuo di abolizione dei freni che impediscono la libertà. La dittatura di cui parlava Du Bois non corrispondeva al tentativo d'istituire uno Stato nero, ma esprimeva piuttosto uno sforzo orientato a reinventare la democrazia americana oltre i suoi limiti razziali e lo sfruttamento indiscriminato del lavoro dei neri. Infatti, si manifestava nuovamente in quel periodo la capacità delle lotte afroamericane d'imprimere indirettamente una svolta alla storia statunitense e al suo ordinamento costituzionale, di trasformare cioè la democrazia sottraendosi dalla condizione di oppressione, rifiutando il lavoro forzato, fuggendo verso il Nord, ma anche organizzandosi autonomamente per riappropriarsi della propria libertà e per ottenere maggiore controllo sul proprio lavoro. Durante l'età della Ricostruzione, la lotta per la *de-segregazione* conosce così i suoi più importanti successi, imponendo una riforma della Costituzione e un'estensione del potere politico ai neri. Tuttavia, ottenuta l'inclusione formale nella cittadinanza con il XIV e XV Emendamento e con il Civil Right Act del 1875, la necessità di continuare il «lavoro anti-schiavista» invocata da Douglass nel 1865 trovò una riconferma di fronte alla costruzione del sistema segregazionista al Sud e alla penetrazione sempre più profonda del razzismo al Nord. Negli ultimi anni della sua vita, Douglass vide infatti riaffermarsi la «linea del colore», che ora colpiva il nero 'libero' «in officina e in fabbrica quanto cerca un lavoro [...], in chiesa, in hotel, alla cabina elettorale e, peggio ancora, al banco della giuria»⁶. La «linea del colore» non era tanto la permanenza di un pregiudizio «innato» e «naturale», quanto una nuova barriera appositamente costruita al fine di perpetuare la subordinazione degli ex-schiavi ai bianchi. L'emancipazione inizia così ad apparire a Douglass come una «frode

⁵ Cfr. E. Foner, *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863–1877*, New York, Harper's Perennial, 2002².

⁶ F. Douglass, *The Color Line*, in «The North American Review», vol. 132, n. 295, June 1881, pp. 567-577 ora in *FDSW*, pp. 648-656. Sul nesso tra Douglass e Du Bois intorno alla nozione di «linea del colore» cfr. H.L. Gates Jr., *The Black Letters on the Sign*, intr. to W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folks*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007, pp. XI-XII.

stupenda». Da un alto, il nero veniva ora «sistematicamente e universalmente» derubato della ricchezza prodotta dal suo lavoro tramite i bassi salari e l'imprigionamento⁷. Dall'altro, egli si trovava nuovamente sottoposto alla violenza arbitraria e brutale dei bianchi senza poter contare sulla protezione dello Stato. Il nuovo ordine segregazionista si stava infatti imponendo attraverso la «legge del linciaggio», denunciata in quel periodo soprattutto da Ida B. Wells-Barnett⁸. Uno strumento di terrore che si sarebbe diffuso in tutto il paese. La fuga tornava così a esprimersi nei movimenti migratori verso il Nord, iniziati in particolare con la migrazione dei cosiddetti *Exoduster* verso il Kansas (1879-'80), organizzata in particolare dall'ex-schiavo Benjamin Singleton, mentre il movimento abolizionista si riorganizzò per attaccare la segregazione nei luoghi pubblici, nei mezzi di trasporto e nelle scuole, specialmente dopo che la sentenza della Corte Suprema sul caso *Plessy vs. Ferguson* (1896) sancì l'affermazione del cosiddetto Jim Crow System in base alla dottrina mistificatrice del «separati ma uguali»⁹.

Coniando l'immagine della «linea del colore», Douglass identificava così il nuovo orizzonte della lotta politica afroamericana. Du Bois avrebbe immediatamente ripreso quell'immagine, rendendola celebre soprattutto durante il discorso pronunciato al primo Congresso panafricano del 1900: «il problema del XX secolo è il problema della *linea del colore*». Come avrebbe chiarito in *The Souls of Black Folks*, quella linea si poneva però su un piano «globale», giacché identificava la questione della «relazione tra le le razze più chiare con quelle più scure in Asia e in Africa, in America e nelle isole in mezzo al mare»¹⁰. Du Bois si faceva così erede dell'abolizionismo nero proiettando le lotte politiche del futuro in una prospettiva emisferica. L'occasione del Congresso panafricano non poteva essere d'altronde più adatta per operare questo sfondamento dei limiti nazionali che ancora caratterizzavano la nozione avanzata da Douglass, proposta appunto per riferisti sostanzialmente ai neri americani. Questa prospettiva panafricana, Du Bois la

⁷ [The Negro] is systematically and universally cheated out of his hard earnings. The same class that one extorted his labor under the lash now gets his labor by a mean, sneaking, and fraudulent device» (F. Douglass, *I Denounce the so-called Emancipation as a Stupendous Fraud*, speech on the occasion of the Twenty-Sixth Anniversary of Emancipation in the District of Columbia, 16 aprile 1888, p. 716.

⁸ F. Douglass, *Lynch Law in the South*, in «The North American Review», July, 1892, ora in *FDSW*, pp. 746-750; I.B. Wells-Barnett, *Southern Horrors. Lynch Law in all its Phases* (1892), in Id., *On Lynchings*, cit., pp. 25-54.

⁹ N.I. Painter, *Exoduster: Black Migration to Kansas after Reconstruction*, Lawrence, University Press of Kansas, 1986; B.L.M. Kelley, *Right to Ride: Streetcar Boycotts and African American Citizenship in the era of Plessy vs. Ferguson*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2010.

¹⁰ W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., p. 18. Cfr. S. Mezzadra, *Introduzione*, cit., p. 35.

coglieva, ancora una volta, da un altro militante abolizionista, Alexander Crummell (1819-1898). Rientrato negli Stati Uniti nel 1872 dopo vent'anni in Liberia, proprio quando l'epoca della Ricostruzione iniziava a chiudersi, Crummell aveva ricominciato a battersi contro la diffusione del razzismo in America. Ma la sua esperienza in Africa, dove aveva avuto modo di vedere l'inizio dell'aggressione coloniale europea, gli offriva la capacità di collocare con maggiore immediatezza le lotte nere sul piano internazionale: «the democratic idea is neither Anglo-Saxonism, nor Germanis, nor Hibernianism – sosteneva Crummell di fronte all'affermazione del nuovo sistema segregazionista – but HUMANITY [...], humanity anticipated all human varieties by thousands of years, and rides above them all, and outlives them all, and swallows up them all!»¹¹. Du Bois, che dedicò un intero capitolo di *The Souls of Black Folks* proprio a Crummell¹², colse così questo spirito anticipando la nuova dimensione internazionale e globale che il pensiero radicale nero avrebbe assunto nel corso del XX secolo.

¹¹ A. Crummell, *The Race-Problem in America*, in Id., *Africa and America*, Springfield (MA), Willey, 1891, pp. 53-54.

¹² W.E.B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, cit., pp. 178-187.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

A Sermon, on the Present Situation of the Affairs of America and Great-Britain. Written by a Black, and Printed at the Request of Several Persons of Distinguished Characters, Philadelphia, Printed by T. Bradford and P. Hall, 1782.

Cahier, contenant les plaintes, doléances et réclamations des citoyens-libres et propriétaires de couleur, des isles et colonies françoises, Paris, s.n., 1789.

Constitution of the American Society of Free Persons of Colour, for improving their condition in the United States; for purchasing lands; and for the establishment of a settlement in upper Canada, also, The Proceedings of the Convention with their Address to Free Persons of Colour in the United States, Philadelphia, 22-24 September 1830, Philadelphia, print. by J.W. Allen, 1831.

Constitution of the Colored Men's Equal Rights League of Richmond (1865), ora in C.P. Ripley (ed. by), *The Black Abolitionist Papers*, vol. V: *The United States, 1859-1865*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992, pp. 324-329. (D'ora in poi *BAP*).

Constitution de la colonie française de Saint-Domingue (1801), in L. Dubois, J. Gaffield, M. Acacia (eds.), *Documents constitutionnels d'Haïti, 1790-1860*, Berlin, New York, De Gruyter, 2013, pp. 53-61.

Constitution Impériale d'Haïti (1805), in L. Dubois, J. Gaffield, M. Acacia (eds.), *Documents constitutionnels d'Haïti*, cit., pp. 63-68.

Extrait des Pièces originales déposée au Greffe de la Municipalité de Toussaint Louverture (1798), in *Arrêtés des différentes communes de la colonie de St.-Domingue adressées à l'Agent particulier du Directoire*, Cap-Haïtien, 1799, pp. 6-8.

Haytien Revolution (1827), ora in M. Jackson, J. Baron (eds), *African Americans and the Haitian Revolution: Selected Essays and Historical Documents*, New York, Routledge, 2010, pp. 169-170.

Lettre des citoyens de couleur des isles et colonies françaises à MM. Les Membres du

- Comité de Vérification de l'Assemblée nationale*, Paris, s.n., 23 novembre 1789.
- Manifesto of the Colored Citizens of the State of New York* (16 July 1863), in «Weekly Anglo-African», 1 August 1863, ora in *BAP*, vol. V, pp. 224-228.
- Petition for Freedom to Massachusetts Governor Thomas Hutchinson, His Majesty's Council, and the House of Representatives*, June 1773, Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society (consultabile su: http://www.masshist.org/database/viewer.php?item_id=558).
- Petition for Freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, His Majesty's Council, and the House of Representatives, 25 May 1774*, Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society (consultabile su in: <https://www.masshist.org/endofslavery/index.php>).
- Petition for Freedom to Massachusetts Governor Thomas Gage, His Majesty's Council, and the House of Representatives* (June 20, 1774), Jeremy Belknap Papers, Massachusetts Historical Society (consultabile su <https://www.masshist.org/endofslavery/index.php>).
- Petitions to the New Hampshire Legislature* (12 novembre 1779), in W. Holton (ed.), *Black Americans*, cit., p. 73.
- Petition of Saul*, Norfolk County, 9 October 1792, p. 1, in Legislative Petitions of the General Assembly 1776-1865, Library of Virginia, Digital Coll. (consultabile su: <http://www.virginiamemory.com/collections/>).
- Resolutions by a Meeting of Chicago Blacks*, in «Chicago Daily Tribune», 25 December 1853, ora in *BAP*, vol. IV: *The United States 1847-1858*, pp. 180-181.
- Slaves Petition for Freedom* (6 January 1773), in W. Holton (ed.), *Black Americans in the Revolutionary Era. A Brief History with Documents*, Boston, Bedford, 2009, pp. 42-43.
- Slaves Petition for freedom* (20 April 1773), in W. Holton (ed. by), *Black Americans*, cit., p. 46.
- Resolutions by a Meeting of Chicago Blacks* (1853), ora in *BAP*, vol. IV: *The United States 1847-1858*, pp. 180-181.

- BELLEY J.-B., MILLS J.-B., DUFRAY L., *Lettre écrite de New-Yorck par les députés de Saint-Domingue, à leurs commettans. Imprimée par ordre de la Convention nationale, 14 décembre 1793*, Paris, de l'Imprimerie nationale, 1793.
- BIASSOU G., JEAN-FRANÇOIS, BELAIR, *Lettre originale des chefs des Nègres révoltés, à l'assemblée générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue du mois de juillet 1792*, ora in *Lettre de Jean-François, Biassou et Belair, juillet 1792*, a.c. di N. Piquionne, in «Annales historique de la Révolution française», n. 311, 1998, pp. 132-139.
- BIASSOU G., *Memorial de Jorge Biassou, general de la parte conquistada a Joaquín García Moreno, gobernador de la isla, para su reconocimiento como primer jefe de las Tropas en esa Zona y petición de autorización para crear un regimiento*, San Miguel, 15 de julio de 1793, signado para Belaer Mariscal de Campo según los Poder del Senor General Biasou en data de 24 de Agosto de 1793 (Conservato presso Archivo General de Simancas, LEG. 7157, N. 7).
- BROWN W.W., *Narrative of William W. Brown, a Fugitive Slave, Written by Himself* (1847), ora in *Slave Narratives*, ed. by W.L. Andrews, H.L. Gates Jr., New York, Library of America, 2002, pp. 267-368.
- *Clotel and Other Writings*, ed. by E. Greenspan, New York, The Library of America, 2014.
- *St. Domingo: its Revolutions and its Patriots. A Lecture, delivered before the metropolitan Athenaeum, London, May 16, and at St. Thomas' Church, Philadelphia, December 20, 1854*, Boston, Bela Marsh, 15 Franklin Street, 1855.
- *A Description of W.W Brown Panoramic Views of the Scenes in the Life of an American Slave, from His Birth in Slavery to His Death or His Escape to His First Home of Freedom on British Soil*, in *BAP*, vol. I: *The British Isles, 1830-1865*, 1985, pp. 190-224.
- BROWN, 'BOX' H., *Narrative of the Life of Henry Box Brown, Written by Himself*, Manchester, Lee and Glynn, 1851.
- CORNISH S., *Hints about Prejudice* (1838), ora in *BAP*, vol. III: *The United States, 1830-1846*, pp. 265-266.
- CREW S.R., BRUNCH L.G., PRICE C.A (eds), *Slave Culture: A Documentary Collection of the Slave narratives from the Federal Writers' Project*, vol. I., Santa Barbara, Greenwood Press, 2014.

- CUGOANO Q.O., *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species, humbly submitted to the Inhabitants of Great-Britain, by Ottobah Cugoano, a Native of Africa* (1787), ora in Id., *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery and Other Writings*, ed. by V. Carretta, New York, Penguin, 1999.
- DAY W.H., *Editorial* (1853), ora in *BAP*, vol. IV, pp. 146-151.
- DELANY M.R., *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States*, and, *Official Report of the Niger Valley Exploring Party* (1852; 1861), intr. by T. Falola, New York, Humanity Books, 2004.
- *Political Destiny of the Colored Race on the American Continent* in *Proceedings of the National Emigration Convention of Colored People; Held at Cleveland, Ohio, on Thursday, Friday and Saturday, the 24th, 25th and 26th of August, 1854*; trad. it., *Il destino politico della razza di colore sul continente americano* (1854), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 195-233.
- *Blake, or the Huts of America*, intr. by F.J. Miller, Boston, Beacon Press, 1970.
- *Martin R. Delany: A Documentary Reader*, ed. by R.S. Levine, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.
- DELGRÈS L., *Proclamation: A l'univers entier, le dernier cri de l'innocence et du désespoir*, Basse-Terre, 10 mai 1802, in F. Longin, *Voyage à la Guadeloupe*, Le Mans, Monnoyer, 1848, pp. 191-194.
- DESSALINES J.-J., *Lois et Actes sous le règne de Jean-Jacques Dessalines*, Port-au-Prince, éditions Presses nationales d'Haiti, 2006.
- DOUGLASS F., *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, written by himself*, (1845); trad. it., Id., *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso*, a c. di A. Portelli, B. Maffi, Roma, Manifestolibri, 1992.
- *My Bondage and My Freedom* (1855), intr. by P.S. Foner, New York, Dover Publications, 1969.
- *Life and Times of Frederick Douglass*, Boston, 1881, 1892; trad. it. Id., *Autobiografia di uno schiavo* (1892), Roma, Savelli, 1978.
- *The Heroic Slave, a heartwarming Narrative of the Adventures of Madison Washington, in Pursuit of Liberty* (1853), trad. it., *The Heroic Slave - lo schiavo eroico*, Venezia, Supernova, 1999.

- *To William Lloyd Garrison* (1845), ora in *Frederick Douglass. Selected Speeches and Writings*, ed. by P.S. Foner, NY, Lawrence Hill, 1999, pp. 4-7. (D'ora in poi *FDSW*).
- *To William Lloyd Garrison* (1846), ora in *FDSW*, pp. 16-20
- *Farewell Speech of Mr Frederick Douglass Previously to Embarking on Board The Cambria Upon His Return to America, Delivered at the Valedictory Soiree Given to Him at the London Tavern on March 30, 1847*, ora in *FDSW*, pp. 55-75.
- *To Thomas Auld* (1848), ora in *FDSW*, pp. 111-116.
- *The Revolution of 1848* (1848), ora in *FDSW*, pp. 103-110.
- *The Constitution and Slavery* (1849), ora in *FDSW*, pp. 129-133.
- *A Letter to the American Slaves from those who have fled from american slavery*, (1850), ora in *FDSW*, pp. 158-162.
- *The Fugitive Slave Law*, speech to the National Free Soil Convention at Pittsburgh, August 11, 1852, ora in *FDSW*, pp. 206-209.
- *Oration, Delivered in Corinthian Hall, Rochester, by Frederick Douglass, July 5th, 1852* (1852); trad. it., Id., *Il significato del Quattro di Luglio per il popolo nero*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 131-165.
- *The Present Condition and Future Prospects of the Negro People*, speech at annual meeting of the American and Foreign Anti-Slavery Society, New York City, May 11, 1853, ora in *FDSW*, pp. 250-259.
- *The Kansas-Nebraska Bill* (1854), ora in *FDSW*, pp. 298-310.
- *Claims of the Negro Ethnologically Considered* (1854); trad. it., *La rivendicazione dei diritti del popolo nero in una prospettiva etnologica*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 167-194.
- *The True Ground upon which to meet Slavery* (1855), ora in *FDSW*, pp. 333-334.
- *Two Speeches by Frederick Douglass; one on West India Emancipation, delivered at Canandaigua, Aug. 4th, and the other on the Dred Scott Decision, delivered in New York, on the occasion of the anniversary of the African Abolition Society, May, 1857* (1857); trad. it., Id., *L'emancipazione dell'India Occidentale*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 235-260.
- *The Constitution of the United States: is it proslavery or antislavery?* (1860), ora in *FDSW*, pp. 380-390.
- *Men of Color, To Arms!* (1863), ora in *FDSW*, pp. 525-527.
- *The Need for Continuing Anti-Slavery Work* (1865), ora in *FDSW*, pp. 577-579.

- *Self-Made Men* (1872), in *The Frederick Douglass Papers*, ed. by J. Blassingame, J. McKivigan, vol. IV, *Series One: Speeches, Debates, and Interviews, 1864- '80*, New Haven and London, Yale University Press, pp. 545-575.
- *The Color Line* (1881), ora in *FDSW*, pp. 648-656.
- *I Denounce the so-called Emancipation as a Stupendous Fraud* (1888), ora in *FDSW*, pp. 711-723.
- *Lynch Law in the South* (1892), ora in *FDSW*, pp. 746-775.
- *Frederick Douglass on Women's Rights*, P.S. Foner (ed. by), New York, Da Capo Press, 1992.
- EQUIANO O., *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself* (1789), trad. it., *L'incredibile storia di Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, detto l'Africano*, Milano, Epoché, 2008.
- *To the Rev. Mr. Raymund Harris, the Author of the Book called Scripture Researches on the Licitness of the Slave Trade* (28 April 1788), ora in Id., *The Interesting Narrative and Other Writings*, ed. by Vincent Carretta, New York, Penguin, 1995, pp. 335-36.
- GARNET H.H., *Garnet's Address to the Slaves of the United States of America*, New York (1848); trad. it., *Agli schiavi degli Stati Uniti d'America* (1843), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 119-129.
- *A Memorial Discourse Delivered in the Hall of the House of Representatives, Washington, D.C. on Sabbath, February 12, 1865*, trad. it., *Discorso alla Camera dei Rappresentanti* (1865), in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 261-277.
- HALL P. (et. al.), *Petition of a Great Number of Blackes to the Massachusetts House of Representatives* (13 gennaio 1777), in H. Aptheker (ed.), *A Documentary History of The Negro People in the United States* (1951) pref. by W.E.B. Du Bois, New York, Citadel Press, 1990, pp. 7-8.
- *A Charge* (1797), ora in *An Anthology of Early African-American Protest Literature, 1790-1860*, ed. by R. Newman, P. Rael, P. Lapsansky, New York, Routledge, 2000, pp. 44-51.
- HAYNES L., *Liberty Further Extended: Or Free thoughts on the illegality of Slave-keeping; Wherein those arguments that Are used in its vindication Are plainly confuted. Together with an humble Address to such as are Concerned in the practise* (manoscritto, c.1776); trad. it., *La libertà allargata, ovvero pensieri liberi*

- sull'illegalità della pratica della schiavitù; in cui gli argomenti usati per la sua difesa sono pienamente confutati. Insieme con un umile discorso rivolto a chi è coinvolto in questa pratica (1776), in *La libertà a ogni costo. Scritti abolizionisti afro-americani*, a c. di Raffele Laudani, Torino, La Rosa, 2007, pp. 1-16.
- *The Nature and Importance of True Republicanism* (1801), in Id., *Black Preacher to White America: the Collected Writings of Lemuel Haynes, 1774-1833*, ed. by R. Newman, New York, Carlson, 1990, pp. 77-88.
- HEBBLETHWAITE B., *Vodou Songs in Haitian Creole and English*, Philadelphia, Temple University Press, 2012.
- JACOBS H., *Incidents in the Life of a Slave Girl. Written by Herself* (1861); trad. it., *Vita di una ragazza schiava. Raccontata da lei medesima*, a c. di S. Antonelli, Roma, Donzelli, 2004.
- OGE V., *Motion faite par M. Vincent Ogé jeune à l'Assemblée des Colons, habitans de S.-Domingue, à l'Hôtel de Massiac, Place des Victoires, Paris, 7 septembre 1789*.
- PENNINGTON J.W.C., *The Fugitive Blacksmith; or, Events in the History of James W.C. Pennington, Pastor of a Presbyterian Church, New York, Formerly a Slave in the State of Maryland, United States*, London, Charles Gilpin, 1849.
- RAIMOND J., *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur; sur les inconvéniens de le perpétuer; la nécessité, la facilité de le détruire; sur le projet du Comité colonial, etc.*, Paris, Chez Belin, Desenne, Bailly, et au Bureau du Patriote François, 26 Janvier 1791.
- RAMEY J., *Slave Songs and the Birth of African American Poetry*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.
- RUGGLES D., *New York Committee of Vigilance for the Year 1837, together with Important Facts Relative to Their Proceedings* (1837), in *Pamphlets of Protest*, cit., pp. 144-155.
- SMITH V., *A Narrative of the Life and Adventures of Venture, a Native of Africa: but Resident above Sixty Years in the United States of America. Related by Himself* (1798), trad. it. parziale in *Libri parlanti: scritture Afroatlantiche 1760-1833*, a c. di A. Accardo, M. Curugno, P. Fardella, G. Geraci, A. Portelli, Torino, Paravia, 1999, pp. 136-145.
- STEWART M.W., *An Address Delivered at the African Masonic Hall* (1833); trad. it., *Dei diritti e della libertà degli africani*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 99-108.

- *Maria W. Stewart's Farewell Address To Her Friends In The City Of Boston* (1833); trad. it., *Discorso di addio al popolo di colore di Boston*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 109-118.
- STILL W., *The Underground Railroad, A Record of Facts, Authentic Narrative, Letters, & C., Narrating the Hardships, Hair-breadth Escapes and Death Struggles of the Slaves in their efforts of Freedom, as Related by Themselves and Others, or Witnessed by the Author*, Philadelphia, Porter&Coates, 1872.
- TOUSSAINT LOUVERTURE F.D., *Extrait du Rapport adressé au Directoire exécutif par le citoyen Toussaint Louverture général en chef des forces de la République Française à Saint-Domingue. Première conférence entre le commissaire Sonthonax et le général Toussaint Louverture, relative au dessein du premier de déclarer la colonie de Saint-Domingue indépendante de la France, et d'égorger tous les Européens*, (1797), trad. it., *Rapporto al Direttorio Esecutivo*, in Id., *La libertà del popolo nero. Scritti politici*, a c. di S. Chignola, Torino, La Rosa, 1997, pp. 3-30.
- *Réfutation de quelques assertions d'un discours prononcé au Corps Legislatif le 10 prairial, an cinq, par V. Vaublanc. Toussaint Louverture, général en chef de l'armée de Saint-Domingue, au Directoire exécutif* (1797), trad. it., *Confutazione di alcune asserzioni contenute nel discorso al Legislativo di Vaublanc*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 31-54.
- *Lettre inédite qu'on pourrait appeler testament politique de Toussaint Louverture* (1798; 1855), trad. it., *Testamento politico*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 55-64.
- *A tous les bons Français, aux vrais et sinceres Amis de la Liberté, à tous ses Défenseurs* (1799), trad. it., *A tutti i buoni Francesi*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 65-88.
- *Règlement relatif à la culture, 20 vendemmiaio dell'anno IX* (12 ottobre 1800), trad. it. *Regolamento per le colture*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 89-98.
- *Proclamation dictatoriale, 4 frimaio anno X* (25 novembre 1801), trad. it. *Proclama del 4 frimaio anno X*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 99-109.
- *Mémoires du général Toussaint Louverture, écrits par lui-même, pouvant servir à l'histoire de sa vie... précédés d'une étude historique et critique, suivis de notes et renseignements, avec un appendice contenant les opinions de l'empereur Napoleon I^{er} sur les événements de Saint-Dominique* (c.1802; 1853), trad. it., *Memorie del*

- generale Toussaint Louverture*, in Id., *La libertà del popolo nero*, cit., pp. 111-1532.
- *Letters of Toussaint Louverture and of Edward Stevens, 1798-1800*, in «The American Historical Review», Vol. 16, N. 1, Oct., 1910, p. 81.
- *Toussaint Louverture à travers sa correspondance, 1794-1798*, ed. G.M. Laurent, Madrid, Industrias Grafica España, 1953, p. 103.
- TRUTH S., *The Narrative of Sojourner Truth. A Northern Slave, Emancipated from bodily servitude by the State of New York, in 1828, With a Portrait*, dictated by Sojourner Truth, edited by Olive Gilbert (1850), ora in *Slave Narratives*, cit., pp. 567-676.
- *And Aint' I a Woman ?* (1851), ora in *Crossing the Danger Water. Three Hundred Years of African-American Writings*, ed. by D. Mullane, New York, Anchor Books, 1993, p. 183.
- TURNER N., *The Confessions of Nat Turner, the Leader of the Late Insurrections in Southampton, VA., As fully and voluntarily made to Thomas R. Gray* (1831), ora in *Slave Narratives*, cit., pp. 243-266.
- WALKER D., *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, Written in Boston, State of Massachusetts, September 28, 1829* (1830); trad. it. Id., *Appello ai cittadini di colore del mondo, ma in particolare ed espressamente a quelli degli Stati Uniti*, in *La libertà a ogni costo*, cit., pp. 17-97.
- *Address, Delivered before the General Colored Association at Boston* (1828), ora in *David Walker's Appeal to the Coloured Citizens of the World*, ed. by P.P. Hinks, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 85-86.
- WILSON W.J., *To Frederick Douglass* (1853), ora in *BAP*, vol. IV, pp. 140-142.
- YOUNG R.A., *The Ethiopian Manifesto, Issued in Defense of the Blackman's Rights, in the Scale of Universal Freedom* (1829), ora in *Classical Black Nationalism*, ed. by W.J. Moses, New York, New York University Press, 1996, pp. 60-67.

Altre fonti

Archives parlementaires de 1787 à 1860, première série 1787 à 1799, recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises, vol. 26, du 12 mai au 5 juin 1791, Paris, CNRS, 1962.

Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements et avis du Conseil d'État, depuis 1788 jusqu'à 1830, Tt. II, IV, X, ed. par J.B. Duvergier, Paris, A. Guyot et Scribe, 1824-1835.

David Hemphill et al. to South Carolina Legislature (1835), ora in *The Southern Debate over Slavery*, Vol. I: *Petitions to Southern Legislature, 1778-1864*, ed. by L. Schweninger, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2001, p. 154.

Déclaration du Roi pour la Police des Noirs. Donnée à Versailles le neuf Août 1777. Registrée en Parlement le vingt-sept Août 1777, Paris, P.G. Simon, Imprimeur du Parlement, 1777.

Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Society (1833), in *Platform of the American Anti-Slavery Society and Its Auxiliaries*, New York, American Anti-Slavery Society, 1855.

Instruction Adressée par l'Assemblée Nationale a la colonie de Saint-Domingue..., du 28 Mars 1790, in *Proclamation du Roi, sur un Décret de l'Assemblée Nationale, concernant l'Isle de Saint-Domingue, du 9 Avril 1790*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1790.

Journal exact de la situation dans laquelle étoit la Martinique, à l'époque du 18 octobre 1790, Paris, de l'Imprimerie du Patriote françois, place du Théâtre Italien, 1790.

Le code noir, ou Edit du roy, servant de reglement pout le gouvernement et l'administration de la justice et la police des isles françoises de l'Amerique, et pour la discipline et le commerce des negres et esclaves dans ledit pays,onné à Versailles au mois de mars 1685..., A Paris, au Palais Chez Claude Girard, 1735.

No rum! No Sugar! or, the voice of blood, being half an hour's conversation, between a Negro and an English gentleman, shewing the horrible nature of the slave trade, and pointing out an easy and effectual method of terminating it, by an act of the people, London, print. for L. Wayland, 1792.

Observations d'un habitant des colonies, sur le Mémoire en faveur des Gens de Couleur, ou Sang-Mêlés, de Saint-Domingue, et des autres Isles Françoises de l'Amérique,

- adressé à l'Assemblée Nationale, par M. Grégoire, curé d'Emberménil, Député de Lorraine*, Paris, anonyme, s.l., 16 décembre 1789.
- ADAMS J., *Reply of the House to Hutchinson's First Message* (January 26, 1773), in *Adams Family Papers*, Massachusetts Historical Society: <https://www.masshist.org/publications/apde2/view?id=ADMS-06-01-02-0097-0002>.
- ALLEN J., *An Oration upon the Beauties of Liberty; Or, The Essential Rights of the Americans; delivered in the Second Baptist Church, Boston, Dec. 3d, 1772*, Boston, 1773.
- BENEZET A., *A Short Account of That Part of Africa, Inhabited by the Negroes*, Philadelphia, W. Dunlap, 1762.
- BURKE E., *Sketch of a Negro Code* (c. 1780), in Id., *Scritti sull'Impero. America, India, Irlanda*, a c. di G. Abbattista e D. Francesconi, Torino, UTET, 2008, pp. 206-233.
- CARTEAU J.-F., *Soirées bermudiennes, ou entretiens sur les événements qui ont opéré la ruine de la partie française de l'Isle Saint-Domingue*, Bordeaux, Pellier-Lawalle, 1802.
- CALHOUN J.C., *Secessione e libertà*, a c. di C. Margiotta, Torino, La Rosa, 2007.
- CLARKSON T., *An Essays on the Slavery and Commerce of the Human Species*, London, print. by S. Phillips, 1786.
- COURNARD A., *Requête présentée à Nosseigneurs de l'Assemblée Nationale, En faveur des Gens de couleur de l'île de Saint-Domingue*, Paris, 1789.
- EDWARDS B., *Proceedings of the governor and Assembly of Jamaica, in regard to the Maroon negroes; published by order of the Assembly. To which is prefixed, An introductory account, containing, observations on the disposition, character, manners, and habits of life, of the Maroons, and a detail of the origin, progress, and termination of the late war between those people and the white inhabitants*, London, Printed for John Stockdale, Piccadilly, 1796.
- FITZHUGH G., *Cannibals All! Or, Slaves Without Masters*, Richmond, Va, A. Morris, 1857.
- GARRISON W.L., *Thoughts on African Colonization: or an Impartial Exhibition of the Doctrines, principles and Purposes of the American Colonization Society, together with the Resolutions, Addresses and Remonstrances of the Free People of Color*, Boston, print. by Garrison and Knapp, 1832.
- *No Compromise with Slavery: An Address Delivered in the Broadway Tabernacle, New York, February 15, 1854*, Boston, American Anti-Slavery Society, 1854.

- HARRIS R., *Scriptural researches on the licitness of the slave-trade: shewing its conformity with the principles of natural and revealed religion, delineated in the sacred writings of the Word of God*, Liverpool, print. by H. Hodgson, 1788.
- HENRY P., *Speech in the Virginia Convention* (23 marzo 1774), in T. Widmer (ed.), *American Speeches: Political Oratory from the Revolution to the Civil War*, New York, The Library of America, 2006.
- HOPKINS S., *A Dialogue Concerning the Slavery of the Africans; shewing it to be the duty and interest of the American States to Emancipate all their African slaves: With an address to the owners of such slaves,...*, Norwich, print. by J.P. Spooner, 1776.
- HILLARD D'AUBERTEUIL M.-R., *Considérations sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue. Ouvrage politique et législative, Présenté au Ministre de la Marine*, vol. II, Paris, Grangé Impr., 1777.
- JEFFERSON T., *The Declaration of Independence*, intr. by M. Hardt, New York, Verso, 2007.
- *Notes on the State of Virginia* (1785), ed. by W. Peden, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955.
- LONG E., *The History of Jamaica. Or, general Survey of the Antient and Modern State of that Island with Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*, Vol. II, London, T. Lowndes, 1774.
- MOREAU DE SAINT MÉRY L.-E., *Loix et constitutions des colonies française de l'Amérique sous le vent*, vol. V, Paris, 1785.
- *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Philadelphia, 1797.
- NAPOLEONE, *Aux citoyens de Saint-Domingue* (25 dicembre 1799), in *Œuvres de Napoléon Bonaparte*, t. 3, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1821-1822, p. 178.
- NISBET R., *Slavery Not Forbidden by Scripture; or a Defense of the West-India Planters, from the Aspersions Thrown Out Against Them, by the Author of a Pamphlet, Entitled, An Address to the Inhabitants of the British Settelements in America, Upon Slave-Keeping*, Philadelphia, 1773.
- PAINE T., *African Slavery in America* (8 marzo 1775), in *The Writings of Thomas Paine*, ed. by M.D. Conway, vol. I, New York, AMS Press, 1967, pp. 4-9.
- POLVEREL É., *Proclamation, relative à la liberté générale dans l'Ouest et dans le Sud, au partage du revenu des habitations et à la discipline des ateliers* (Cayes, 31 ottobre 1793), in «Revue d'histoire des colonies», tome 36, n°127-128, 1949, p. 372.

- RAMSAY J., *An Essay on the Treatment and Conversion of the African Slaves in the British Sugar Colonies*, London, print. by Phillips, 1784.
- ROBERTSON W., *The History of America* (1777), vol. III, London, A. Strahan, 1788.
- RUSH B., *An Address to the Inhabitants of the British Settlements in America, Upon Slave-keeping*, Philadelphia, print. by J. Dunlap, 1773.
- *A Vindication of the Address, to the Inhabitants to a Pamphlet Entitled, "Slavery Not Forbidden by Scripture"*, Philadelphia, print. by J. Dunlap, 1773.
- SCHOELCHER V., *Vie de Toussaint Louverture* (1889), Paris, Karthala, 1982.
- SONTHONAX L.-F., *Proclamation. Au nom de la République. Nous Léger-Félicité Sonthonax, Commissaire Civil de la République, délégué aux Iles Françaises de l'Amérique sous le vent, pour y rétablir l'ordre et la tranquillité publique*, Cap-Français, de l'Imprimerie de P. Catineau, au Carénage, près de la Commission Intermédiaire, 29 août 1793.
- SPOONER L., *The Unconstitutionality of Slavery*, Boston, B. Marsh, 1845.
- STOWE H.B., *Uncle Tom's Cabin; or, Life among the Lowly* (Boston, 1852), trad. it., *La capanna dello zio Tom*, Milano, Rizzoli, 2001.
- *Dred: A Tale of the Great Dismal Swamp* (1856), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1997.
- THOREAU H.D., *Disobbedienza civile* (1849), Milano, SE, 1992,
- *In difesa del capitano John Brown* (1849), in *Disobbedienza civile*, cit., p. 81.
- *Walden ; or, Life in the Woods* (1854), New York, Dover, 1995.

2. Letteratura secondaria

2.1 Sull'abolizionismo nero, sulla schiavitù e sul razzismo

- ADEKELE T., *Without Regard to Race. The Other Martin Robinson Delany*, Jackson, University of Mississippi, 2003.
- ALLEN A., *Origins of the Dred Scott Case. Jacksonian Jurisprudence and the Supreme Court, 1837-1857*, Athens, The University of Georgia Press, 2006.
- ALLEN T.W., *The Invention of the White Race*, II voll., New York, Verso, 1994.
- ANDREWS W.L., *To Tell a Free Story: The First Century of Afro-American Autobiography*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.

- ANSTEY R., *Capitalism and Slavery: a Critique*, in «The Economic History Review», 21, n. 2, 1968, pp. 314-319.
- *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810*, London, Macmillan, 1975.
- BACON J., *Freedom's Journal: The First African-American Newspaper*, Lanham, Lexington Books, 2007.
- BANKS M., «*Uncle Tom's Cabin*» and Antebellum Black Response, in J.L. Machor (ed.), *Readers in History: Nineteenth-Century American Literature and the Contexts of Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 209-227.
- BAPTIST E.E., *The Half Has Never Been Told: Slavery and the Making of American Capitalism*, New York, Basic Books, 2014.
- *Toxic Debt, Liar Loans, Collateralized and Securitized Human Beings, and the Panic of 1837*, in M. Zakim, G.J. Kornblith (eds.), *Capitalism Takes Command*, University of Chicago Press, 2012, pp. 69-92.
- BARCIA M., *The Great African Slave Revolt of 1825: Cuba and the Fight for Freedom in Matanzas*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2012.
- BERNES L.D., *Frederick Douglass. Reformer and Statesman*, New York, Routledge, 2013.
- BAUCOM I., *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005.
- BECKERT S., *Empire of Cotton. A Global History*, New York, Vintage, 2014.
- BECKERT S., ROCKMAN S. (eds.), *Slavery's Capitalism. A New History of American Economic Development*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.
- BELLANCE H., *La police des Noirs, en Amérique (Martinique, Guadeloupe, Guyane, Saint-Domingue) et en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Guyane, Ibis Rouge, 2011.
- BELL H.H., *A Survey of the Negro Convention Movement 1830-1861*, New York, Arno Press, 1969.
- BELL R., *We Shall Be No More. Suicide and Self-Government in the Newly United States*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.
- BENITO J., MANZANAS A., *The (De-)Construction of the Other in The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, in M. Diedrich, H.L. Gates Jr., C. Pedersen (eds.), *Black Imagination and the Middle Passage*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 47-56.

- BERLIN I., *Slaves Without Masters: The Free Negro in the Antebellum South*, New York, Pantheon Books, 1974.
- *Many Thousand Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge (MA), Belknap Press, 1998.
- BERNAL M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.
- BERNASCONI R., LOTT T.L. (ed. by), *The Idea of Race*, Indianapolis, Hackett, 2000.
- BLACKBURN R., *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, New York, London, Verso, 1988.
- *The American Crucible. Slavery, Emancipation and Human Rights*, New York, London, Verso, 2011.
- *Haiti, Slavery, and the Age of the Democratic Revolution*, in «WMQ», n. 63, October 2006, pp. 643-674.
- BLANCPAIN F., *La condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala, 2003.
- BLIGHT D.W., *Frederick Douglass Civil War: Keeping Faith in Jubilee*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1989.
- *Race and Reunion: The Civil War in American Memory*, Cambridge (MA), The Belknap Press, 2001.
- BOGUES A., *The Dual Haitian Revolution and the Making of Freedom in Modernity*, in J.-M. Barreto (ed. by), *Human Rights From A Third World Perspective: Critique, History, and International Law*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2013, pp. 208-236.
- BOLSTER W.J., *Black Jacks. African American Seamen in the Age of Sail*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.
- BRION DAVIS D., *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Torino, Società Editrice Internazionale, 1971.
- *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823* (1975), Ithaca, Cornell University Press, 1999.
- *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2006.
- BROWN C.L., *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.
- *Empire without America, British Plans for Africa in the Era of the American*

- Revolution*, in D.R. Peterson (ed.), *Abolitionism and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic*, Athens, Ohio University Press, 2010, pp. 84-100.
- BROWN C.L., MORGAN P.D. (eds.), *Arming Slaves. From Classical Times to the Modern Age*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- BROWN V., *The Reaper's Gardern. Death and Power in the World of Atlantic Slavery*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2008.
- BRUCE D.D., Jr., *The Origins of African American Literature, 1680-1865*, Charlottesville, University Press of Virginia, 2001.
- BURNARD T., GARRIGUS J., *The Plantation Machine: Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.
- BURIN E., *Slavery and the Peculiar Solution: A History of the American Colonization Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2005
- CALLAHAN A.D., *The Talking Book: African Americans and the Bible*, New Haven, Yale University Press, 2006.
- CANIZARES-ESGUERRA J., CHILDS M.D., SIDBURY J. (eds.), *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.
- CAMPBELL G. (ed.), *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*, London, Frank Cass, 2003.
- CAMPBELL M., *The Maroons in Jamaica, 1655-1796. A History of Resistance, Collaboration and Betrayal* (1988), Trenton, NJ, Africa World Press, 1990.
- CARRETTA V., *Equiano the African. Biography of a Self-Made Man*, Athens, Georgia, University of Georgia Press, 2005.
- CARNEY J.A., *Black Rice: The African Origins of Rice Cultivation in America*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.
- CARNEY J.A., ROSOMOFF R.N., *In the Shadow of Slavery: Africa's Botanical Legacy in the Atlantic World*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- CARTEAU H., CARRINGTON S.H.H (eds), *Capitalism and Slavery Fifty Years Later: Eric Williams a Reassessment of the Man and his Work*, New York, Peter Lang, 2000.
- CHAMBERS D.B., *Ethnicity in the Diaspora: The Slave-Trade and the Creation of African 'Nations' in the Americas*, in «Slavery and Abolition», vol. 22, n. 3, December 2001, pp. 25-39.

- CHANEY M.A., *Fugitive Vision: Slave Image and Black Identity in Antebellum Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- CHILDS M.D., *The 1812 Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006.
- CHIGNOLA S., *Introduzione a La libertà del popolo nero*, cit., pp. IX-LIII.
- CRATON M., *Testing the chains: Resistance to slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- COLAIACO J.A., *Frederick Douglass and the Fourth of July*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- CORNELL S.E., *Citizens of Nowhere: Fugitive Slaves and Free African Americans in Mexico, 1833-1857*, in «The Journal of American History», n. 2, 2013, pp. 351-374.
- CURTIN P.D., *The African Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.
- CURTIN P.D., *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- DAL LAGO E., *William Lloyd Garrison and Giuseppe Mazzini: Abolition, Democracy, and Radical Reform*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2013.
- DAVIS C.T. Davis, GATES H.L., Jr. (eds.), *The Slave's Narrative*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1985.
- DAVIS T.J., *Emancipation Rhetoric, Natural Rights, and Revolutionary New England: A Note on Four Black Petitions in Massachusetts, 1773-1777*, in «The New England Quarterly», vol. 62, n. 2, June 1989, pp. 248-263.
- DAYAN J., *Haiti, History and the Gods*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- DEBBASH Y., *Au Coeur du gouvernement des esclaves, la souveraineté domestique aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe)*, «Revue française d'histoire d'outre-mer», vol. 72, n. 266, 1985, pp. 31-53.
- *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, T. I, Paris, Dalloz, 1967.
- DEBIEN G., *Le marronage aux Antilles française au XVIII siècle*, in «Caribbean Studies», vol. 6, n. 3, October 1966, pp. 3-44.
- DELPINO P., *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- DIEDRICH M., GATES H.L., Jr., PEDERSEN C., *The Middle Passage between History and Fiction*, in Id. (eds.), *Black Imagination*, cit., pp. 5-20.

- DIOUF S.A., *Slavery's Exiles: The Story of the American Maroons*, New York, New York University Press, 2016.
- DONOGHUE J., *Fire under the Ashes: An Atlantic History of the English Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- DONOGHUE J., JENNINGS E.P. (eds.), *Building the Atlantic Empires. Unfree Labor and Imperial States in the Political Economy of Capitalism, ca 1500-1914*, Leiden, Brill, 2014.
- DRESHER S., *Econocide: British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 1977.
- *Capitalism and Antislavery: British Mobilization in Comparative Perspective*, New York, Oxford University Press, 1987.
- *The Ending of the Slave Trade and the Evolution of European Scientific Racism*, in «Social Science History», n. 14, 1990, pp. 415-450.
- DUBOIS L., *Avengers of the New World. The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.
- *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004.
- *Dessalines Toro d'Haïti*, in «William and Mary Quarterly», vol. 69, n.3, 2012, pp. 541-548.
- *An Enslaved Enlightenment: Rethinking the Intellectual History of the French Atlantic*, in «Social History», vol. 31, n. 1, 2006, pp. 1-14.
- *Vodou and History*, in «Comparative Studies in Society and History», vol. 43, n. 1, 2001, pp. 92-100.
- DUBOIS L., SCOTT J.S. (eds.), *Origins of the Black Atlantic*, New York, Routledge, 2009.
- EGERTON D.R., *Gabriel's Rebellion: The Virginia Slave Conspiracies of 1800 and 1802*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993.
- *He Shall Go Out Free: The Lives of Denmark Vesey*, Madison, Madison House, 1999.
- ELLIS C., GINSBURG R. (eds.), *Cabin, Quarter, Plantation: Architecture and Landscapes of North American Slavery*, New Haven, Yale University Press, 2010.
- ELMER J., *The Black Atlantic Archive*, in «American Literary History», vol. 17, n. 1, Spring, 2005, pp. 160-170.
- ELTIS D., *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade*, New York, Oxford University Press, 1987.

- *The Rise of African Slavery in the Americas*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- *The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade. A Reassessment*, in «The William & Mary Quarterly», January 2001, pp. 17-46.
- ERICSON D.F., *The Debate over Slavery, Antislavery and Proslavery Liberalism in Antebellum America*, New York, New York University Press, 2000.
- ERNEST J., *A Nation Within a Nation. Organizing African-American Communities Before the Civil War*, Chicago, Ivan R. Dee, 2011.
- FARROW A. (ed.), *Complicity: how the North Promoted, Prolonged, and Profited from Slavery*, New York, Ballantine Books, 2005.
- FENTON L., *Frederick Douglass in Ireland. 'The Black O'Connell'*, Cork, The Collins Press, 2014.
- FERREIRA R., *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- FERRER A., *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2014.
- FICK C.E., *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.
- FIELD E.D., 'Excepting Himself': Olaudah Equiano, Native Americans, and the Civilizing Mission, in «MELUS» vol. 34, n. 4, 2009, pp. 15-38.
- FIERING N., GEGGUS D.P., (eds), *The World of the Haitian Revolution*, Bloomington: University of Indiana Press, 2009.
- FINLEY M.I., *Schiavitù antica e ideologia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
- FISHER S., *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004.
- FOGEL R.W., *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery*, New York, Norton, 1989.
- FOLLET R., *The Sugar Masters: Planters and Slaves in Louisiana's Cane World, 1820-1860*, Baton Rouge, Louisiana State UP, 2007.
- FOLLET R., BECKERT S., COLCAINS P., HAHN B. (eds.), *Plantation Kingdom: The American South and Its Global Commodities*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016.
- FONER E., *Organized Labor and the Black Workers, 1619-1981*, New York, International Publisher, 1982.

- *Reconstruction: America's Unfinished Revolution, 1863–1877*, New York, Harper's Perennial, 2002².
- *The Fiery Trial, Abraham Lincoln and American Slavery*, New York, W.W. Norton&Company, 2010.
- *Gateway to Freedom. The Hidden History of the Underground Railroad*, New York, W.W. Norton&Company, 2015.
- FOUCHARD J., *Le Marrons de la liberté*, Paris, Éditions de l'École, 1972.
- FORCLAZ A.R., *Humanitarian Imperialism: The Politics of Anti-slavery Activism, 1880-1940*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- FRANKLIN J.H., SCHWENINGER L., *Runaway Slaves. Rebels on the Plantation*, New York, Oxford University Press, 1999.
- FREDRICKSON G.M., *Breve storia del razzismo*, Roma, Donzelli, 2002.
- GAFFIELD J., *Haitian Connections in the Atlantic World: Recognition after Revolution*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015.
- GAFFIELD J. (ed.), *The Haitian Declaration of Independence. Creation, Context, and Legacy*, The University of Virginia Press, 2012.
- GARA L., *The Liberty Line: The Legend of the Underground Railroad*, Lexington, University of Kentucky Press, 1961.
- GARRIGUS J.D., *Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Dominique*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- «*Affranchis*» and «*Coloreds*». *Why were racial codes stricter in Eighteenth-Century Saint-Domingue than in Jamaica?*, in «*Quaderni Storici*», 148, 1, 2015, pp. 69-85.
- GATES H.L. JR., *Frederick Douglass's Camera Obscura: Representing the Antislave "Clothed and in Their Own Form"*, in «*Critical Inquiry*», vol. 42, n. 1, 2015, pp. 31-60.
- GAUTHIER F., *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur 1789-1791*, Paris, CNRS, 2007.
- GEGGUS D.P., *Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly*, in «*The American Historical Review*», vol. 94, n. 5, Dec. 1989.
- *Sugar and Coffe Cultivation in Saint Domingue and the Shaping of the Slave Labor Force*, in I. Berlin, P. Morgan (eds.), *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1993, pp. 73-98.
- *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

- *The Haitian Revolution in Atlantic Perspective*, in N. Canny, P. Morgan (eds.), *The Oxford Handbook of the Atlantic World: 1450-1850*, New York-Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 97-120.
- *Slave Rebellion During the Age of Revolution*, in W. Klooster, G. Oostindie, *Curaçao in the Age of Revolution, 1795-1800*, Leyden, Brill, 2011, pp. 23-56.
- GENOVESE E., *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.
- *The Slaveholders' Dilemma: Freedom and Progress in Southern Conservative Thought, 1820-1860*, University of South Carolina Press, 1993.
- GEORGE C.V.R., *Segregated Sabbaths: Richard Allen and the Emergence of Independent Black Church, 1790-1840*, New York, Oxford University Press, 1973.
- GILBERT A., *Black Patriots and Loyalists. Fighting for Emancipation in the War of Independence*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- GIRARD P.R., DONNADIEU J.-L., *Toussaint before Louverture: New Archival Findings on the Early Life of Toussaint Louverture*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 70, n. 1, January 2013, pp. 41-78.
- GIRARD P.R., *Jean-Jacques Dessalines and the Atlantic System: A Reappraisal*, in «WQM», vol. 69, n. 3, July 2012, pp. 549-582.
- GHACHEM M.W., *The Old Regime and the Haitian Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- GLAUDE E.S., JR., *Exodus! Religion, Race, and Nation in Early Nineteenth-Century Black America*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- GOMEZ A., *Le spectre de la Révolution noire: l'impact de la Révolution haïtienne dans le monde atlantique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- GOSSETT T.F., *Race. The History of an Idea in America*, New York, Oxford University Press, 1997.
- GRANT J.N., *The Maroons in Nova Scotia*, Halifax (NS), Formac, 2003.
- GREENSPAN E., *William Wells Brown: An African American Life*, New York, W.W. Norton & Company, 2014.
- GRIEFFLER K.P., *Frontline of Freedom: African Americans and the forging of the Underground Railroad in the Ohio Valley*. Lexington: University Press of Kentucky, 2004.
- GRIFFITH C.E., *The African Dream: Martin R. Delany and the Emergence of Pan-African Thought*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1975.

- GRANT J.N., *The Maroons in Nova Scotia*, Halifax (NS), Formac, 2003.
- GRIFFITH C.E., *The African Dream: Martin R. Delany and the Emergence of Pan-African Thought*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1975
- HALL N.A.T., *Maritime Maroons: Grand Marronage from the Danish West Indies*, in «William and Mary Quarterly», 42, 1985, pp. 476-497.
- HANKINS B., *The Second Great Awakening and the Transcendentalists*, Westpoint, Greenwood Press, 2004.
- HANNAFORD I., *Race: The History of an Idea in the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- HARMS R.W., *The Diligent: A Voyage through the Worlds of the Slave Trade*, New York, Basic Books, 2002.
- HARRIS J.W., *The Hanging of Thomas Jeremiah. A Free Black Man's Encounter with Liberty*, New Haven, Yale University Press, 2009.
- HAYNES S.R., *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, New York, Oxford University Press, 2002.
- HELG A., *Plus jamais esclaves! De l'insoumission à la révolte, le grand récit d'une émancipation (1492-1838)*, Paris, La Découverte, 2016.
- *Abolition and Afro-Latin Americans*, in T.H. Holloway (ed.), *Blackwell Companion to Latin American History*, Oxford, Blackwell, pp. 247-263.
- HENDRICK G., HENDRICK W., *The Creole Mutiny: A Tale of Revolt Aboard a Slave Ship*, Lanham, Ivan R. Dee, 2003.
- HEUMAN G.J. (ed.), *Out of the House of Bondage. Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World*, London, Frank Cass, 1986.
- HERSKOVITZ M.J., *Il mito del passato negro (1941)*, Firenze, Vallecchi, 1974.
- *Life in a Haitian Valley*, New York, Knopf, 1937.
- HINKS P.P., “*To Awaken My Afflicted Brethren*”: *David Walker and the Problem of Antebellum Slave Resistance*, University of Pennsylvania Press, 1997.
- HOLTON W., *Forced Founders: Indians, Debtors, Slaves, and the Making of the American Revolution in Virginia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1999.
- HORNE G., *The Counter-Revolution of 1776: Slave Resistance and the Origins of the United States of America*, New York, New York University Press, 2014.
- HUGGINS N.I., HANDLIN O., *Slave and Citizen: The Life of Frederick Douglass*, Boston, Library of American Biography, 1980;

- HUNT A.N., *Haiti's Influence on Antebellum America: Slumbering Volcano in the Caribbean*, Louisiana State University Press, 2006.
- HURSTON Z.N., *Tell my Horse*, Philadelphia, Lippincott, 1938.
- INIKORI J.E., *Africans and the Industrial Revolution in England: A Study in International Trade and Economic Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- JENSON D., *Beyond the Slave Narrative. Politics, Sex, and Manuscripts in the Haitian Revolution*, Liverpool UP, 2012.
- *Sources and Interpretations. Jean-Jacques Dessalines and the African Character of the Haitian Revolution*, in «WQM», vol. 69, n. 3, July 2012, pp. 615-638.
- JOHNSON W., *Soul by Soul. Life inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999.
- KANTROWITZ S., *More than Freedom: Fighting for Black Citizenship in a White Republic, 1829-1889*, New York, Penguin, 2012.
- KELLEY B.L.M., *Right to Ride: Streetcar Boycotts and African American Citizenship in the era of Plessy vs. Ferguson*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2010.
- KENNEDY R.C., *Cotton and Conquest: How the Plantation System Acquired Texas*, Norman, University of Oklahoma Press, 2013.
- KIDD C., *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, New York, Cambridge University Press, 2005.
- KLEIN H.S., *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LANDERS J.G., *Atlantic Creoles in the Age of Revolution*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2010.
- LA ROSA CORZO G., *Runaway Slave Settlements in Cuba. Resistance and Repression*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003.
- LEVINE L.W., *Black Culture and Black Consciousness. Afro-American Folk Thought From Slavery to Freedom (1977)*, New York, Oxford University Press, 2007.
- LEVINE R., *Martin Delany, Frederick Douglass, and the Politics of Representative Identity*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1997.
- *The Lives of Frederick Douglass*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2016.
- LINDSAY L.A., SWEET J.W. (ed. by), *Biography and the Black Atlantic*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

- LINEBAUGH P., REDIKER M., *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria* (2000), Milano, Feltrinelli, 2004.
- LOVEJOY P.E., *Olaudah Equiano or Gustavus Vassa – What's in a Name?*, in «Atlantic Studies», vol. 9, n. 2, June 2012, pp. 165-184.
- LOVEJOY P.E., ROGERS N. (eds.), *Unfree Labour in the Development of the Atlantic World*, Ilford, Portland, Frank Cass, 1994.
- LOWENTHAL I.P., *Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti*, in «Journal of Anthropological Research», vol. 34, n. 3, 1978, pp. 392-414.
- MCFEELY W.S., *Frederick Douglass*, New York, Norton, 1991.
- MADDOCK DILLON E., DREXLER M.J. (eds.), *The Haitian Revolution and the Early United States. Histories, Textualities, Geographies*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.
- MANNING P., *The African Diaspora: A History through Culture*, New York, Columbia University Press, 2009.
- *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- MAYER H., *All on fire: William Lloyd Garrison and the Abolition of Slavery*, New York, St. Martin's Press, 1998.
- MCCARTHY BROWN K., *Systematic Remembering, Systematic Forgetting: Ogou in Haiti*, in S.T. Barnes, *Africa's Ogun: Old World and New*, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 65-89.
- MCCARTHY BROWN K., *Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study*, in C. Michel, P. Bellegarde-Smith, *Vodou in Haitian Life and Culture*, New York, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 1-26.
- METRAUX A., *Il vodu haitiano: una religione tra leggenda sanguinaria e realtà etnologica* (1959), Torino, Einaudi, 1971.
- MILLER J., *The Search for a Black Nationality. Black Emigration and Colonization, 1787-1863*, Chicago, University of Illinois Press, 1975.
- MILLER J., *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- MILLETT N., *The Maroons of Prospect Bluff and Their Quest for Freedom in the Atlantic World*, Gainesville, The University Press of Florida, 2013.

- MINTZ S.W., PRICE R., *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.
- MINTZ S.W., *The Birth of African-American Culture: an Anthropological Perspective*, Boston, Beacon Press, 1992.
- *Storia dello zucchero. Tra politica e cultura* (1985), Torino, Einaudi, 1990.
- MIDGLEY C., *Women Against Slavery. The British Campaigns, 1780-1870*, London-New York, Routledge, 1999.
- MORGAN P., *Slave Counterpoint: Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.
- MOSES W., *Black Messiah and Uncle Toms: Social and Literary Manipulations of a Religious Myth*, University Park, Pennsylvania University Press, 1993
- NESSLER G.T., *An Islandwide Struggle for Freedom. Revolution, Emancipation, and Reenslavement in Hispaniola, 1789-1809*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2016.
- NEWMAN R., RAEL P., LAPSANSKY P., *Introduction: The Theme of Our Contemplation*, in Id. (eds.), *Pamphlets of Protest*, cit., pp. 1-27.
- NEWMAN S.P., *A New World of Labor: The Development of Plantation Slavery in the British Atlantic*, Pennsylvania University Press, 2013.
- NYQUIST M., *Arbitrary Rule. Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.
- OATES S.B. , *The Fires Of Jubilee: Nat Turner's Fierce Rebellion* (1975), New York, HarperPerennial, 1990.
- OLDFIELDS J.R., *Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution. An International History of Anti-slavery, c. 1787-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- OLIVER J., HORTON L.E., *In Hope of Liberty: Culture, Community, and Protest Among Northern Free Blacks, 1700-1860*, New York, 1997.
- ORTIZ F., *Contrappunto cubano del tabacco e dello zucchero* (1940), Torino, Città aperta, 2007.
- PAINTER N.I., *Exoduster: Black Migration to Kansas after Reconstruction*, Lawrence, University Press of Kansas, 1986.
- PAGET H., *Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment*, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 18, n. 2, 2004, pp. 129-148.
- PALMER C.A. (ed.), *The Worlds of Unfree Labour: From Indentured Servitude to*

- Slavery*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1998.
- PALMIE S., SCARANO F.A. (eds.), *The Caribbean: A History of the Region and its Peoples*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- PATTERSON O., *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- *Freedom in the Making of Western Culture*, New York, Basic Civitas, 1990.
- PEABODY S., *There Are No Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, New York, Oxford University Press, 1996.
- PEASE J.H., PEASE W.H., *They Who Would Be Free: Blacks' Search for Freedom, 1830-1861*, New York, Atheneum, 1975.
- PECCHI G., *Redemption. Slave Code, Black Code e Jim Crow Law: il diritto dei neri d'America*, Roma, Aracne, 2009.
- POPKIN J.D., *You Are All Free: the Haitian Revolution and the Abolition of Slavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- *Facing Racial Revolution. Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- PRICE R. (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, New York, Anchor Books, 1973.
- *The Miracle of Creolization: A Retrospective*, in «New West Indian Guide», vol. 75, n. 1/2, 2001, pp. 35-64.
- PRÉTÉ-GRENOUILLEAU O., *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino, 2006.
- QUARLES B., *Black Abolitionists*, New York, Oxford University Press, 1969.
- RAEL P., *Black Identity and Black Protest in the Antebellum North*, Chapel Hill, University of North Carolina, 2002.
- RAWICK G.P., *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba: la formazione della comunità nera durante la schiavitù negli Stati Uniti* (1972), Milano, Feltrinelli, 1979.
- REDIKER M., *Sulle tracce dei pirati. La storia affascinante della vita sui mari del '700* (1987), Casale Monferrato, Piemme, 1996.
- *La nave negriera* (2007), Bologna, Il Mulino, 2014.
- *La ribellione dell'Amistad. Un'odissea atlantica di schiavitù e libertà* (2012), Milano, Feltrinelli, 2013.
- *Outlaws of the Atlantic. Sailors, Pirates, and Motley Crews in the Age of Sail*, Boston, Beacon Press, 2014.

- REIS J.J., *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- RESTALL M., *Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America*, in «The Americas», vol. 57, n. 2, 2000, pp. 171-205.
- RICHARDSON D., *Shipboard Revolts, African Authority, and the Atlantic Slave Trade*, «The William and Mary Quarterly», vol. 58, n. 1, gennaio 2001, pp. 69-92.
- RIPLEY C.P., *Introduction to the American Series. Black Abolitionists in the United States, 1830-1865*, Id. (ed. by), *The Black Abolitionist Papers*, vol. III: *The United States, 1830-1846*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1991, pp. 3-69.
- ROBERTS J., *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750–1807*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- ROBERTSON D., *Denmark Vesey: The Buried History of America's Largest Slave Rebellion and the Man Who Led It*, New York, Knopf, 1999.
- RODRIGUES J., *De Costa a Costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2005.
- ROEDIGER D.R., *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, New York, Verso, 2007².
- *Seizing Freedom: Slave Emancipation and Liberty for All*, New York, Verso, 2014.
- ROGERS D., *Sguardi divergenti sull'assimilazione dei liberi di colore negli archivi del siniscalcato del Petit-Goâve, parte francese di Santo Domingo (1778-1786)*, in «Quaderni storici», 148, n. 1, aprile 2015, pp. 87-114.
- RYAN W.R., *The World of Thomas Jeremiah: Charles Town on the Eve of the American Revolution*, New York, Oxford University Press, 2010.
- SAILLANT J., *Black Puritan, Black Republican: The Life and Thought of Lemuel Haynes, 1753–1833*, New York, Oxford University Press, 2003.
- SALA-MOLINS L., *Le code noir, ou Le calvaire de Canaan (1987)*, Paris, PUF, 2012.
- SAYERS D.O., *A Desolate Place for a Defiant People: The Archeology of Maroons, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp*, Gainesville, The University press of Florida, 2016.
- SCHMIDT N., *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats XVIe-XXe siècle*, Paris, Fayard, 2005.

- SCHOR J., *Henry Highland Garnet. A Voice of Black radicalism in the Nineteenth Century*, Westport, Greenwood Press, 1977.
- SCHWARTZ S., *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- SCOTT J.S., *The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution*, Diss., Durham, Duke University, 1986.
- SEBASTIANI S., *I limiti del progresso. Razze e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- SHELBY T., *Two Conceptions of Black Nationalism: Martin Delany and the Meaning of Black Political Solidarity*, in «Political Theory», n. 31, October 2003, pp. 664-692.
- SIDBURY J., *Becoming African in America. Race and Nation in the Early Black Atlantic*, New York, Oxford University Press, 2007
- SINHA M., *The Slave's Cause. A History of Abolition*, New Haven, Yale University Press, 2016.
- *To "Cast Just Obliquely on Oppressors": Black Radicalism in the Age of Revolution*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 64, n. 1, Gennaio 2007, pp. 149-160.
- SMALLWOOD S.E., *Saltwater Slavery. A Middle Passage from Africa to American Diaspora*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.
- SMEDLEY A., SMEDLEY B., *Race in North America. Origin and Evolution of a Worldview*, Philadelphia, Westview Press, 2012.
- SNYDER T.L., *Suicide, Slavery, and Memory in North America*, in «Journal of American History» vol. 97, n. 1, giugno 2012, pp. 39-62.
- STANZIANI A., *Sailors, Slaves, and Immigrants. Bondage in the Indian Ocean World, 1750-1914*, Boston, Palgrave MacMillan, 2014.
- STAUFFER J., TRODD Z., BERNIER C.-M., (eds.), *Picturing Frederick Douglass: An Illustrated Biography of the Nineteenth Century's Most Photographed American*, New York, Liveright, 2015.
- STEINFELD R.J., ENGERMAN S.L., *Labor: Free or Coerced? A Historical Reassessment of Differences and Similarities*, in T. Brass, M. van der Linden (eds.), *Free and Unfree Labor: The Debate Continues*, Bern, Peter Lang, 1997, pp. 107-126.
- STERLING D., *The Making of an Afro-American: Martin Robison Delany*, New York, Da Capo, 1971.
- STUCKEY S., *The Ideological Origins of Black Nationalism*, Boston, Beacon Press, 1972.

- *Slave Culture. Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, New York, Oxford University Press, 1987.
- SOBEL M., *Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Westport, Greenwood, 1979.
- SWEENEY F., *Frederick Douglass and the Atlantic World*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007.
- TAYLOR E.R., *If We Must Die: Shipboard Insurrections in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 2006.
- TISE L.E., *Proslavery: a History of the Defense of Slavery in America, 1701-1840*, Athens, University of Georgia Press, 1987.
- THOMPSON A.O., *Flight to Freedom. African Runaways and Maroons*, Kingston, University of the West Indies Press, 2006.
- THOMPSON V.B., *The Making of the African Diaspora in the Americas: 1441-1900*, New York, White Plains, 1986.
- THORNTON J., *African Soldiers in the Haitian Revolution*, in «The Journal of Caribbean History», vol. 25, n. 1, 1991, pp. 58-80.
- “*I am the subject of the King of Congo*”: *African Political Ideology and the Haitian Revolution*, in «Journal of World History», 4, 1994, pp. 181-214
- *L’Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico, 1400-1800* (1998), Bologna, Il Mulino, 2010.
- *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*, New York, Cambridge University Press, 2012.
- TROUILLOT M.-R., *Silencing the past. Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.
- TURI G., *Schiavi in un mondo libero. Storia dell’emancipazione dall’età moderna a oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2012.
- ULLMAN V., *Martin R. Delany. The Beginnings of Black Nationalism*, Boston, Beacon Press, 1974.
- VLACH J.M., *Back of the Big House: The Architecture of Plantation Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1993.
- VALLS A. (ed. by), *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- VAN DER LINDEN M., *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History*,

- Leiden-Boston, Brill, 2008.
- VIOTTI DA COSTA E., *Crowns of Glory, Tears of Blood: The Demerara Slave Rebellion of 1823*, New York, Oxford University Press, 1994.
- VITI F., *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Raffaello Cortina, 2007.
- WALVIN J., *The Zong: A Massacre, the Law and the End of Slavery*, New Haven, Yale University Press, 2011.
- WATSON H.L., *Slavery and Development in a Dual Economy: The South and the Market Revolution*, in M. Stokes, S. Conway (eds.), *The Market Revolution in America. Social, Political and Religious Expressions, 1800-1880*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1996.
- WILLIAMS E., *Capitalismo e schiavitù* (1944), Bari, Laterza, 1971.
- WILSON C., *Freedom at Risk: The Kidnapping of Free Blacks in America, 1780-1865*, Lexington, Ky., 1994.
- WILSON K., *The Performance of Freedom: Maroons and the Colonial Order in Eighteenth-Century Jamaica and the Atlantic Sound*, in «The William and Mary Quarterly», vol. 66, n. 1, Jan., 2009, pp. 45-86.
- WOOD P., *Black Majority: Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, New York, W.W. Norton, 1974.

2.2 Sulla tradizione radicale nera (XX secolo)

- **Fonti**

- A Black Feminist Statement* (1978), in G.T. Hull, P. Bell Scott, B. Smith (ed. by), *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us Are Brave*, New York, Feminist Press, The City University of New York, 1982, pp. 13-22.
- BALDWIN J., *Notes of a Native Son* (1955), Boston, Beacon Press, 1984.
- *The Negro Problem: A Conversation with James Baldwin* (1964), in «Transition», n. 75-76, 1997, pp. 82-86.
- *La prossima volta, il fuoco: due lettere* (1963), Milano, Feltrinelli, 1995.
- BARAKA A., *Sempre più nero: saggi sociali sulla condizione dei negri negli Stati Uniti d'America*, Milano, Feltrinelli, 1968.

- BEAL F.M., *Double Jeopardy: To Be Black and Female* (1969), in T. Cade, *The Black Woman: an Anthology*, New York, New American Library, 1970, pp. 25-36.
- BIKO S., *I Write What I Like. A Selection of his Writings*, London, Bowerdean, 1996.
- BOGGS J., *Lotta di classe e razzismo*, Bari, Laterza, 1968.
- COOPER A.J., *A Voice from the South* (1892), intr. by M.H. Washington, New York, Oxford University Press, 1988.
- CRENSHAW K.W., *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in «University of Chicago Legal Forum», vol. 1989, pp. 139-167.
- CABRAL A., *Unity and Struggle. Speeches and Writings*, New York, Monthly Review Press, 1979.
- *Cultura e guerriglia* (1970), Milano, Collettivo editoriale 10/16, 1976.
- CARMICHAEL S., HAMILTON C.V., *Strategia del potere negro* (1967), Bari, Laterza, 1968.
- CÉSAIRE A., *Cahier d'un retour au pays natal* (1932), Paris, Présence Africaine, 1983.
- *Discorso sul colonialismo* (1950), Verona, Ombre corte, 2010.
- *Lettre à Maurice Thorez* (24 ottobre 1956), Paris, Présence Africaine, 1957.
- *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial* (1961), Paris, Présence Africaine, 1981.
- *An interview with Aimé Césaire, conducted by René Depestre, at the Cultural Congress of Havana, 1967*, in A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, intr. by R.D.G. Kelley, New York, Monthly Review Press, 2000, pp. 78-94.
- DU BOIS W.E.B., *The Suppression of the African Slave-Trade to the United States of America 1638-1870* (1896), New York, Oxford University Press, 2007.
- *The Philadelphia Negro: A Social Study* (1899), intr. by L. Bobo, New York, Oxford University Press, 2007.
- *Le anime del popolo nero* (1903), a c. di P. Boi, Firenze, Le Lettere, 2007.
- *The Gift of Black Folk: the Negroes in the Making of America* (1924), New York, Oxford University Press, 2007.
- *Black Reconstruction in America, 1860-1880* (1935), intr. by D.L. Lewis, New York, Free Press, 1998.
- *Dusk of Dawn: An Essay toward and Autobiography of a Race Concept* (1940), intr. by A. Appiah, New York, Oxford University Press, 2007.

- *The Autobiography of W.E.B. Du Bois* (1968), intr. by W. Sollors, New York, Oxford University Press, 2014.
- *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*, ed. by H. Aptheker, Amherst, University of Massachusetts Press, 1985.
- *W.E.B. Du Bois on Asia: Crossing the World Color Line*, ed. by B.V. Mullen, C. Watson, Jackson, University Press of Mississippi, 2005.
- *Negri per sempre. L'identità nera tra costruzione della sociologia e linea del colore*, a cura di R. Rauty, Roma, Armando, 2008.
- *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a c. di S. Mezzadra, Bologna, Il Mulino, 2010.
- *Sulla sociologia*, a cura di R. Rauty, Milano, Jaca Book, 2012.
- ELLISON R., *Invisible Man* (1952), New York, Vintage Book, 1995.
- *The Collected Essays of Ralph Ellison*, ed. by J.F. Callahan, New York, The Modern Library, 2003.
- FANON F., *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'Altro* (1952), Milano, Marco Tropea, 1996.
- *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi, 2007.
- *Scritti politici. Per la rivoluzione africana (1952-1961)*, a c. di M. Mellino, Roma, DeriveApprodi, 2006.
- *Scritti politici. L'Anno V della rivoluzione algerina (1959)*, a c. di M. Mellino, Roma, DeriveApprodi, 2007.
- *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a c. di R. Beneduce, Verona, Ombre Corte, 2011.
- *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, 2015.
- GARVEY M., *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey, or Africa for the Africans*, ed. by Amy J. Garvey, London, Routledge, 2006.
- *The Marcus Garvey and Universal Negro Improvement Papers*, vol. II, ed. by R. Hill, Berkeley, University of California Press, 1983.
- GUILLEN N., *Obra poética 1958-1977*, vol. II, Habana, Editorial Letras Cubanas, 1981.
- HARRISON H., *When Africa Awakes* (1920), Baltimore, Black Classic Press, 1997.
- *A Hubert Harrison Reader*, ed. by J.B. Perry, Middletown, Wesleyan University Press, 2001.

- JAMES C.L.R., *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco* (1938), Roma, DeriveApprodi, 2006.
- *A History of Pan-African Revolt* (1938), intr. by R.D.G. Kelley, Oakland, CA, PM Press, 2012.
- *The C.L.R. James Reader*, ed. by A. Grimshaw, Oxford, Blackwell, 1992.
- *Toussaint Louverture. The Story of the Only Successful Slave Revolt in History. A Play in Three Acts* (1934), Durham, Duke University Press, 2013.
- *I Giacobini neri e Black Reconstruction: un'analisi comparativa* (15 giugno 1971), in «Studi culturali», n. 2, 2007, pp. 268-289.
- JONES C., *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!* (1945), in B. Guy-Sheftall (ed.) *Words of Fire: An Anthology of African-American Feminist Thought*, New York, The New Press, 1995, pp. 108-123.
- KING M.L., Jr., *A Testament of Hope. The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King Jr.*, ed. by J.M. Washington, New York, HarperOne, 1991.
- *La forza di amare* (1963), Torino, Sei, 1968.
- *Il fronte della coscienza*, Torino, Sei, 1968.
- MCKAY C., *Selected Poems*, Mineola (N.Y.), Dover, 1999.
- *Home to Harlem* (1928), Boston, Northeastern University Press, 1986.
- MALCOLM X, *Autobiografia di Malcom X* (1965), redatta con la collaborazione di A. Haley, trad. it. R. Giammanco, Torino, Einaudi, 1967.
- *Malcolm X Speaks. Selected Speeches and Statements*, London, Secker&Warburg, 1966.
- *L'ultima battaglia. Discorsi inediti*, Roma, Manifestolibri, 1993.
- *Con ogni mezzo. Discorsi e interviste*, Milano, Shake, 1993.
- MANDELA N., *Violenza e legge* (20 aprile 1964), Roma, Manifestolibri, 1995.
- MARTINELLI A., CAVALLI A. (a c. di), *Il Black Panther Party. Scritti di Eldridge e Kathleen Cleaver, Bobby Seale, Huey P. Newton, Stokely Carmichael, James Forman e altri*, a c. di Torino, Einaudi, 1971.
- NEWTON H.P., *To Die for the People. The Writings of Huey P. Newton*, New York, Vintage Book, 1972.
- NKRUMAH K., *Africa Must Unite* (1970), Roma, Editori Riuniti, 2011.
- NYERERE J., *Freedom and Socialism: Uhuru na Ujamaa*, London, 1968.
- *The Dilemma of the Pan-Africanist* (1968), in J.A. Langley (ed. by), *Ideologies of Liberation in Black Africa: 1856-1970. Documents on Modern African Political*

- Thought from Colonial Times to the Present*, London, Rex Collings, 1979, pp. 342-344.
- PADMORE G., *Africa and World Peace* (1937), intr. by Sir Stafford Cripps, London, Frank Cass, 1972.
- *Pan-Africanism or Communism? The Coming Struggle for Africa*, intr. by R. Wright, London, Dennis Dobson, 1956.
- PARSON L., *Speeches at the founding of the Industrial Workers of the World* (29 giugno 1905), in R. Blackburn (ed. by), *Marx and Lincoln. An Unfinished Revolution*, London, New York, 2011, pp. 251-258.
- RODNEY W., *How Europe Underdeveloped Africa*, London, Publishing House, Bodley-L'Ouverture, Dar es Salaam, Tanzania, 1972.
- WELLS-BARNETT I.B., *On Lynchings*, intr. by P. Hill Collins, New York, Humanity Books, 1995.
- WRIGHT R., *Paura* (1940), Milano, Bompiani, 1968.
- *White man, Listen !* (1957), intr. by C.J. Robinson, New York, HarperPerennial, 1995.

- **Letteratura**

- ALEXANDER M., *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, New York, New Press, 2010.
- ASANTE M.K., *The Afrocentric Idea*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- BARAKA A., *Il popolo del blues. Sociologia degli afro-americani attraverso il Jazz* (1964), Milano, Shake, 2011.
- BELL HOOKS, *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*, Boston, South End Press, 1981.
- *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- BERTELLA FARNETTI P., *Pantere nere. Storia e mito del Black Panther Party* (1995), Milano, Shake, 2006.
- BLOOM J., MARTIN W.E., *Black Against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party*, Los Angeles, University of California Press, 2013.
- BOGUES A., *Caliban Freedom. The Early Political Thought of C.L.R. James*, London, Pluto Press, 1997.
- *Black Heretics and Black Prophets*, New York, Routledge, 2003.

- *Empire of Liberty: Power, Desire, and Freedom*, Hanover, University of New England Press, 2010.
- *And What About the Human? Freedom, Human Emancipation, and the Radical Imagination*, in «Boundary2», vol. 39, n. 3, 2012, pp. 29-46.
- *La tradizione del radicalismo nero e la politica dell'umano: riflessioni su una politica radicale per il nostro tempo*, in «Acoma», n. 9, 2015, pp. 124-135.
- BRODERICK F.L., *The Gnawing Dilemma: Separatism and Integration*, in *Key Issues in the Afro-American Experience*, ed. by N.I. Huggins, M. Kilson, D.M. Fox, vol. 2, New York, Hartcourt Brace Jovanovich, 1971, pp. 93-106.
- BRUCE D., *W.E.B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness*, in «American Literature», vol. 64, no. 2, June 1992, pp. 299-309.
- BUTLER K.D., *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1999.
- CRENSHAW K.W., GOTANDA N., PELLER G., THOMAS K. (eds.), *Critical Race Theory. The Key Writings that Formed the Movement*, New York, The New Press, 1995.
- CRUSE H., *The Crisis of Negro Intellectual: A Historical Analysis of the Failure of Black Leadership*, New York, Morrow, 1967.
- DAVIS A.Y., *Bianche e nere* (1981), Roma, Editori Riuniti, 1985.
- *Abolition Democracy. Beyond Prison, Torture and Empire*, New York, Seven Stories Press, 2005.
- *Race and Criminalization: Black Americans and the Punishment Industry* (1994), in *The Angela Y. Davis Reader*, ed. by J. James, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 61-73.
- *Racialized Punishment and Prison Abolition* (1997), in *The Angela Y. Davis Reader* cit., pp. 96-109.
- DAWSON M.C., *Black Visions: the Roots of Contemporary African-American Political Ideologies*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- DEBURG W.L. VAN, *New Day in Babylon. The Black Power Movement and American Culture, 1965-1975*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- EDWARDS B., *The Practice of Diaspora: Literature, Translation, and the Rise of Black Internationalism*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003.
- GABBIN J.V. (ed. by), *The Furious Flowering of African American Poetry*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1999.

- GATES H.L. Jr., *The Signifying Monkey: a Theory of African-American Literary criticism*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- *Authority, (White) Power and the (Black) Critic; It's All Greek to Me*, in «Cultural Critique», 7, Autumn 1987, pp. 19-46.
- GILROY P., *There Ain't no Black in the Union Jack*, London, Unwin Hyman, 1987.
- *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* (1993), Roma, Meltemi, 2003.
- *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- GOODING-WILLIAMS R., *In the Shadow of Du Bois, Afro-Modern Political Thought in America*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2009.
- GORDON L.R., *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000.
- *An Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- (eds.), *A Companion to African-American Studies*, Oxford, Blackwell, 2006.
- HANCHARD M., *Afro-Modernity: Temporality, Politics and the African Diaspora*, in «Public Culture», vol. 11, n. 1, 1999, pp. 245-268.
- HALL S., *Identità culturale e diaspora* (1993), in Id., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a c. di M. Mellino, Roma, Meltemi, 2006, pp. 243-262.
- *The After-life of Frantz Fanon*, in A. Read (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, London, ICA, 1996, pp. 13-37.
- *Razza, articolazione e società strutturate a dominante* (1980), in Id., *Cultura, razza, potere*, a c. di M. Mellino, Verona, Ombre corte, 2015, pp. 67-160.
- HENRY P., *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, New York, Routledge, 2000.
- HILLIARD B. (ed.), *The Black Panther Party: Service to the People Programs*, intr. by C. West, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008.
- HILL COLLINS P., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York, London, Routledge, 1991.
- HUGGINS N., *Harlem Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1971.
- JAMES L., *George Padmore and Decolonization from Below Pan-Africanism, the Cold War, and the End of Empire*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.

- KELLEY R.D.G., *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, New York, The Free Press, 1996.
- *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon Press, 2002.
- KLARMAN M.J., *From Jim Crow to Civil Rights: The Supreme Court and the Struggle for Racial Equality*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- LANGLEY A.J., *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900-1945*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1973.
- LAUDANI R., *Sdoppiare la felicità. La tradizione radicale nera come teoria critica della modernità*, in Id., *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Bologna, Il Mulino, 2017, pp. 109-137.
- MBEMBE A., *Postcolonialismo* (2000), Roma, Meltemi, 2005.
- *Necropolitics*, in «Public Culture», vol. 15, n. 1, 2003, pp. 11-40.
- MELLINO M. (a c. di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Verona, Ombre corte, 2013.
- MEZZADRA S., *Introduzione a W.E.B., Du Bois, Sulla linea del colore*, cit., pp. 7-97.
- MUDIMBE V.Y., *The Invention of Africa, Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.
- MORAGA C., ANZALDUA G., *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, New York, Persephone Press, 1981.
- NELSON A., *Body and Soul: the Black Panther Party and the fight against medical discrimination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.
- PAGET H., *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, New York, Routledge, 2000.
- POSNOCK R., *How It Feels to Be a Problem: Du Bois, Fanon, and the «Impossible Life» of the Black Intellectual*, in «Critical Inquiry», 1997, n. 2, pp. 323-349.
- RABAKA R., *Africana Critical Theory: Reconstructing the Black Radical Tradition from W.E.B. Du Bois and C.L.R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*, Lanham, Lexington Books, 2009.
- ROBINSON C.J., *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (1983), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000.
- ROBINSON D.E., *Black Nationalism in American Politics and Thought*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 2001.
- SCOTT D., *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004.

- *On the Very Idea of a Black Radical Tradition*, in «Small Axe», vol. 17, n. 1, March 2013, pp. 1-6.
- *The Theory of Haiti: The Black Jacobins and the Poetics of Universal History*, in «Small Axe», n. 45, 2014, pp. 35-51.
- SINGH N.P., *Black is a Country. Race and the Unfinished Struggle for Democracy*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2004.
- SHEPPERSON G., *African Diaspora: Concept and Context*, in J.E. Harris (ed. by), *Global Dimensions of African Diaspora*, 2 ed., Washington, D.C., Howard University Press, 1993, pp. 41-49.
- SPARTI D., *Musica in nero. Il campo discorsivo del jazz*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- WATKINS R., *Black Power, Yellow Power, and the Making of Revolutionary Identities*, Jackson, University Press of Mississippi, 2012.
- WEST C., *The Cornel West Reader*, New York, Basic Civitas Books, 1999.
- *Introduction. The Radical King We Don't Know*, in M.L. King Jr., *The Radical King*, Boston, Beacon Press, 2015, pp. 7-17.
- WILLIAMS R.Y., *Concrete Demands. The Search for Black Power in the 20th Century*, London, Routledge, 2015.
- ZAMIR S., *Dark Voices, W.E.B. Du Bois and American Thought, 1888-1903*, Chicago, London, The University of Chicago Press, 1995.

3. Altra letteratura

- ACCARINO B., *Rappresentanza*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- AMIN S., *La vocazione terzomondista del marxismo*, in E. J. Hobsbawm (a cura di), *Storia del marxismo*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 276-298.
- ANDERSON B., *Comunità immaginate: origini e fortuna dei nazionalismi* (1983), Roma, Manifestolibri, 2000.
- ARANA M., *Bolívar: American Liberator*, New York, Simon&Schuster, 2013.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo* (1951), Torino, Einaudi, 2009.
- *Sulla violenza* (1969), Parma, Guanda, 2002.
- ARMITAGE D., *The Declaration of Independence. A Global History*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2007.

- ARMITAGE D., SUBRAHMANYAM S. (eds.), *The Age of Revolution in Global Context, c. 1760-1840*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- AXTELL J. *The Invasion Within. The Contest of Cultures in Colonial North America*, New York, Oxford University Press, 1985.
- BALIBAR E., WALLERSTEIN I., *Race, Nation, and Class. Ambiguous Identities*, London, New York, Verso, 1991.
- BANTI A.M., *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino, Einaudi, 2000.
- BAILY B., *The Ideological Origins of the American Revolution* (1967), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.
- *Storia dell'Atlantico* (2005), Torino, Bollati Boringhieri, 2007.
- BATTISTA A.M. (a c. di), *Il Rousseau dei giacobini*, Urbino, Università degli studi di Urbino, 1988.
- BATTISTINI M., *Una Rivoluzione per lo Stato. Thomas Paine e la Rivoluzione americana nel Mondo Atlantico*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012.
- *Un mondo in disordine: le diverse storie dell'Atlantico*, in «Ricerche di storia politica», n. 2, 2012, pp. 173-188.
- BARBERIS M., *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- BARITONO R., *Introduzione*, in *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, pp. VII-LXXXVII.
- BENTON L., *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- BENTON L., ROSS R.J. (eds.), *Legal Pluralism and Empires 1500-1850*, New York, New York University Press, 2013.
- BHABHA H.K., *I luoghi della cultura* (1994), Roma, Meltemi, 2001.
- BERLIN I., *Libertà*, a c. di H. Hardy, Milano, Feltrinelli, 2004.
- BONAZZI T., *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- *Introduzione* a Id. (a c. di), *La Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti d'America*, Venezia, Marsilio, 1999.
- *Il "popolo universale" e il corso degli eventi umani. "Noi" e "l'altro" nella storia statunitense*, in Id. (a c. di), *Riconoscimento ed esclusione. Forme storiche e dibattiti contemporanei*, Roma, Carocci, 2003, pp. 59-85.

- *Abraham Lincoln. Un dramma americano*, Bologna, Il Mulino, 2016.
- CAMPI A., *Nazione*, Bologna, Il Mulino, 2004.
- CAMPI E., *Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI e XVIII)*, in G. Filoramo, D. Menozzi (a c. di), *Storia del cristianesimo. L'età moderna*, vol. III, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 123-138.
- CHAKRABARTY D., *Provincializzare l'Europa (2000)*, Roma, Meltemi, 2004.
- CHAMAYOU G., *Le cacce all'uomo*, Roma, Manifestolibri, 2010.
- CHATTERJEE P., *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London, Zed Books, 1986.
- *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati (2004)*, a c. di S. Mezzadra, Roma, Meltemi, 2006.
- CHARTIER R., *Le origini culturali della rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
- CHIGNOLA S., *Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- COBBE L., *Il governo dell'opinione. Politica e costituzione in David Hume*, Macerata, EUM, 2014.
- COLLEY L., *Prigionieri. L'Inghilterra, l'Impero e il mondo, 1600-1850*, Torino, Einaudi, 2004.
- COSTA P., *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico, Vol. I, Da Hobbes a Bentham*, Milano, Giuffrè, 1974.
- *Storia della cittadinanza in Europa. Vol. 2: L'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2000.
- COVO M., *L'Assemblée constituante face à l'Exclusif colonial (1789-1791)*, in J.-F. Niort, F. Régent, P. Serna (eds.), *Les colonies, la Révolution française, la loi*, Rennes, Presses Universitaire de Rennes, 2014, pp. 69-89.
- *Gagner n'importe comment: l'interlope entre États-Unis et Saint-Domingue (1784-1789)*, in «Revue du Philanthrope», n. 3, 2013, pp. 43-60.
- CROSBY A.W., *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, New York, Greenwood Press, 1972.
- *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, New York, Cambridge University Press, 1986.

- DARNTON R., *Libri proibiti: pornografia, satira e utopia all'origine della rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1997.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo (1957)*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- DENIS V., *Une histoire de l'identité: France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008.
- DI FIORE L., MERIGGI M., *World History. Le nuove rotte della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- DUSO G. (a c. di), *Il Potere: per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.
- DUSO G., CHIGNOLA S., *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008.
- ELDEN S., *The Birth of Territory*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- FARINELLI F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi, 2003.
- FLIEGELMAN J., *Declaration of Independence. Jefferson, Natural Language, and the Culture of performance*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- FONER E., *Storia della libertà americana (1998)*, Roma, Donzelli, 2000.
- GALLI C., *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno (1996)*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, in «Filosofia politica», 1, 2010, pp. 9-28.
- *All'insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano (1651)*, Milano, Rizzoli, 2011, pp. V-LXII.
- *Le forme della critica. Epoca, contingenza, emergenza*, in «Filosofia politica», n. 3, 2016, pp. 395-418.
- GEARY P.J., *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa (2002)*, Roma Carocci, 2009.
- GREEN J.P., *The Constitutional Origins of the American Revolution*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- GREEN J.P., MORGAN P.D. (eds), *Atlantic History: A Critical Appraisal*, Oxford-New York, Oxford University, 2009.

- GOULD S.J., *Intelligenza e pregiudizio. Le pretese scientifiche del razzismo* (1981), Roma, Editori Riuniti, 1985.
- KELLER R.C., *Colonial Madness: Psychiatry in French North Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- GUHA R., *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1997.
- *La storia ai limiti della storia del mondo* (2002), Milano, Sansoni, 2003.
- GUHA R., SPIVAK G.C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a c. di S. Mezzadra, Verona, Ombre Corte, 2002.
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito* (1807), a c. di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995.
- HOBSBAWM E., RANGER T., *L'invenzione della tradizione* (1983), Torino, Einaudi, 1987.
- HOBSBAWM E., *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino, Einaudi, 1991.
- ISABELLA M., *Risorgimento in Esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari, Laterza, 2011.
- KANT I., *Determinazione del concetto di razza umana* (1785), in *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 95-96.
- *Metafisica dei costumi* (1797), Roma-Bari, Laterza, 2001.
- KOSELLECK R., *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), Bologna, il Mulino, 1972.
- *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), Genova, Marinetti, 1986.
- *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti*, a c. di L. Scuccimarra, Bologna, Il Mulino, 2009.
- LALATTA COSTERBOSA M., *Kant e la teoria delle razze*, in «Filosofia politica», n. 3, dicembre 2003, pp. 383-395.
- LANZILLO M.L., *Riconoscere chi, riconoscere come. La riflessione filosofico-politica nella crisi delle dinamiche di riconoscimento*, in T. Bonazzi (a c. di), *Riconoscimento ed esclusione*, cit., pp. 121-136.
- LAUDANI R., *Disobbedienza*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- *Mare e terra. Sui fondamenti spaziali della sovranità moderna*, in «Filosofia politica», n. 3, 2015, pp. 513-530.

- LARSON J.L., *The Market Revolution in America. Liberty, Ambition, and the Eclipse of the Common Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- LINEBAUGH P., *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (1991), New York, Verso, 2003.
- LOCKE J., *Il secondo trattato sul governo* (1690), Milano, Rizzoli, 1998.
- *Saggio sull'intelletto umano* (1690), Torino, UTET, 1971.
- MACPHERSON C.B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke* (1962), Milano, Mondadori, 1983.
- MATTEUCCI N., *La Rivoluzione Americana: una rivoluzione costituzionale*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- MEEK R.L., *Il cattivo selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1981.
- MEZZADRA S., *Le vesti del cittadino. Trasformazioni di un concetto politico sulla scena della modernità*, in Id. (a c. di), *Cittadinanza. Soggetti, ordine, diritto*, Bologna, CLUEB, 2004, pp. 9-40.
- *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel mondo globale*, Verona, Ombre Corte, 2008.
- MEZZADRA S., NEILSON B., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- MILTON J., *Paradiso perduto*, vol. II, Milano, Mondadori, 2004.
- MYRDAL G., *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, New York, Harper, 1944.
- OSTERHAMMEL L., *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- PATEMAN C., *Il Contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna* (1988), Bergamo, Moretti&Vitali, 2015.
- PAINE T., *Senso Comune* (1776), in Id., *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, a c. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1978.
- PITTS J., *A Turn To Empire. The Rise of Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- POCOCK J.G.A., *Il momento machiavellico* (1975), vol. II, Bologna, Il Mulino, 1980.
- PORTINARO P., *Stato*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- RIALL L., *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- RICCIARDI M., *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001.

- ROBESPIERRE M., *La rivoluzione giacobina*, a c. di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- ROUSSEAU J.-J., *Il contratto sociale* (1762), Milano, Feltrinelli, 2003.
- RUDAN P., *Spiccare il volo e ricadere nell'abisso: Simón Bolívar nella crisi della modernità politica*, in «Filosofica politica», n. 1, aprile 2008, pp. 117-139.
- SAID E.W., *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente* (1993), Roma, Gamberetti Editrice, 1998.
- SAINT-JUST L.A. de, *In terrore e libertà. Discorsi e rapporti*, Roma, Editori Riuniti, 1966.
- SAITTA A., *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale, 1789-1875*, Milano, Giuffrè, 1975.
- SALVATI M. (a c. di), *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, 10 dicembre 1948. Nascita, declino e nuovi sviluppi*, Roma, Ediesse, 2006.
- SCHIERA P., *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb, 2004.
- SCHMITT C., *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria* (1921), a c. di A. Caracciolo, Roma, Settimo Sigillo, 2006.
- *Dottrina della costituzione* (1928), Milano, Giuffrè, 1984.
- *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»* (1950), Milano, Adelphi, 1991.
- SCOTT J.C., *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- *Il dominio e l'arte della resistenza: i «verbali segreti» dietro la storia ufficiale* (1990), Milano, Eleuthera, 2006.
- SCUCCIMARRA L., *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, Mulino, 2006.
- SELLERS C.G., *The Market Revolution. Jacksonian America, 1815-1846*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- SIEYES E.-J., *Che cosa è il Terzo stato?* (1789), a c. di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1989.
- SOREL G., *Scritti politici*, Torino, UTET, 2006.
- STEPHANSON, *Destino manifesto. L'espansionismo americano e l'Impero del Bene* (1995), Milano, Feltrinelli, 2004.
- STERN P., *The Company-State. Corporate Sovereignty and the Early Modern Foundations of the British Empire in India*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- TESTI A., *La formazione degli Stati Uniti*, Bologna, Il Mulino, 2013.
- THOMPSTON E.P., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* (1963), vol. I, Milano, Il Saggiatore, 1969.
- TOCQUEVILLE A. de, *La democrazia in America* (1835-'40), Milano, Rizzoli, 2011.
- TUCCARI F., *La nazione*, Roma, Laterza, 2000.
- VOVELLE M., *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese* (1987), Roma-Bari, Laterza, 1999.
- WACQUANT L., *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, Roma, DeriveApprodi, 2006.
- WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- WIEBE R.H., *Self-Rule. A Cultural History of American Democracy*, Chicago, Chicago University Press, 1995.
- YOUNG R.J.C., *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2001.
- *Mitologie bianche: la scrittura della storia e l'Occidente* (1990, 2004), Roma, Meltemi, 2007.
- ZANNINI A., *Adam Smith. Economia, morale, diritto*, Milano, Mondadori, 1997.
- ZOLO D., *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in «Filosofia politica», 1, 2000, pp. 5-18.

4. Strumenti

- APPIAH K.A., GATES H.L. Jr., (eds.), *Africana. The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York, Basic Civitas, 1999.
- ELTIS D. (ed.), *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, New Haven, Yale University Press, 2010.
- ELTIS D., EGERMAN L.S (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- MILLER R.M., SMITH J.D. (eds.), *Dictionary of African-American Slavery*, Westpoint, Greenwood Publishing, 1997.

