

La rivoluzione degli schiavi come compimento della promessa politica moderna

1. Il fondamento razionale dello Stato moderno

La tratta degli schiavi (e la schiavitù) rappresenta il più potente paradosso dell'epoca moderna: i suoi circa 12,5 milioni di prigionieri imbarcati, senza tacere dei circa 8 milioni di africani catturati che non riuscirono a sopravvivere lungo le marce che li dovevano portare alla costa, che insieme ai circa 2 milioni che non sopravvissero alle traversate, sommano circa 10 milioni di morti, stridono fortemente con i principi dell'Illuminismo, con le lotte per l'affermazione dei diritti e le rivoluzioni che sancivano nelle loro Carte i diritti inviolabili, le libertà personali, l'eguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge. Nessun'altra tratta ha raggiunto simili livelli, neanche quella araba che si sviluppa lungo un arco di 14 secoli.

Ciò dimostra che i diritti, come afferma anche Preterossi, non sono scontati e non ci sono sempre stati; sanciti come universali, venivano di fatto riconosciuti solo ai ceti dominanti, dunque non erano stabiliti secondo il principio dell'eguaglianza politica, se ci riferiamo al suffragio universale, o secondo quello dell'eguaglianza giuridica, se ci riferiamo alla schiavitù. Con quest'ultima infatti si va a violare un diritto soggettivo, cioè un diritto che tutela la propria immunità rispetto ad altri che vorrebbero esercitare un potere su di noi. Questo diritto, però, acquisisce realtà ed efficacia solo nel momento in cui vi è un ordinamento giuridico che lo rende cogente e vincolante, sanzionandone la violazione. Dunque, quando nasce lo Stato moderno, la teoria politica che va alla ricerca dei fondamenti della sua legittimità li individua in un costrutto sociale e artificiale attraverso il quale, scrive Hobbes, «una moltitudine diviene popolo». Si tratta di quel patto espressione della volontà normativa che proviene dal basso, la quale autorizza un attore (sia esso sovrano o assemblea) a «ridurre tutte le loro volontà, per mezzo della pluralità delle volontà, ad una sola». Si tratta, per coloro che si siano riconosciuti *autori* dell'ordinamento, di autorizzare *un attore*, attraverso la cessione reciproca del diritto a governare se stessi, ad operare al posto nostro rappresentandoci come corpo unico, in tal caso, scrive Hobbes, «l'attore agisce per autorità» (*Leviatano*, XVI). Come si vede i contraenti rimangono gli autori delle azioni e dei bisogni di cui lo Stato sovrano è solo l'attore, chiamato ad agire in nome dei primi: «Una moltitudine così unita si chiamerà Stato» (*Ivi*, XVII).

Se le cose stanno così viene spontaneo chiedersi, quale moltitudine va a definire lo Stato laddove esiste la schiavitù? In che misura il patto sociale garantisce la rappresentanza di tutte le persone? Basti pensare al repubblicanesimo americano, nel quale convivessero il culto per la libertà e la giustificazione della schiavitù. La politica liberale propria degli americani, evidentemente, non era applicabile a tutti. Infatti, non si può rivendicare la propria libertà se, invece di essere riconosciuti come membri della comunità, si viene ridotti a proprietà di coloro che, stipulando il patto, negano i diritti fondamentali a quelle persone che rappresentano la loro forza lavoro. Per questa ragione, come sottolinea Adam Smith, in una repubblica sarebbe stato più difficile abolire la schiavitù, perché «le persone che scrivono le leggi di quel paese (Stati Uniti) sono tutte persone che possiedono a loro volta schiavi», perciò era lo stesso concetto di libertà tanto caro ai bianchi che aiutava a produrre l'oppressione dei neri.

2. Dall'esclusione alla deumanizzazione normativa

Quello che mi preme evidenziare allora è che l'esclusione di determinate categorie di persone dal patto sociale e quindi dal pieno riconoscimento dei diritti e della cittadinanza ha avuto sempre bisogno di un discorso ideologico finalizzato ad escluderle dalla condivisione della piena umanità. Si pensi solo all'esperienza delle scoperte geografiche in cui si sono iscritti rapporti di colonizzazione e di sfruttamento sia della natura che dei suoi abitanti, quindi all'ideologia missionaria quale strumento di legittimazione della colonizzazione, cioè di conquista e sottomissione dei popoli indigeni. Come scrive Todorov, anche se la componente razzista come la intendiamo oggi all'epoca dei conquistadores non fu presente, il desiderio di ricchezza e potere fu comunque condizionato dall'idea che gli indios fossero inferiori: senza

questa svalutazione dell'altro la loro tragica distruzione non avrebbe avuto luogo (TODOROV, III).

Nonostante la consapevolezza delle atrocità che si stavano provocando, denunciate attraverso testimonianze e scritti di rilievo dei missionari, pochi contestavano l'iniziativa che comunque era sostenuta dalla motivazione di diffondere il cristianesimo e di sfruttare tutte le risorse naturali che essa poteva offrire ai figli di Dio. Certo si può dire, seguendo sempre Todorov, che i massacri e la riduzione in schiavitù di intere popolazioni era possibile proprio perché avveniva in uno spazio lontano, invisibile alla coscienza morale europea. Paradossalmente però più si va avanti nella storia moderna più si nota che l'affermazione delle società liberali si accompagna al fenomeno della schiavitù e ai discorsi di deumanizzazione. Nella tratta sono coinvolti, tra gli altri, i paesi politicamente più avanzati dell'Occidente, quelli che avevano portato avanti le rivoluzioni moderne contro il dispotismo del potere e la limitazione delle libertà: Olanda e Regno Unito prima, Stati Uniti e Francia poi.

Se l'inferiorità degli Indios poteva trovare fondamento nel biblismo dei protestanti, si vedano per es. le teorie preadamitiche (MERKEL, I, 4), si discute molto tra gli storici se a provocare la violenza e schiavitù (non solo ai neri, ma anche ai popoli indigeni) sia stata l'ideologia razzista maturata in Europa prima delle scoperte geografiche o se sia stata l'ideologia razzista a provocare la violenza e la schiavitù e sia dunque a esse successive. Per quanto possa essere interessante risolvere la questione, sta di fatto, che la rivoluzione delle piantagioni segna il crinale tra un prima e un dopo andando a consolidare il nesso normativo razzismo-schiavitù (PANDOLFI, III, 2).

Prima nelle colonie inglesi e francesi gli schiavi erano usati accanto a contrattisti vincolati o a bianchi con lavoro coatto, e sebbene non avessero una specifica promessa di emancipazione come la manodopera vincolata, talvolta riuscivano a liberarsi attraverso l'autoriscatto o l'emancipazione. Vanotato in oltre tre secoli il *Codicen* eropro mulgatoda Luigi XIV nel 1685, purnella sua brutalità e arretratezza, garantiva agli schiavi manomessi gli stessi diritti delle persone nate libere senza distinzioni sociali che fossero di discendenza europea o africana, e prevedeva la liberazione di figli meticci di un padrone bianco. Con l'avanzata della rivoluzione delle piantagioni tra la metà e la fine del '600 nelle colonie inglesi, e più tardi nelle Indie occidentali francesi, inizia il processo di deumanizzazione *normativo* dei neri, attraverso tutta una serie di leggi che li privano gradualmente di tutti i diritti. Si impone ai figli delle madri schiave di essere schiavi, per garantire la trasmissione della condizione di schiavitù tra le generazioni; si stabilisce che il conferimento del battesimo non altera la condizione della schiavitù; si proibiscono i matrimoni misti; si considerano mulatti, indiani e schiavi negri «cose di proprietà»; si stabilisce che gli schiavi non possono appellarsi ai tribunali per denunciare le violenze, mentre quelli in fuga potevano essere catturati e uccisi; contro la pratica del meticcio, i figli di madri schiave erano considerati schiavi perpetui; schiave potevano diventare anche le donne bianche che avevano avuto figli da uomini neri; mentre gli uomini bianchi che si fossero uniti a donne nere potevano cadere nella servitù coatta per un periodo di 7 anni (LINDSAY, I, 5).

3. Le contraddizioni dell'epoca, il nesso colonialismo e schiavitù e le sue ambiguità

È solo uno spaccato agghiacciante di una realtà ben più drammatica. Sono gli intellettuali illuministi a denunciare per la prima volta il colonialismo di rapina e la catena di orrori che esso alimentava, per cui gli europei si nutrivano di zucchero, bevevano cioccolata, fumavano il tabacco sulla pelle di schiavi africani, cinesi, bengalesi. La posta in gioco era chiara: la stessa credibilità dei principi universalistici affermati dall'illuminismo e sanciti poi nelle Carte, in particolare il principio di uguaglianza di tutti gli uomini in virtù della loro comune umanità, così fortemente proclamato da Diderot, Rousseau, Kant, per citare i più noti, che strideva con la prassi disumana che accompagnava il colonialismo.

Tuttavia, al di là della denuncia e del consapevole nesso che c'era tra colonialismo e schiavitù, sono assai pochi gli intellettuali del Settecento ad essersi battuti per eliminarlo. Era chiara la consapevolezza del danno che la fine della schiavitù, su cui il colonialismo si reggeva, avrebbe arrecato all'economia europea. Lo stesso De Jaucourt, nella voce «Tratta dei negri» dell'*Encyclopedie*, sembra quasi portare allo scoperto le ragioni che impedivano a molti illuministi di passare dall'anticolonialismo alla richiesta esplicita dell'abolizione della schiavitù. Dopo aver dichiarato che il traffico dei neri «viola i precetti della religione, della morale, delle leggi naturali e tutti i diritti del genere umano», per cui il suo acquisto è una merce illecita perché proibita dalle leggi dell'umanità, riconosce che il commercio ne soffrirebbe inevitabilmente per qualche tempo, com'è effetto di tutte le innovazioni, poiché non si potrebbe trovare immediatamente il modo di seguire un altro sistema. Ciononostante si tratta di un sacrificio necessario per i molti vantaggi che esso porterebbe al genere umano.

In Francia, i maggiori esponenti che si battono per questa causa oltre a Diderot - che addirittura si augura che possa avvenire una rivoluzione dal basso, guidata da uno Spartaco nero chiamato a insorgere contro i proprietari di schiavi, la quale potrebbe persino comportare la sostituzione del Codice nero con un Codice bianco che ripaghi gli schiavisti delle ingiustizie commesse (LOSURDO, V, 2) -, troviamo personalità come Condorcet, Brissot, Clavière, il chimico Lavoisier, Olympe de Gouges, membri della "Société des amis des noirs", fondata nel 1788.

In seguito alla sconfitta della guerra dei Sette anni, la Francia aveva perso quasi tutto il suo impero coloniale, una condizione che favorisce la critica del colonialismo e della schiavitù, che non troviamo nel mondo inglese e americano, il quale al contrario andava rinforzando i propri interessi materiali nelle colonie conquistate. La condanna dell'ideologia schiavista è molto netta nei lavori della Costituente (1789-91), soprattutto in polemica con i coloni sia francesi che americani, i quali smentiscono con la pratica i contenuti universalistici del loro egualitarismo. E tuttavia è una dialettica che oscilla tra la condanna della schiavitù e la constatazione del conflitto tra l'inviolabile e sacro diritto di libertà e l'altrettanto inviolabile e sacro diritto di ogni proprietario alla sua proprietà (art. 17, Dichiarazione 1789), dunque anche di possedere schiavi. In un discorso del dicembre 1789 all'Assemblea nazionale, Brissot legal' emancipazione dalla discriminante razziale alla proprietà, l'uguaglianza giuridica con i bianchi a Haiti, era per lui da concedere solo a quegli «"uomini di colore" che fossero, "come i bianchi, gente libera, proprietaria e contribuente"». Condorcet, nel 1781 aveva argomentato come con il decollo del capitalismo gli schiavi non fossero più redditizi, ma insieme a Brissot riteneva che liberare subito ineris sarebbe stato «come abbandonare a se stessi senza aiuto, dei bambini neonati, degli esseri monchi e incapaci di tutto». Insomma, come scrive efficacemente Merkel, «la schiavitù doveva continuare addirittura per motivi umanitari» (MERKEL, II, 1).

Una dialettica che non solo non portò all'abolizione, bensì finì con l'introdurre nella Costituzione del 1791 una clausola per la quale i principi in essa presenti non potevano essere applicati alle colonie: «Le colonie e i possedimenti francesi in Asia, Africa e America, sebbene facciano parte dell'Impero francese, non sono compresi nella presente Costituzione».

4. Una lotta per il riconoscimento

Solo dopo la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo nel 1791, guidata dal generale nero Toussaint l'Ouverture, la Convenzione giacobina trasse la lezione che c'era da trarre, quando nel febbraio del 1794 decretò l'abolizione generale della schiavitù. Nel 1802 Napoleone restaura lo schiavismo e la tratta, ripristinando il Codice nero di Luigi XIV sugli schiavi, mentre nel frattempo Santo Domingo trasforma la sua lotta di emancipazione in una lotta nazionale per l'indipendenza e la piena sovranità dell'isola che porterà alla proclamazione della Repubblica di Haiti nel 1804. La fine della schiavitù in Francia si avrà solo con i movimenti rivoluzionari del 1848.

Per arrivare all'abolizione universale della tratta e quindi all'emancipazione universale degli schiavi, fu necessaria una congiuntura favorevole di più fattori (LINDSAY, IV). Di fondamentale importanza fu il movimento abolizionista formato a partire dal 1787 da movimenti e gruppi religiosi, i quali, ispirati da motivazioni cristiane e idee illuministiche, riuscirono a mobilitare centinaia di migliaia di persone e a spingerle a firmare petizioni senza le quali la battaglia parlamentare non sarebbe potuta cominciare. È un'azione straordinaria che viene dalla società civile, che va ben al di là dei gruppi intellettuali illuminati: è la dimostrazione della tesi, sostenuta da Habermas, secondo la quale è nel Settecento che nasce la sfera pubblica, cioè un pubblico critico di cittadini privati che discute liberamente sulle direttive del governo diventando cosciente di sé come interlocutore e come fonte legittima delle leggi. Mentre gli abolizionisti si mobilitavano, scoppia la Rivoluzione prima in Francia, poi a Santo Domingo. Le notizie della rivoluzione degli schiavi neri ebbe un effetto contagioso su altre colonie, anche nei Caraibi inglesi dove scoppiano insurrezioni, in Louisiana, Virginia, Cuba, Brasile cresce una sorta di coscienza del potere nero. Ora la lotta abolizionista vede più partiti: i coloni liberali che difendono la proprietà e la schiavitù, i radicali francesi che condannano la schiavitù ma non riescono ad incidere sulla legge, l'abolizionismo cristiano che cerca di incidere sui parlamenti, e gli schiavi che cominciano a prendere consapevolezza della propria forza e rivendicare la loro libertà.

In Inghilterra si arriva all'abolizione della tratta nel 1807 per il concorso di almeno tre fattori: ragioni umanitarie che si devono alla forza del movimento abolizionista, la forza della ribellione schiavista che se da una parte genera recrudescenza dello schiavismo, e mette in stallo il movimento abolizionista fino al 1802, dall'altra è la dimostrazione di un sistema in crisi, che porta a consapevolezza la capacità di emancipazione degli schiavi e l'inevitabilità dei disastri rivoluzionari se non si fosse cancellata la schiavitù. Senza voler negare il ruolo dei movimenti abolizionisti e dell'opinione pubblica inglese che tra fine '700 e inizi '800 matura una forte ostilità nei confronti della schiavitù, occorre evidenziare che solo quando muta il contesto internazionale, quando cioè Napoleone ripristina la schiavitù e la tratta nelle colonie, gli abolizionisti hanno buon gioco nel riattivarsi per impedire presso il parlamento la tratta britannica innanzi tutto verso le colonie straniere con la giustificazione che tale commercio avrebbe favorito i francesi, per poi giungere alla proibizione della tratta degli schiavi verso tutte le nazioni e quindi al bando totale nel 1807. Legge entrata in vigore il 1 gennaio 1808 in Inghilterra e negli Stati Uniti.

Una battaglia quella dei comitati antischiavistici britannici che poi continua con pressioni sul parlamento affinché usasse la sua influenza internazionale per impedire la tratta a tutte le nazioni e l'abolizione della stesa schiavitù. Si uniscono qui alle ragioni umanitarie, quelle economiche che devono impedire la concorrenza. Si arriva così a programmare l'abolizione della tratta dopo le guerre napoleoniche in Francia nel 1830, nel 1850 in Brasile, nel 1866 nella Cuba spagnola, 1867 in Spagna. Nel frattempo la collaborazione tra movimento abolizionista e Parlamento porta in Inghilterra all'abolizione della schiavitù nel 1833 in tutto l'impero. La Francia, come si è detto, la abolisce nel 1848, gli Stati Uniti nel 1865 durante la guerra civile, nel 1850 molti stati latino-americani adottano la politica del «ventre libero»: i figli degli schiavi nascono liberi, sicché la schiavitù regredisce naturalmente. Cuba nel 1866, nel 1888 il Brasile è l'ultima nazione ad abolirla ufficialmente.

Nonostante la successiva reintroduzione da parte di Napoleone della schiavitù, la rivolta di Santo Domingo si iscrive nella storia come un evento epocale, per la prima volta una rivoluzione di schiavi ha successo e innesca un concreto processo di affermazione di quelle libertà ritenute universali, ma circoscritte solo ad una parte dell'umanità.

4. Conclusioni

Che cosa ci insegna questa storia straordinaria di conflitto, lotta, emancipazione?

Interessi economici, ambizioni, pregiudizi hanno condotto interi gruppi umani a privare della propria umanità altri gruppi, cercando giustificazioni nei caratteri fisici, mentali o religiosi. A

partire da questa storia e seguendo un semplice ragionamento, chiunque potrebbe subire discriminazioni da parte di gruppi di persone che presumono di godere di un primato (anche per esempio di tipo etico o culturale) su un altro gruppo a causa di certe caratteristiche comuni e che possiedono sufficiente potere per realizzare la loro volontà. Sembra uno scenario altamente improbabile eppure può accadere ancora, se pensiamo che la schiavitù invece di sparire si è affermata in tutta la sua brutalità proprio mentre si volevano porre a fondamento dello Stato criteri di giustizia sulla base della razionalità universale. Ma non vi è nulla di razionale e giusto nella schiavitù.

Le atrocità che sono state inflitte agli schiavi non possono essere definite giuste solo perché convalidate dalle leggi pattuite, dal momento che neanche quelle leggi erano valide. Infatti, non essendo riconosciuti come consociati, gli schiavi non sarebbero dovuti neanche essere soggetti alle norme che andavano a limitare la loro libertà e che infatti essi non avevano scelto. Al contrario dei cittadini, che convengono liberamente nel contratto per scambiare libertà con protezione, gli schiavi esclusi dal contratto, non avrebbero dovuto avere alcun obbligo di rispettare le leggi emendate da un organo in cui non erano rappresentati. Non godendo di diritti, non erano neanche obbligati da doveri, tanto meno da sanzioni nel caso di disobbedienza alla legge. Non essendo razionale e giusto il fondamento della loro condizione, razionale e giusti sono diventati al contrario tutti gli atti di forza, le ribellioni e le rivoluzioni che li hanno condotti alla liberazione.

«Se la democrazia è la logica della modernità portata a compimento» nel senso che è «il compimento della promessa politica moderna», come afferma efficacemente Preterossi, possiamo dire che la rivoluzione che ha condotto alla liberazione degli schiavi è parte di questa promessa, sulla quale non dobbiamo smettere di vigilare.

Mikaela Valzano

IV L - Liceo Linguistico Virgilio-Redi – Lecce

mikaelaweasley@gmail.com

BIBLIOGRAFIA/SITOGRAFIA

Videolezioni:

<https://www.youtube.com/watch?v=VSiNAM9s3GY&t=4636s>

<https://www.youtube.com/watch?v=5MeTAHQVBdw&t=4145s>

<https://www.youtube.com/watch?v=l2jrJUJUU-KXQ>

A. DESIDERI e G. CODOVINI, *Storia e Storiografia Plus*, Loescher Editore, 2015 volume 2A

Th. HOBBS, *Leviatano*, tr. it., di G. Micheli, Rizzoli, Milano 2011

Lisa A. LINDSAY, *Il commercio degli schiavi*, tr. it. Il Mulino, Bologna 2011

D. LOSURDO, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005

N. MERKEL, *L'Europa dei mari. Il mito della missione di civiltà*, Editori Riuniti, Roma 2006

A. PANDOLFI, *Natura umana*, il Mulino, Bologna 2006

T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, tr. it., Einaudi, Torino 1992

D. E. STANNARD, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2001

<http://www->

[3.unipv.it/webdsps/storiadoc/Doc%20RivFrancese/1791%20Cost%20francese%20\(tr\).htm](http://www-3.unipv.it/webdsps/storiadoc/Doc%20RivFrancese/1791%20Cost%20francese%20(tr).htm)

http://michel.balmont.free.fr/pedago/lumieres/jaucourt_traite.html

<http://www.slavevoyages.org/>