

La schiavitù e l'universalismo europeo

di ALAIN GRESH



TOUHAMI ENNADRE
Hands of the World, 1998

«Ahimé! I nostri cittadini incatenati in questi luoghi, servono a cementare un rifugio odioso; da una mano avvilita nelle catene, essi mostrano questa sede dell'orgoglio e della tirannia. Ma, credimi, nell'istante in cui vedranno i loro vendicatori, distruggeranno essi stessi quest'opera paurosa, strumento della loro vergogna e della loro schiavitù.» (1)

ON QUESTE PAROLE un «americano» del Perù chiama il suo popolo alla liberazione dalla schiavitù degli spagnoli. In *Alzire, ou Les Américains*, scritto nel 1736, Voltaire lamenta la sorte degli schiavi del Nuovo Mondo, ne approva la rivolta e saluta la riconciliazione finale fondata sulla liberazione dell'intero popolo.

Nativo di Nantes, Joseph Mosneron assiste nel 1766 alla rappresentazione di questo dramma a bordo del *Comte d'Hérouville*. Questi versi lo commuovono, anche se la parte della principessa Alzire, l'eroina eponima, è affidata a un robusto marinaio che ricorda Ercole. Eppure, nella stiva, sotto il ponte che fa da palcoscenico agli attori, marciscono centinaia di esseri umani catturati in Africa e pronti per essere trasferiti nei Caraibi. Come spiegare tale schizofrenia? Lo stesso testo di *Alzire* vi contribuisce quando parla della schiavitù degli «americani» senza il minimo accenno al traffico transatlantico degli africani, che raggiunge il culmine proprio nel momento in cui Voltaire scrive. Christopher L. Miller, un docente universitario americano, nel raccontare l'episodio del *Comte d'Hérouville* in *The French Atlantic Triangle*, rileva: «*marinai* – e aggiungerei anche Voltaire – erano quindi capaci di 'separare' i problemi, al punto di commuoversi per la sorte di una principessa peruviana mentre, sotto i loro piedi, molti africani incatenati aspettavano la lunga traversata e, per quelli che sarebbero sopravvissuti, una vita di schiavitù».

Mosneron impersona questa contraddizione: egli è uno dei protagonisti del traffico di schiavi che dissangua il continente africano ed è anche un uomo del suo tempo, che conosce i filosofi e in particolare Jean-Jacques Rousseau. Gli scrittori francesi denunciano lo sterminio degli indiani da parte della Spagna esponente dell'integralismo cattolico (2), ma rimangono silenziosi a proposito

delle navi che salpano da Bordeaux o da Nantes, solcano orgogliosamente l'oceano cariche di questo «legno di ebano» e si chiamano *Le Voltaire* oppure *Le Contrat social*...

Il secolo dei Lumi, che vede i filosofi ergersi contro la monarchia, l'assolutismo e la Chiesa, è anche quello del massimo sviluppo della tratta degli schiavi. Complessivamente, circa 1,1 milioni di africani sono trasportati dalla Francia nelle sue colonie (Guadalupa, Martinica, l'isola Bourbon – la Réunion –, l'île de France – che diventerà l'île Maurice, e soprattutto Santo Domingo – futura Haiti), prima che questo «commercio» fosse definitivamente vietato nel 1848. Il 90% di questo 1,1 milione sono deportati nel Settecento, di cui 270.000 nel decennio 1780.

Eppure la schiavitù è diventata una pratica francese quasi di soppiatto: un editto di Luigi X, del 3 luglio 1315, aveva bandito la possibilità di praticare la schiavitù sul territorio del regno (3). Nel Cinquecento, quando si fa sentire l'esigenza di manodopera per le colonie, si sfruttano in primo luogo le popolazioni locali, che ben presto vengono sterminate. Si ingaggiano anche dei bianchi: spinti all'esilio dal bisogno, questi uomini si impegnano contrattualmente per un periodo di tre anni e non vengono trattati né considerati molto meglio dei «negri». Un libello anonimo, *De la nécessité d'adopter l'esclavage en France*, (4) punta anzitutto sui poveri e sugli indigenti, che vanno messi al lavoro! Disprezzo di classe e disprezzo razziale non sono incompatibili.

La situazione comincia a modificarsi verso la fine del Cinquecento. In primo luogo, il numero di «ingaggiati», diminuisce regolarmente perché la misera sorte di questi «volontari» è ormai nota. D'altronde, l'economia delle isole viene sconvolta dalla estensione della coltivazione della canna da zucchero, molto lucrativa, ma che richiede un'abbondante manodopera. La Francia sceglie dunque, con molto ritardo, una via seguita da tempo dagli spagnoli e dai portoghesi.

Si allacciano così i rapporti fra i tre «vertici» del «triangolo transatlantico»: la Francia, dove salpano i bastimenti carichi di beni (stoffe, acquavite, polve-

re, etc...), l'Africa dove queste merci vengono scambiate con schiavi; e i Caraibi che scambiano questa manodopera con lo zucchero molto richiesta dalle élite. Nonostante i dibattiti suscitati da questo sviluppo della schiavitù, «durante tutto il Settecento, rileva Miller, il clima intellettuale francese non fu eccessivamente severo per i mercanti di schiavi, proprio quando nascevano i principi abolizionisti.»

Far «dialogare» Voltaire e Aimé Césaire, Prosper Mérimée ed Édouard Glissant

Montesquieu, ad esempio, il cui libro XV de *L'Esprit des lois*, pubblicato nel 1758, riguarda interamente la schiavitù, si limita a considerazioni generali sulla storia, su Roma o la Grecia. Certo egli dedica un piccolo ironico capitolo alla tratta dei Neri ma, alcune pagine dopo, giustifica la schiavitù richiamando la differenza tra il clima africano e quello europeo e mette in guardia contro una abolizione troppo affrettata. Un atteggiamento che Miller riassume scrivendo che Montesquieu «bandisce la schiavitù da uno dei vertici del triangolo atlantico (la Francia, e più in generale, l'Europa), ma ne giustifica l'esistenza agli altri due vertici, l'Africa e i Caraibi. Oggi, si direbbe che egli lo rende impensabile nel Nord ma lo giustifica per le nazioni del Sud».

Altro esempio, quello di Rousseau. Troviamo nella sua opera solo un riferimento alla schiavitù dei Neri, in *La Nouvelle Héloïse* (1761). Egli scrive, in totale buona fede, in *Le Contrat social* (1762): «Voi, popoli moderni, non avete schiavi, ma lo siete». Come osserva Miller, «coloro che sono incatenati, nel senso letterale della parola, non entrano nell'ambito del suo pensiero». Occorrerà aspettare Mirabeau, Bernardin de Saint-Pierre e *L'Histoire des deux Indes*, dell'abate Raynal, debitamente arricchita da Denis Diderot, perché apparissero critiche più precise della inumanità della tratta, con la prospettiva di una emancipazione a termine – solo a termine – degli schiavi.

Questa pusillanimità spiega perché il movimento abolizionista sia stato molto più limitato in Francia che in Inghilterra. La storica Françoise Vergès rileva che «durante la Rivoluzione francese, il popolo non si era mobilitato contro la schiavitù. Basta paragonare il gesto degli abitanti del piccolo villaggio di Champagne, che hanno chiesto nei loro cahiers de doléances [raccolte di rimostranze e petizioni] la fine della schiavitù, alle centodieci petizioni abolizionistiche che, nel 1788, furono spedite al Parlamento inglese e alle 20.000 firme (su una popolazione di 75.000 abitanti) raccolte nel 1791 a Manchester, città industriale e grande porto della tratta» (5). Mentre il movimento abolizionistico francese è «una causa umanitaria difesa da una élite a nome di principi intangibili», in Inghilterra – dove, fin dal 1791, quasi il 13% della popolazione (maschile) ha firmato petizioni anti-schiaviste – esso è profondamente popolare.

La ricerca di Miller, con il sotto titolo «Letteratura e cultura della tratta», non si ferma ai filosofi.

Si concentra principalmente sulle tre grandi «condite» di testi che scelgono per argomento principale il traffico degli schiavi: le scrittrici tra Sette e Ottocento (Olympe de Gouges, Madame de Staël e Claire de Duras), sensibili alla sofferenza umana, ma vittime dei pregiudizi contri i «negri»; gli scrittori del dopo Restaurazione, che celebrano le avventure in mare, i racconti epici, e si mostrano poco propensi alla denuncia (Mérimée, Eugène Sue, il barone Roger, Édouard Corbière); infine, dopo una lunga eclisse, gli scrittori dei Caraibi, che rileggono la storia della tratta per uscire dal binomio Neri/Bianchi e introdurre la «creolizzazione» (Aimé Césaire (6), Édouard Glissant, Maryse Condé).

Per Miller, si tratta non solo di valutare ciò che ci dicono queste opere circa la tratta, ma anche di stabilire un «dialogo» tra Mérimée e Glissant, Voltaire e Césaire, e capire come si stabiliscono le relazioni fra i tre vertici del triangolo. Ad esempio *Alzire*, il dramma teatrale citato più sopra, fu rappresentato regolarmente anche a San Domingo tra il 1765 e il 1782. Confinati nel fondo della sala, schiavi e mulatti potevano assistere alla rappresentazione. Ed è certo che, contrariamente a Mosneron e allo stesso Voltaire, essi percepivano il rapporto tra la sorte degli schiavi prigionieri degli spagnoli e la loro. A Santo Domingo i principi dei Lumi assumevano un contenuto concreto. Tra il 1778 e il 1820 ventiquattro donne schiave ricevettero il nome di *Alzire*. E Toussaint Louverture, (7) il liberatore della terra che sarebbe diventata Haiti, aveva letto l'abate Raynal, il quale annunciava l'arrivo di uno «Spartaco nero».

Negli anni 1780, mentre Olympe de Gouges e Madame de Staël pubblicavano i loro romanzi o drammi sulla schiavitù, in Francia come in Gran Bretagna si amplificava una campagna contro la tratta e le colonie, sotto la guida di una corrente che sarebbe diventata famosa, quella degli intellettuali liberali (come Adam Smith o Edmund Burke). (8) La metropoli non violava forse i principi del mercato libero costringendo i suoi possedimenti d'oltremare a esportare la loro produzione verso la metropoli e ad acquistarvi tutto ciò di cui avevano bisogno?

Eppure, cinquant'anni dopo, la maggior parte dei seguaci di questa corrente (James Mill, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville), sebbene rimasti legati al libero scambio e al ruolo centrale del mercato, abbandonarono le perplessità dei loro predecessori per appoggiare l'espansione coloniale. Questo «voltafaccia pro-imperialista dei liberali» è l'oggetto di un libro di grande interesse della docente universitaria americana Jennifer Pitts, *Turning to Empire*; e si spiega in larga misura con «la progressiva scomparsa delle teorie pluralistiche e sfumate del progresso, a vantaggio di certe idee molto più sprezzanti dell'arretratezza e di una dicotomia molto più decisa tra barbarie e civiltà». In questa ricerca sfumata, da poco tradotta in francese [con il titolo: *Naissance de la bonne conscience coloniale*], Pitts analizza questa «svolta verso l'impero» attraverso le opere di alcuni tra i grandi intellettuali del tempo.

Crescente svalutazione delle civiltà «barbare»

La sua lettura ci consente anzitutto di scoprire certi intellettuali! Liberali spesso citati ma poco letti. E di misurare la distanza che separa il liberalismo classico da ciò che oggi chiamiamo il neoliberalismo (9). Adam Smith e i suoi successori studiavano con grande attenzione le comunità umane – ed essi non avrebbero mai ratificato la formula di Margaret Thatcher, «*There is no such thing as society*» [Non esiste una cosa come società]. Anzi, essi dedicarono opere approfondite non solo alle società europee ma anche a quelle che il Vecchio Mondo andava scoprendo, dall'Oceania alle Americhe.

Essi erano universalisti, convinti che gli esseri umani sono tutti razionali e applicano questa razionalità alla risoluzione dei loro problemi. Ai loro occhi, non esiste una cultura globalmente superiore o inferiore alle altre: la diversità delle credenze e delle pratiche è una risposta a situazioni diverse.

Senza mai cadere nel relativismo, Adam Smith spiegava così nella sua *Teoria dei sentimenti morali* che l'usanza degli indiani d'America di modellare le teste dei neonati, denunciata dai missionari come assurda e barbara, non era più assurda di quella delle donne costrette a portare un corsetto, dai noti effetti negativi, eppure accettata... Questa visione lo portò a condannare tutto quanto potrebbe sopportare l'idea di una superiorità globale delle società europee.

Cinquant'anni dopo, il mondo è profondamente cambiato. Mentre nel Settecento l'egemonia del Vecchio Continente sul pianeta non era affatto certa – alla fine del '700 l'essenziale della produzione manifatturiera mondiale veniva dalla Cina e dall'India –, durante la prima metà dell'Ottocento essa si afferma, per varie ragioni: vantaggi originati dalla conquista dell'America, profitti ricavati dal commercio triangolare e, soprattutto, padronanza dell'arte della guerra: la moltiplicazione dei conflitti sul Vecchio Continente ha consentito agli stati di mobilitare le proprie risorse per lunghe campagne militari, ciò che non potevano fare gli sconfinati imperi indiano o cinese che delegavano la difesa dei loro confini lontani a potentati locali o a tribù (10).

Questa superiorità militare e le stesse conquiste avrebbero costituito, a posteriori, una prova della superiorità «morale» e «culturale» del Vecchio Continente, che si sarebbe radicata in posizioni filosofiche particolari, da alcuni fatte risalire alla... Grecia antica (11). Parallelamente, essa suscita una svalutazione crescente delle altre civiltà descritte come «barbare» o «stagnanti». Sono apparsi – scrive Pitts – «*argomenti teorici comuni* – essenzialmente il sentimento sempre più radicato che, nei loro rapporti con le società non europee, la natura progressista della loro civiltà dava agli europei il diritto di

mettere tra parentesi i valori morali e politici» che essi stessi rivendicavano.

L'evoluzione della politica britannica in India lo prova: a metà dell'Ottocento l'interesse rivolto in passato alla civiltà indiana poco a poco si stempera. «*C'era stato in passato nelle più alte sfere dell'amministrazione una certa forma di ammirazione* – scrive Pitts – *per gli alti fatti della cultura indiana, anche tra i britannici impegnati nell'espansione dell'impero. Presso gli amministratori coloniali del Settecento figuravano in buona posizione orientalisti ammiratori della civiltà indiana*». Questi ammiratori tendevano perfino a indianizzarsi (vestivano come la gente del posto, ne adottavano gli usi, sposavano donne indiane, ecc.). A partire dagli anni 1850, invece, si afferma una visione sprezzante degli autoctoni, che non si sarebbe più smentita fino all'indipendenza.

In Francia, fu Alexis de Tocqueville che simboleggiò, in condizioni diverse, questa «svolta verso l'impero» (si legga il box in pagina). Non solo egli ebbe una parte attiva nel promuovere la colonizzazione, ma ne fu il protagonista attivo, moltiplicando i rapporti e i consigli ai governi a proposito dell'Algeria. Tanto più che, preoccupato per i rischi che l'individualismo faceva pesare sulla democrazia, egli vedeva nelle spedizioni d'oltremare il modo di stimolare tra il popolo un sentimento di grandezza nazionale – e anche di sviarlo dalle rivendicazioni sociali.

Fu Juan Ginés de Sepúlveda a teorizzare, fin dal 1550, il diritto delle potenze europee di colonizzare. Opposto a Bartolomeo de Las Casas nella celebre controversia detta di Valladolid – era lecito ridurre gli indiani in schiavitù? –, egli difese il diritto della Spagna di sottomettere le popolazioni delle Americhe.

Uno dei meriti del saggio di Immanuel Wallerstein, *La retorica del potere. Critica dell'Universalismo europeo*, è di ricordare l'importanza del ragionamento di Sepúlveda. Primo argomento, gli Amerindi sono «*barbari, semplici, analfabeti, senza educazione, pieni di vizi e crudeli, di una specie tale che sarebbe meglio che fossero governati da altri*»; il giogo spagnolo è necessario «*a titolo di rettifica e punizione dei crimini contro la legge naturale e divina...*»; ed è questa legge divina che costringe gli spagnoli a «*impedire il male e le grandi calamità*» che gli indiani hanno inflitto a «*un grande numero di innocenti*»; infine, ultimo argomento, la dominazione spagnola faciliterà l'evangelizzazione cristiana. Si ritrovano, scrive Wallerstein, «*quattro argomenti di base che sono sempre serviti a giustificare le "ingerenze" dei "civilizzati" del mondo moderno nelle aree "non civilizzate": la barbarie degli altri, il dovere di porre fine a pratiche che violano valori universali, la difesa degli innocenti di fronte alla crudeltà degli altri, la necessità di agevolare la diffusione delle idee universali*».

Qual è il rapporto tra l'idea della «superiorità» dell'Europa e quella del «progresso»? Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794) si è battuto con determinazione a favore dell'uguaglianza tra uomini e donne e contro il razzismo. Egli fu uno dei critici più intransigenti della colonizzazione e tra i difensori coerenti dell'idea di unità della razza umana. Eppure, spiega Pitts, egli «*concepiva il progresso come il processo universale che consente di eliminare gli errori man mano che le società progrediscono verso la verità sul piano scientifico e morale*». Questa teoria lineare

dello sviluppo lo portò a «vedere nelle pratiche "anteriori" una forma di errore o di depravazione», più che soluzioni «generalmente sensate, date ai problemi della vita sociale, e che si evolvono in funzione dei vari modi di sussistenza».

Nel suo «Quadro storico dei progressi dello spirito umano (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*)», Condorcet spiegò che era quasi giunto il momento in cui noi – europei – saremmo diventati, per loro non europei, «istruttori utili, o generosi liberatori». La marcia avanti di questi popoli sarebbe diventata «più pronta e più sicura perché essi avrebbero ricevuto da noi ciò che noi eravamo stati costretti a scoprire, e perché, per conoscere queste verità semplici, questi metodi certi cui eravamo giunti dopo lunghi errori, sarebbe bastato loro averne potuto cogliere gli sviluppi e le prove nei nostri discorsi e nei nostri libri».

Questa idea che l'Europa (e più largamente l'Occidente) sia il punto più avanzato della civiltà e prefiguri il futuro del pianeta, quello di un progresso lineare della «barbarie» verso la «civiltà», merita un dibattito approfondito, già ampiamente avviato nel mondo anglosassone con i cosiddetti *post-colonial studies* e i *subaltern studies*. In un lavoro stimolante e complesso, dal titolo provocatorio, *Provincializing Europe* (12) («provincializzare l'Europa»), Dipesh Chakrabarty ritorna sulla visione che autorizza di dire «prima l'Europa, poi altrove», e che consente a Marx di affermare che «il paese più industrializzato mostra ai paesi meno sviluppati l'immagine del loro futuro». Come scrive Chakrabarty, ai popoli non europei viene destinata «una sala d'attesa immaginaria della storia», storia che diventa così la misura della distanza culturale esistente tra l'Occidente e il non Occidente.

Tuttavia non vanno fraintese le parole dell'autore. Non si tratta per lui di tornare sull'analisi della globalizzazione come l'aveva intravista Marx, e che getta effettivamente tutti i popoli in una storia sempre più collegata. «*Provincializzare l'Europa nel pensiero storico* – conclude Chakrabarty – significa lottare per mantenere uno stato di tensione tra due punti di vista contraddittori. Da un lato la storia indispensabile e universale del capitalismo. (...) Questa storia ci permette assieme la critica dell'imperialismo capitalista e una visione mobile ma stimolante delle promesse dei Lumi di una umanità astratta, universale, ma mai realizzata. (...) Dall'altro lato, una riflessione sulle diverse maniere di essere umani, sui modi infiniti con i quali lottiamo per vivere concretamente con le nostre diverse appartenenze».

Non si tratta quindi di liberarsi del pensiero europeo, ma delle pastoie dell'imperialismo, di ridargli la sua forza e di farne, come scrive l'autore, «un regalo per noi tutti», al Nord e al Sud, un regalo di cui si sono serviti molti combattenti della libertà, da Ho-Chi-Minh in Vietnam a Sun Yat-Sen in Cina, da Simon Bolivar nelle Americhe a Mehdi Ben Barka in Marocco.

ALAIN GRESH

(7) Su Toussaint Louverture, cfr. David Brion Davis, «La révolution qui a bouleversé le Nouveau Monde», che recensisce l'opera di Madison Smartt Bell, *Toussaint Louverture*, Actes Sud, Arles, 2007 (*La Revue internationale des livres et des idées*, n° 2, Parigi, novembre-dicembre 2007).

(8) Il termine di liberalismo è anacronistico poiché non assumerà il suo vero significato prima dell'Ottocento. Per Jennifer Pitts, questo termine rimanda alla condivisione di un certo numero di valori: uguaglianza, libertà, forza della legge, responsabilità dei dirigenti.

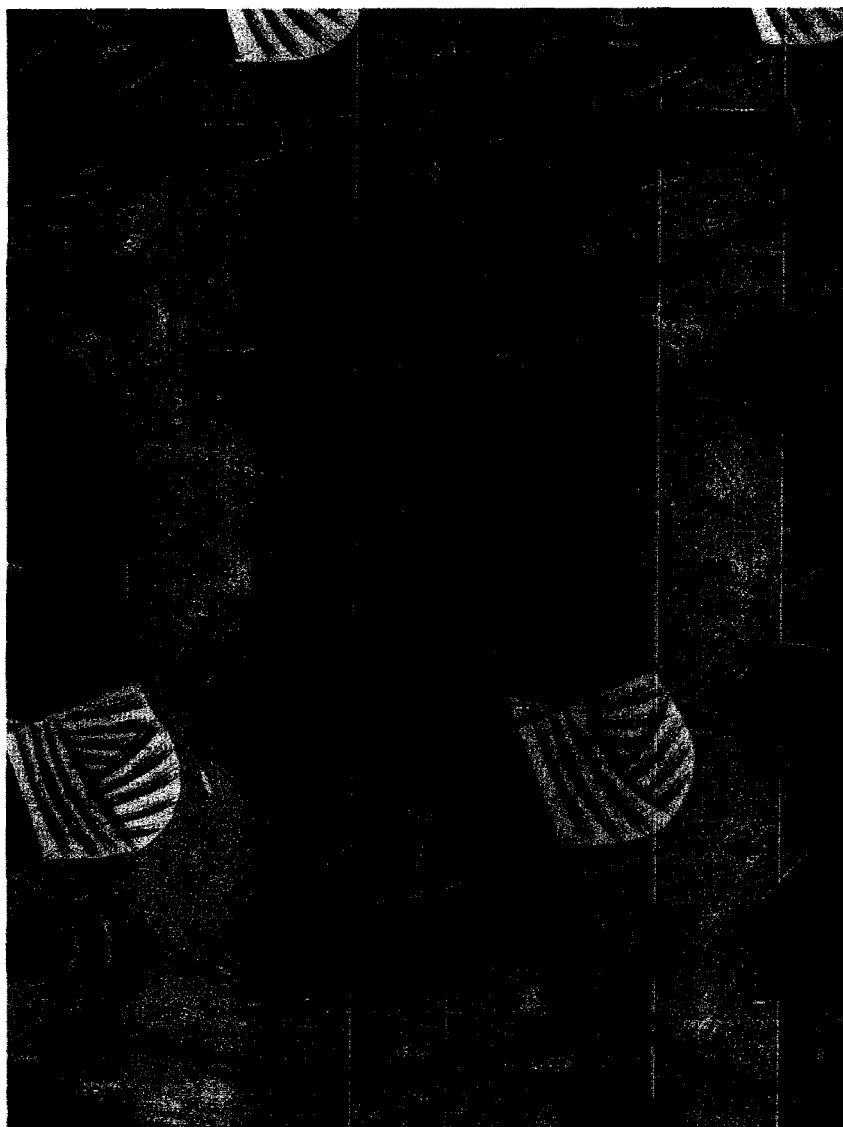
(9) Si legga François Denord, *Néo-libéralisme version française*, Demopolis, Parigi, 2007.

(10) Queste spiegazioni sono state sviluppate dallo storico britannico Christopher A. Bayly in *La Naissance du monde moderne (1780-1914)*, Le Monde diplomatique-L'Atelier, Parigi, 2006.

(11) Sull'assurdità di questa idea dell'eredità greca dell'Europa, cf. Marcel Détiéne, *Les Grecs et nous*, Perrin, Paris, 2006.

(12) Questo libro dovrebbe essere tradotto in francese durante il 2008 a cura delle edizioni Amsterdam.

(Traduzione di M.-G. G.)



BRAD YEO

Jennifer Pitts

Tocqueville e l'impero

«**N**egli anni 1830 e 1840, man mano che si estendeva la dominazione francese sull'Algeria, l'Impero francese trova nella persona di Alexis de Tocqueville uno dei suoi sostenitori politici più influenti. Poco prima di cominciare a scrivere sull'Algeria nel 1837, Tocqueville era diventato celebre per aver pubblicato *De la démocratie en Amérique*. Negli anni 1830-1851, durante i quali egli fu un eminente membro della Camera dei deputati, avrebbe dedicato quasi tutto il suo tempo a studiare da vicino la conquista dell'Algeria e il consolidamento della dominazione francese, affermandosi come uno dei migliori esperti della Camera su questo problema.

La sua presa di posizione a favore della conquista e della colonizzazione forzata dell'Algeria va analizzata alla luce delle sue convinzioni circa l'uguaglianza tra gli uomini, alla luce anche del fatto che egli si considerava come un umanista e un difensore dei principi del 1789, infine alla luce del suo impegno a favore di una politica internazionale equa e onorevole.

Il caso di Tocqueville, un pensatore ritenuto, giustamente, come un difensore dell'autonomia locale e di una certa forma di pluralismo, è particolarmente interessante nell'analisi delle ragioni che spiegano perché il liberalismo abbia tardato così tanto a includere nella sua difesa complessiva del pluralismo un vero rispetto del pluralismo culturale (...).

I suoi scritti sull'espansione coloniale francese negli anni 1830-1840 e la sua partecipazione attiva a questo processo, furono significativi in sé e rappresentativi di una sorprendente evoluzione del liberalismo del suo tempo. La sua carriera politica come difensore della conquista e della dominazione coloniale francese in Algeria, sebbene esse figurassero probabilmente come una grande violenza nei confronti degli indigeni algerini, consente di capire perché la sfiducia precedentemente sentita verso l'impero, così com'è espressa ad esempio da Diderot e Constant, scompaia con l'ondata di espansione imperiale del XIX secolo.»

Naissance de la bonne conscience coloniale, pp. 196-197

CHRISTOPHER L. MILLER

The French Atlantic Triangle.

*Literature and Culture
of the Slave Trade*

(Duke University Press, Durham, 2008,
572 pagine, 14,99 dollari)

IMMANUEL WALLERSTEIN

La retorica del potere. Critica

dell'universalismo europeo

(Fazi, 2007, 14 euro)

JENNIFER PITTS

Naissance de la bonne conscience

coloniale. Les libéraux français

et britanniques et la question

impériale, 1770-1870

(L'Atelier, Parigi, 2008, 382 pagine,
23,75 euro)

DIPESH CHAKRABARTY

Provincializing Europe. Postcolonial

Thought and Historical Difference

(Princeton University Press, 2000,
320 pagine, 18,95 dollari)

LETTURE

TOUHAMI
ENNADRE
*Hands of
the World,*
1998



THE EDGE OF AWARENESS