

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA
“LA SAPIENZA”**



FACOLTÀ DI SOCIOLOGIA

Tesi di Laurea in Etnologia

**L'AFRICA FUORI DALL'AFRICA
Black Power e Panafricanismo**

Relatore
Prof. Giuseppe Domenico Schirripa

Laureanda
Paola Diana

ANNO ACCADEMICO 2005-2006

Indice

Introduzione.....	4
Capitolo 1 – Gi albori del Panafricanismo.....	8
1.1. Le teorie afrocentriche del XIX secolo	8
1.2. Il Panafricanismo del ritorno	15
1.3. Il Panafricanismo della solidarietà	23
Capitolo 2 – Riscatto culturale e potere politico	32
2.1. Aspetti ideologici della <i>Négritude</i>	32
2.1.1. La <i>Négritude</i> e la Poesia.....	35
2.1.2. La <i>Négritude</i> e l’Altro	37
2.1.3. La <i>Négritude</i> e la Storia.....	41
2.2. <i>Négritude</i> e politica nel Secondo Dopoguerra	44
2.3. Pannegrismo e Panafricanismo.....	49
2.4. Il risveglio politico	53

Capitolo 3 – Neri d’America..... 63

- 3.1. I neri nelle città nel Secondo
Dopoguerra statunitense..... 65
- 3.2. Martin Luther King e la lotta nonviolenta..... 70
- 3.3. Separatismo e Integrazione..... 76

Capitolo 4 – Potere Bianco e Potere Nero..... 83

- 4.1. Lo *Student Nonviolent Coordinating Committee* 83
- 4.2. Potere nero..... 88
- 4.3. Nazionalismo nero e New Left..... 92
- 4.4. Potere Bianco..... 97
- 4.5. Da Stokely Carmichael a Kwame Turé..... 102

Capitolo 5 – Considerazioni conclusive..... 109

- 5.1. Black Power e pan-nazionalismo 110
- 5.2. Aspetti psicologici del dominio sul nero 116
- 5.3. Riscrivere la Storia 123

Bibliografia 127

Introduzione

Nel corso degli anni Sessanta del XX secolo, l'intero globo è stato teatro di molteplici trasformazioni di natura politica, economica e sociale. In questo scenario, troviamo il processo di decolonizzazione in Africa in piena fase di sviluppo, e gli Stati Uniti che si affermano come la massima potenza mondiale a livello economico e militare. Mentre in Africa coloro che in passato erano stati perseguitati come sovversivi diventano i leaders di paesi di nuova indipendenza, negli Stati Uniti le minoranze per lungo tempo oppresse inaspriscono la lotta per il riconoscimento della propria dignità e l'affermazione delle proprie origini.

Nell'ambito dei movimenti di protesta per l'emancipazione dei neri d'America, la delusione nelle istituzioni dei bianchi e nella lotta eterna alla discriminazione, porta alcuni attivisti ad assumere atteggiamenti di sfida agli Stati Uniti e alle loro istituzioni. Ciò avviene nonostante i successi ottenuti dalle organizzazioni che già dal decennio precedente avevano adottato una forma di lotta non-violenta, caratterizzata dalla resistenza passiva e dall'attuazione di sit-in in vari luoghi pubblici che praticavano la segregazione razziale. Parallelamente alla lotta nonviolenta di alcuni movimenti – quali il *Southern Christian Leadership Conference*, capeggiato da Martin Luther King jr. – troviamo organizzazioni di stampo più radicale, nate dalla convinzione crescente di essere stati ingannati dalle istituzioni americane. I diritti civili sembrano essere stati acquisiti solo formalmente, poiché gli episodi di razzismo nei confronti dei neri continuano a esistere e la discriminazione razziale è ancora una realtà contro cui la popolazione afro-americana deve lottare quotidianamente.

Questo lavoro prende in esame gli aspetti ideologici della protesta per l'emancipazione dei neri riguardante la corrente di pensiero del nazionalismo

afro-americano, e le sue connessioni con il movimento del Panafricanismo presente dall'altra parte di ciò che Paul Gilroy ha denominato "Atlantico Nero". Il processo di decolonizzazione in Africa dà un nuovo impulso all'ideologia del Panafricanismo. L'unificazione politica, economica e culturale dell'intero continente africano diventa uno degli obiettivi prioritari perseguiti da alcuni dei leader africani dei paesi di nuova indipendenza. La parola "panafricanismo" fu inventata nel 1900 da un avvocato di Trinidad, Henry Sylvester Williams, che convocò a Londra il primo Congresso Panafricano, una conferenza per protestare contro il furto di terre nelle colonie, la discriminazione razziale e discutere in generale dei problemi dei neri. Noi qui, assoceremo il termine a due aspetti collegati fra loro: da una parte, il movimento che promuove l'unità politica e il sentimento di identità comune tra i paesi africani e si sforza di costruire istituzioni che rendano effettiva questa unità; dall'altra, l'idea che le persone di colore in ogni paese del mondo siano per prima cosa "cittadini" dell'Africa, concetto che è alla base dei movimenti neri nazionalisti sorti fuori dall'Africa.

Il primo di questi due aspetti verrà approfondito nel secondo capitolo, dove parleremo del "risveglio politico" dell'Africa e del tentativo di creare partiti politici e istituzioni interstatali che comprendessero tutto il continente africano libero. Si ritiene opportuno inoltre prendere in considerazione anche quel "risveglio culturale" che ha preceduto e dato forza al potere politico dei nuovi capi di stato. Parleremo dunque della *Négritude*, un movimento che si affermò come uno dei più importanti fenomeni letterari del ventesimo secolo e che da alcuni viene considerato come il "momento culturale" del Panafricanismo.

Il secondo aspetto verrà affrontato invece nel terzo e quarto capitolo, dove affronteremo la questione del colore negli Stati Uniti del secondo dopoguerra e i movimenti nazionalisti che vi si sviluppano. Ci concentreremo

in particolare su una delle figure chiave del movimento nazionalista afro-americano della seconda metà degli anni Sessanta: Sokely Carmicheal. Inizialmente sostenitore convinto dell'azione di protesta non-violenta, le vicissitudini del suo attivismo politico lo portano presto a una visione più radicale di come la protesta degli "africani d'America" sarebbe dovuta essere condotta. Nato a Trinidad nel 1941 e trasferitosi negli Stati Uniti nel 1952, partecipa da studente a varie attività per i diritti civili, in particolare per il diritto di voto degli afro-americani. Ma essendo stato arrestato più di trenta volte da militante pacifista, la sua fede nella resistenza non-violenta inizia a vacillare. In breve tempo, dopo essere stato eletto presidente del *SNCC*, inizia a pronunciare pubblicamente l'espressione "Black Power", a indicare sia un'unità razziale tra gli afro-americani, sia un netto distacco dai metodi non-violenti.

Ma proprio a causa delle sue visioni separatiste, l'ex-leader del *SNCC* e dei *Black Panther*, viene progressivamente isolato dagli altri leaders dei movimenti per i diritti civili. Gli attacchi volti a discreditarlo la sua persona e la sua politica non provengono più solo dai mass-media e dal Governo. Ora è la stessa comunità nera che lo etichetta in modo dispregiativo come un "pork chop nationalist".

Nel 1969, Carmichael si trasferisce in Guinea, essendo convinto del bisogno per la popolazione nera di stabilire legami concreti con la Madre Africa. Il suo incontro con Kwame Nkrumah e con Sekou Touré si rivela determinante nella vita intellettuale del promotore del *Black Power Movement*, al punto che, una volta trasferitosi in Africa, prenderà il nome di Kwame Turé.

Carmichael-Touré abbraccia immediatamente l'ideologia del Panafricanismo. Sotto il patrocinio dell'*All-African People Revolutionary Party*, cerca di organizzare un'Unione degli Stati dell'Africa orientata a un socialismo democratico e basata sull'assunto secondo cui l'Africa debba essere

considerata una cosa sola, essendo i confini artificiali stabiliti dalla Conferenza di Berlino (1884-1885) il risultato della spartizione di ricchezza tra potenze europee, e la dispersione delle popolazioni africane il risultato dell'imperialismo europeo e del razzismo. Ogni ideologia volta a risolvere i problemi dell'Africa e delle sue genti disperse nel mondo doveva trovare le sue radici nel Panafricanismo (Carmichael, 1971, p.221).

Il periodo della vita di Carmichael/Turé che si prenderà in esame sarà dunque quello che va dal 1966, anno in cui la sua espressione "Black Power" diventa un motto di protesta, al periodo immediatamente successivo alla sua stabilizzazione in Africa, dove si rende attivo nel movimento panafricano.

Consapevoli del fatto che il movimento del Black Power fu in realtà ricco di sfaccettature e punti controversi, oltre che animato da diverse voci spesso contrastanti tra loro, si è operata una scelta tra gli esponenti del movimento e tra le sue correnti di pensiero. Si focalizzerà quindi l'attenzione su uno dei personaggi che non rappresentarono il movimento solo nel suo aspetto prettamente politico, ma che basarono la loro lotta sull'idea che i neri in America, come in Africa, dovessero combattere prima di tutto per riscattare se stessi e la propria storia. Considereremo, in altre parole, più gli aspetti del Black Power che si riconducono a un processo di emancipazione della popolazione di colore, di cui il movimento può essere considerato parte.

L'ultimo capitolo, in cui faremo delle considerazioni conclusive, esaminerà il movimento da tre punti di vista: quello dello studio dei pannazionalismi, quello psicologico e quello letterario nella prospettiva postmodernista, mentre il primo servirà per dare un'idea generale sulle origini del pensiero panafricanista.

Capitolo 1

Gli albori del Panafricanismo

1.1.

Le teorie afrocentriche del XIX secolo

Dopo l'abolizione della schiavitù e la fine della tratta atlantica degli schiavi, si aprì un periodo in cui la fase che ne seguì aveva come quadro di riferimento le nuove relazioni tra l'America, l'Europa e l'Africa. La creazione della Liberia e della Sierra Leone come luoghi di reinsediamento e di "rimpatrio" degli schiavi africani e afroamericani introdusse un mutamento radicale nel divenire di quelle regioni, permettendo a tutto un ceto di africani originari di quei due paesi, della Gold Coast o di quella che diverrà la Nigeria, di diventare gli agenti del rinnovamento culturale del continente.

La presenza di missionari europei, afroamericani o antillani lungo tutta la Costa di Guinea, svolse un ruolo determinante nella formazione di eminenti studiosi come Crowther, Johnson, Horton o Blyden, i quali, educati localmente o inviati in Inghilterra per proseguire i loro studi, erano poi tornati in Africa occidentale per assumere posizioni di responsabilità, in particolare nell'ambito religioso (cfr. J.L. Amselle, 2001).

Come i loro predecessori del XVIII secolo, questi pensatori o i loro genitori avevano conosciuto la condizione servile, ma erano stati liberati in Sierra Leone o erano nati in quel paese, e provavano dunque un interesse immediato per l'Africa che desideravano rigenerare sul piano economico,

politico e culturale. In quanto mediatori culturali tra l'America, l'Europa e l'Africa, tutti questi intellettuali erano ansiosi di far rinascere un'Africa degenerata a causa della tratta degli schiavi introducendovi le acquisizioni della scienza e della religione europea¹.

Facendo tutta la loro carriera in Africa, ebbero la possibilità di riacciare legami con la società di origine e di riappropriarsi della loro cultura. Mediante un repertorio nuovo attinto alle conoscenze europee del XIX secolo, in particolare nell'ambito della razzologia, essi furono in grado di esprimere posizioni originali e di gettare quindi le basi del nazionalismo culturale e politico che si sarebbe sviluppato negli anni a seguire.

In Europa, i primi tentativi di classificazione dei tipi fisici umani risalgono al XVIII secolo², ma fu nell'ambito dell'irredentismo europeo ottocentesco che le teorie razzologiche trovarono maggiore sviluppo. Alla metà del XIX secolo, mentre in America cominciano a fiorire le teorie dei filosofi dello schiavismo sudista (Thomas R. Dew, William Harper) sulla "naturale ineguaglianza" tra gli uomini, in Francia venne pubblicato il *Saggio sulla Ineguaglianza delle Razze Umane* (1858), di Joseph-Arthur de Gobineau, un aristocratico francese che affermava la superiorità della "razza ariana", identificata con un ipotetico popolo ariano di lingua indoeuropea, a cui si sarebbero dovute le maggiori conquiste della civiltà. Difensore oltranzista delle

¹ Sul ruolo della religione cristiana e islamica nel processo di autoaffermazione della civiltà africana, vedi Jean-Loup Amselle, *Connessioni*, Torino, Bollati Boringhieri Editore, 2001; sui sincretismi religiosi in Africa alla fine del XIX secolo: Vittorio Lanternari, *Movimenti Religiosi di Libertà e Salvezza*, Roma, Editori Riuniti, 2003.

² Linneo nel 1758 distingueva quattro sottospecie dell'*Homo Sapiens*: *europaeus*, *asiaticus*, *afef* e *americanus*, mentre J.F. Blumenbach nel 1781 distinse le cinque varietà della specie umana: caucasica, mongolica, malese, etiopica e americana. Queste varietà erano distinte principalmente in base al colore della pelle.

idee aristocratiche, egli riteneva necessario opporre alle aspirazioni democratiche dell'epoca le sue teorie sull'esistenza delle "caste naturali" che compongono il genere umano e sulla loro "benefica necessità" (cfr. A. Montague, 1966, p.54).

Lo sviluppo dell'antropologia fisica e della razzologia nel XVIII secolo e ancor più nel XIX, rafforzò considerevolmente i pregiudizi di razza, soprattutto quelli relativi ai neri. Dall'ineguaglianza fisionomica si passò all'ineguaglianza "biologica" e si chiedeva alla scienza di suffragare questa comoda supposizione. Si usava il darwinismo e la famosa teoria degli anelli mancanti, pretendendo che alcune "razze" primitive di oggi costituissero l'esempio delle ultime tappe intermedie dell'evoluzionismo, dalla scimmia all'uomo bianco. Nella seconda metà dell'Ottocento fioriscono le società antropologiche – Parigi, Londra, New York, Berlino, Vienna, Firenze – e l'attenzione degli studiosi si rivolge alla ricerca delle differenze tra gli uomini appartenenti alle varie "razze": lunghezza degli arti, impostazione delle mascelle, indice cefalico, eccetera. Il pensiero razzologico si estendeva oltre il campo delle scienze esatte, andando ad alimentare la già consolidata opinione che concetti come quello di razza, di nazione o di etnia fossero indissolubilmente legati tra loro. La reificazione di tali concetti produce generalmente dei sistemi di opposizione fissi, sistemi che costituiscono il luogo privilegiato per l'enunciazione delle identità (J.L. Amselle, 2001, p.87).

Questi sistemi di opposizione netta si possono ritrovare anche nel quadro dell'aporia "razza pura/meticcio" entro cui operavano gli intellettuali che si trovavano dall'altra parte della netta "linea del colore". Secondo l'analisi di Jean-Loup Amselle, la definizione di una sostanza, o di un'essenza, come la razza nera, non solo aveva come effetto immediato di generare il suo contrario (la razza bianca), ma portava al prevalere due atteggiamenti distinti: la volontà di isolare le due sostanze o al contrario il desiderio di mescolarle.

Quale che fosse l'atteggiamento adottato, valorizzazione o disprezzo del meticciano, il risultato era in entrambi i casi un rafforzamento delle due entità individuate (cfr. Amselle,1999).

Nel pensiero di Blyden, ad esempio, prevaleva l'ossessione del meticciano e della degenerazione. Il suo disprezzo per i neri americani della Liberia e per i creoli della Sierra Leone inaugurava una serie di giudizi peggiorativi sui liberiani, in particolare sui "negri" che scimmiettavano i bianchi. Operando in favore della rigenerazione dell'Africa da parte dei neri americani, Blyden esigeva che i meticci venissero scartati e non cessava di combattere i liberiani di origine afroamericana nonché i creoli della Sierra Leone. Edward Wilmot Blyden è il primo intellettuale negro di notorietà internazionale a dare una forma al sentimento di appartenenza alla "razza negra". Le sue ricerche storiche tendevano a dimostrare che la razza negra aveva contribuito come la bianca allo sviluppo dell'umanità. Benché sostenesse talvolta che la tratta degli schiavi avesse svolto un ruolo positivo, affermava anche che l'Africa prima della conquista europea avesse conosciuto un alto grado di civiltà, comparabile a quello dell'Europa medievale. Per questo essa era la madre di tutte le culture. La cultura africana, soprattutto quella dei popoli dell'interno che non erano stati acculturati dagli europei (peul, mandinghi), era dunque sana e doveva essere preservata. Questa cultura si definiva con un certo numero di qualità ed essenze che erano l'esatto contrario dei difetti che Blyden attribuiva all'Europa. Se la razza europea era dura, individualista, combattiva, materialista e adorava la scienza e l'industria, che per essa erano un sostituto di Dio, la razza africana era nobile, calorosa, generosa e pacifica, praticava la solidarietà, il socialismo, comunicava con la natura e offriva quindi il suo contributo al patrimonio culturale dell'umanità. Blyden fu il primo difensore della "personalità africana", "african personality", espressione da lui usata per la prima volta nel 1893 durante un congresso a Freetown, ripresa pochi anni

dopo da Sylvester Williams in occasione del I Congresso Panafricano (Londra 1900) e resa internazionalmente nota, più recentemente, dal leader ghanese Kwame Nkrumah (cfr. M.Carrilho, 1974).

Blyden pensava l’Africa come un’entità autonoma, quasi come una categoria *sui generis*. A differenza dei suoi precursori e contemporanei che insistevano nel cercare le modalità di un adattamento dell’Africa all’Europa, prendendo così l’Europa come misura, Blyden per la prima volta propose l’Africa come riferimento immediato per l’uomo negro. Non più un popolo senza storia ma una civilizzazione africana organizzata attorno a un sistema corrente di situazioni e costumi, animata da elevati valori morali e spirituali. L’africano non era quindi inferiore all’europeo, era semplicemente diverso, aveva una personalità propria (cfr. A. Irele, 1965, p.323)

Si noti come questo schema interpretativo possa essere inquadrato nella prospettiva di Gobineau. Collocandosi allo stesso tempo nella linea della teoria del *Volkgeist* e della razzologia poligenista del XIX secolo, Blyden postulava una specificità della razza nera, sottolineando il fatto che essa conservasse dei tratti distintivi. Influenzato dalle teorie di Gobineau sulla diseguaglianza tra le razze umane e dal concetto di nazionalità dominante nel XIX secolo, Blyden allargava l’estensione del concetto “personalità africana” a tutti i neri, in Africa o in America, che costituivano per lui una stessa comunità biologica e spirituale (cfr. M. Carrilho, 1974, p.35).

Blyden fu fortemente influenzato dal filosofo e scrittore francese Constantin F. Volney (Craon 1757 - Parigi 1820). Le stesse origini del pensiero afrocentrico contemporaneo possono essere ricondotte alle considerazioni di Volney sul popolamento dell’Egitto. Secondo questo autore, i copti erano neri e neri erano i primi abitanti dell’Egitto. Volney dunque connetteva gli egiziani con i copti neri, e contemporaneamente li disconnetteva dagli arabi, caratteristica fondamentale anche dell’afrocentrismo contemporaneo, il quale

tende a isolare degli elementi dal loro contesto relazionale per effettuare una connessione esclusiva, arrivando a costituire una cultura in quanto sistema chiuso (cfr. J.L. Amselle, 2001).

Già con gli autori antichi si operò una prima connessione tra l'Egitto e l'Etiopia, il paese dei “volti bruciati”. Erodoto inaugurò la serie di enunciati che facevano degli etiopi i primi abitanti della Libia e dell'Egitto meridionale, mentre secondo Diodoro Siculo gli Etiopi sarebbero stati i primi di tutti gli uomini, i primi a essere stati generati dalla Terra e sempre i primi ad aver appreso a onorare gli dèi. Questi autentici fondatori della cultura umana avrebbero inviato coloni in Egitto, i quali avrebbero influenzato la cultura di quel paese nel campo della scrittura sacra, in quello della formazione degli ordini sacerdotali nonché in quello della credenza nella regalità sacra. Pur sdoppiando questa umanità in una componente selvaggia e in una civilizzata, Diodoro Siculo assegnava all'Etiopia e agli etiopi un'origine umana assoluta (*Ibid.*).

L'afrocentrismo moderno, sviluppandosi in un contesto storico e politico completamente diverso da quello dell'Antichità, assume connotati diversi rispetto a quelli rintracciabili nelle testimonianze di storiografi vissuti nell'epoca della *Pax Romana*. Diodoro Siculo fornisce semplicemente una tavola di orientamento strutturale da un punto di vista geografico, culturale e politico, e il dibattito su una possibile componente razzista presente nella connessione tra Egitto ed Etiopia da egli formulata resta tuttora aperto. L'afrocentrismo moderno, all'inverso, crea delle categorie identitarie rivendicandone una valenza scientifica, in risposta alle pretese di scientificità delle teorie raziologiche europee. Se dunque le opposizioni egiziani/etiopi, bianchi/neri o civilizzati/selvaggi potevano apparire nell'Antichità come elementi culturali e politici di classificazione, il criterio della razza fornì invece ai nazionalisti africani del XIX secolo un potente strumento che permetteva

loro, capovolgendo la raziologia dispregiativa degli eurocentristi, di sostenere la rivendicazione di un'unità fondamentale del mondo negro-africano (*Ibid.*).

Come le teorie scientifiche europee fornivano un quadro concettuale da applicare nella definizione di una identità pannegrista, così pure la religione veniva sottoposta a una rilettura che poneva il colore della pelle in primo piano. Sempre secondo Blyden, la popolazione etiope sarebbe stata discendente dalla stirpe di Cush (figlio di Cam e fratello di Canaan), condannata da Noè a servire come schiavi i suoi figli Sem e Jafet (*Genesi* 9.20-29). In nessun passo del Vecchio Testamento si dice che la stirpe di Cam, di Cush e di Canaan fosse composta da neri. E in effetti, l'attribuzione etnica o razziale alla quale Blyden procedeva, era piuttosto prudente. Egli affermava che, sebbene Cam avesse avuto la pelle più scura di quella dei suoi fratelli e certi discendenti di Noè fossero di pelle nera, non era tuttavia possibile concludere che l'insieme di questa stirpe fosse stata composta da neri. Per Blyden, solo le condizioni climatiche dell'Africa subsahariana avevano potuto trasformare i cusciti in quelli che i greci chiamavano etiopi, cioè i "volti bruciati". La penetrazione dei discendenti di Cam in Africa tropicale si concludeva con un grande processo di degenerazione o di messa in schiavitù analogo a quello conosciuto agli schiavi africani dal XVII secolo. Ma, stranamente, tutti gli elementi che erano la causa del deperimento degli africani – clima, isolamento, tratta degli schiavi – costituivano per Blyden anche le condizioni del suo isolamento e dovevano permettere, con il ritorno dei neri americani nella loro terra di origine, di rigenerare il continente.³

Come Volney si era prodigato ad "annerire" l'Egitto, Blyden aveva connesso la razza nera con il popolo ebreo, stabilendo una parentela tra le lingue etiopi o cuscitiche e babilonesi. La posizione di Blyden in ambito

³ Cfr. Edward W. Blyden, *The Negro in Ancient History*, in "Methodist Quarterly Review", XXI, 1869.

religioso appare, seppur originale, piuttosto contraddittoria. Pur essendo pastore presbiteriano, non cessava di denigrare il protestantesimo a favore del paganesimo, del cattolicesimo e dell'islam. Per Blyden, esisteva una comunione intima tra la società africana e la religione, un vero panteismo. Grazie a una gerarchia di spiriti e di forze multiple, gli africani erano in grado di giungere a una divinità unica, che costituiva l'essenza della religione africana tradizionale. Ma se questa religione doveva essere preservata, doveva anche essere rigenerata da una religione importata, preferibilmente l'islam. Blyden considerava in effetti che l'Africa non era matura per il cristianesimo e che di conseguenza l'islam, più adatto alle consuetudini africane (come la poligamia), e in grado di trascendere le divisioni etniche, avrebbe dovuto preparare la via alla futura evangelizzazione del continente nero. Questo atteggiamento filomusulmano non gli impediva peraltro di esprimere sentimenti filosemiti e di manifestare interesse per il sionismo. Proponeva quindi un parallelo tra gli ebrei che volevano tornare in Palestina e i neri americani che desideravano rientrare in Africa ed era pronto, in ragione delle qualità spirituali manifestate dagli ebrei, ad accoglierli in Africa.⁴

Al di là delle contraddizioni o delle bizzarrie che si possono individuare nelle idee o nelle concezioni religiose di Blyden, si intravede comunque l'ecumenismo di un profeta pronto a fare di tutto per condurre, come Mosè, il suo popolo verso la Terra Promessa.

1.2.

Il Panafricanismo del ritorno

Come le teorie raziologiche europee ispirarono il pensiero di Blyden, così l'idea romanticista di stato-nazione influenzò un altro "protonazionalista"

⁴ Cfr. Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, Baltimore, USA, Black Classic Press, 1994, (I ed. 1887).

afroamericano: Martin Delany. Le sue raffinate teorie circa la nazionalità e la cittadinanza, derivate da una lettura particolare della storia europea, sono rintracciabili in *The Condition* (1852), opera pubblicata il giorno del suo quarantesimo compleanno.

Questo libro è notevole per la sua esplicita esortazione a uno stato forte che potesse mettere a fuoco le aspirazioni di tipo “sionista” dei neri americani e aiutare a costruire un loro contropotere politico rispetto a uno stato fondato sulla supremazia bianca. Il testo cominciava comparando la sorte dei neri in America a quella della minoranze senza diritti che si trovavano in Europa. Egli affermava che, in tutte le epoche e quasi in ogni nazione, fossero esistite nazioni all’interno delle nazioni, popoli che, sebbene fossero una parte integrante della popolazione, non ne facevano di fatto parte, a causa della privazione dell’uguaglianza politica rispetto agli altri soggetti. E se anche ne facevano in qualche modo parte, non rappresentavano che un segmento ristretto del corpo politico di quelle nazioni. Tale era la condizione di varie classi in Europa, per secoli nazioni all’interno delle nazioni senza la speranza di redenzione tra coloro che li opprimevano. Ma per quanto sfavorevoli fossero le loro condizioni, secondo Delany non esisteva un popolo più svantaggiato di quello dei neri degli Stati Uniti.⁵

Malgrado l’autore non ricorra mai nel testo al termine “diaspora”, egli guardava di primo acchito all’esperienza ebraica di dispersione come a un modello per comprendere la storia dei neri americani e, ancor più significativamente, citava questa storia come un mezzo per focalizzare i suoi propositi di tipo sionista riguardo la colonizzazione nera del Nicaragua e di altri luoghi. L’acquisizione di una patria forte che potesse garantire e sostenere

⁵ Cfr. Martin Delany, *The Condition*, 1852, op. cit. in Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Roma, Meltemi Editore, 2003.

la causa dei diritti degli schiavi era, per Delany, molto più importante di quei dettagli insignificanti circa la sua localizzazione geografica all'interno di ciò che il suo collaboratore Robert Campbell chiamò, nel suo rapporto sulla spedizione in Niger, la madrepatria africana. In effetti, il primo interesse di Delany non era tanto l'Africa stessa, bensì le forme di cittadinanza e appartenenza che emergevano dalla rigenerazione della nazionalità moderna nella forma di un autonomo stato-nazione nero. La Liberia fu in un primo momento scartata per questo ruolo, perché non era un veicolo adeguato o sufficientemente serio per le speranze e per i sogni dei cittadini neri e delle loro famiglie (cfr. P. Gilroy, 2003).

Qualche anno dopo la pubblicazione di *The Condition*, Delany giunse a Monrovia, la capitale della Liberia, precisamente il 12 luglio del 1859. Qui iniziò a vedere la possibilità di un'alleanza dinamica, sia commerciale che di civiltà, tra il capitale inglese, l'intelletto nero americano e la forza lavoro africana.

Più di qualsiasi cosa prodotta da Edward W. Blyden e anche da Alexander Crummell e dai suoi colleghi protonazionalisti, gli scritti di Delany registrarono reazioni contraddittorie verso l'Africa. L'antica e ancestrale terra natia semplicemente non andava bene così com'era. Egli era profondamente convinto del fatto che dovesse essere trasformata completamente. In parte, dal suo punto di vista, ciò sarebbe stato possibile attraverso grandiosi progetti di modernizzazione, come il tratto ferroviario commerciale transafricano che aveva proposto per la prima volta in un'appendice straordinaria di *The Condition*. Per Delany poi, la superstizione e la cultura pagana africane rappresentavano qualcosa che doveva essere spazzato via. Questi piani rivelavano in modo evidente che la missione proposta per elevare l'identità razziale dei neri americani era inseparabile da una seconda missione che

consisteva nell'elevare e illuminare gli africani incolti, offrendo loro i benefici della vita "civilizzata" (*Ibid.*).

I neri americani, se volevano la libertà, dovevano contribuire alla fondazione di una forte nonché del tutto artificiale nazione sovraetnica, che Delany considerava indispensabile sia alla lotta in corso per sconfiggere l'oppressione razziale ovunque nel nuovo mondo, sia a quel progetto di rigenerazione africana di lungo termine. Questo razionalismo razziale antimistico richiedeva che tutti i neri (di tutti i tipi, di tutte le classi e di ogni gruppo etnico) mettessero da parte le differenze semplicemente accidentali, utili soltanto a mascherare un'unità più profonda, non tanto in base a una comune eredità africana, quanto all'orientamento comune verso il futuro prodotto dalle loro lotte militanti contro la schiavitù e l'oppressione. Questa posizione è chiara in uno dei suoi romanzi più famosi: *Blake; or, the Huts of America* (1860). Il protagonista, Henry Blake, rappresenta la trasposizione in chiave romanzata di ciò che Delany proponeva alla gente di colore: lasciare gli Stati Uniti e costruire una nazione nera indipendente in Centro America, che costituisse la base per la liberazione di tutti gli schiavi.⁶ *Blake* narra di un cubano che, dopo essersi imbarcato per l'Africa su una nave negriera come marinaio, viene fatto schiavo negli Stati Uniti. Varie vicissitudini lo portano da qui a intraprendere dei viaggi che lo avrebbero condotto da una parte all'altra dell'Atlantico, facendo assumere al romanzo e al suo eroe rivoluzionario un sapore transnazionale e transculturale. Nell'evocare con forza il terrore della schiavitù, la *blackness* diventa in *Blake* più una questione politica che una comune condizione culturale. Per Delany la sopravvivenza dei neri dipendeva dalla creazione di nuovi mezzi per costruire alleanze al di sopra e al di là di questioni di poco conto quali la religione, la lingua o il colore della pelle. Ciò che avrebbe permesso di creare una nuova identità metaculturale, necessaria

⁶ Martin R. Delany, *Blake; or, the Huts of America*, Boston, Beacon Press, 1971 (1.ed. 1860)

alla nuova cittadinanza nera, era la comune esperienza abietta della schiavitù (cfr. P. Gilroy, 2003, pp.84-85).

Qualche decennio più tardi, l'idea di un ritorno in Africa come unico mezzo di redenzione riprese vigore sotto la guida di un leader che, in meno di un decennio, tra il 1918 e il 1927, riuscì ad influenzare il pensiero di molti afroamericani. Stiamo parlando di Marcus Garvey, un giamaicano che, una volta giunto negli Stati Uniti, fondò e fu leader indiscusso della *Universal Negro Improvement Association*.⁷ Le attività e gli obiettivi dell'associazione avevano carattere internazionale ed i suoi sostenitori erano sparsi in diversi continenti del mondo, ma fu negli Stati Uniti che Garvey riscosse maggior successo. Attraverso i suoi viaggi in Centro America e in Gran Bretagna, conobbe gli aspetti della rivoluzione capitalista in atto in gran parte del sistema economico mondiale. Ben presto vide, in quel sistema economico, una stretta connessione tra imperialismo economico e sfruttamento del proletariato nero (cfr. T. Files, 1966).

Agli inizi del ventesimo secolo, le élite intellettuali occidentali fondavano sulla concezione di superiorità della razza bianca e su una parziale ricostruzione storica, che negava il ruolo avuto dall'Africa nel processo mondiale di sviluppo scientifico e culturale, la convinzione che l'estensione del capitalismo era l'unica via percorribile in direzione del progresso universale. Quindi, nel Primo Dopoguerra, una volta ultimata la conquista e la spartizione delle regioni non ancora occupate, gli ideologi dell'imperialismo europeo, nel tentativo di dimostrare la superiorità del nuovo modo di produzione e dei corrispettivi fondamenti filosofici e religiosi, reclamarono il riconoscimento

⁷ Sulla vita e le opere di Marcus Garvey, vedi Tony Martin, *Race First: The Ideological and Organizational Struggle of Marcus Garvey and the UNIA*, Greenwood Press, 1976, e E.David Cronon, *Story of Marcus Garvey. Black Moses and the UNIA*, Madison, University of Wisconsin Press, 1955

universale del sistema capitalistico quale unico strumento di progresso. D'altra parte, i neri degli Stati Uniti avevano dato il loro contributo di sangue e di denaro nella Prima Guerra Mondiale per la vittoria degli Alleati. A questi si chiedeva ora giustizia e rispetto per le umiliazioni subite nei secoli e per i sacrifici compiuti nel presente dalla razza nera (*Ibid*).

Garvey assunse la missione di diffondere tra i neri un messaggio fondato su concetti d'orgoglio, solidarietà ed autodeterminazione razziale. Al contrario di molti rappresentanti afroamericani riformisti che adottarono una politica "accomodante", egli guardò sempre alla nazione americana come a un paese controllato politicamente ed economicamente dall'uomo bianco, dove i neri non avrebbero mai potuto costituirsi un solido futuro. Egli sosteneva che, sfruttando appieno le sue doti e le crescenti opportunità di formazione culturale, l'uomo di colore avrebbe ricoperto al più presto ruoli molto influenti all'interno della società statunitense entrando in stretta competizione con la tradizionale struttura di potere bianca (cfr. G. Finazzo, 1978).

Mentre Martin Delany ebbe un cambio repentino riguardo le sue prospettive di un "ritorno" in Africa solo negli ultimi anni della sua vita, Garvey al contrario passò da una visione ottimistica riguardo il destino dei neri che vivevano negli Stati Uniti, a una decisamente più "sionista". Delany partecipò alla Guerra Civile col grado di maggiore dell'Esercito dell'Unione. Questa esperienza riaccese il suo entusiasmo per un futuro *americano* per i neri americani, lasciando trapelare una fusione ideologica tra il suo nazionalismo e un patriottismo di stampo decisamente americanocentrico. Marcus Garvey, all'inverso, partì da considerazioni simili, ma le avrebbe abbandonate dopo poco tempo, in favore di un progetto che avrebbe finalmente redento tutti gli schiavi solo grazie al ritorno nella propria terra di origine (cfr. P. Gilroy, 2003).

Secondo Garvey, entro cinquanta o cento anni, la rivalità sarebbe sfociata inevitabilmente in un conflitto razziale dall'epilogo certamente tragico

per i discendenti africani. Spinto da tali pessimistiche considerazioni, egli abbracciò allora la tesi della separazione razziale, secondo cui l'unica via di salvezza per i neri del mondo era quella di unire le loro risorse intellettuali e materiali, bloccare la colonizzazione dell'Africa e lavorare per la costruzione di una grande nazione africana. La volontà dei garveysti era quella di costituire nel continente nero uno stato libero e indipendente, dove ogni uomo di colore avrebbe potuto vivere sotto la protezione delle più moderne istituzioni democratiche. Egli individuò nella situazione politica internazionale del dopoguerra le condizioni ideali per i neri, che avrebbero dovuto reclamare l'indipendenza del continente africano unendosi alle rivendicazioni autonomiste di popoli come quello irlandese, quello indiano e quello ebreo (*Ibid.*).

Garvey, con lo slogan "Africa for the Africans", propose ai suoi seguaci una concezione storica di natura divina, che utilizzò ogni qualvolta si trovò a rivendicare l'indipendenza dell'Africa. A suo avviso Dio aveva creato gli uomini uguali e con pari diritti attribuendo ad ogni particolare razza una particolare porzione della Terra. Perciò, se l'Europa era stata destinata all'uomo bianco e l'Asia era la legittima dimora delle popolazioni orientali, ne conseguiva che l'Africa doveva essere la casa dei neri.

In realtà Garvey, pur credendo che una volta costruita una forte nazione africana i neri di tutto il mondo avrebbero guadagnato in forza e rispetto ed avrebbero potuto godere della eventuale protezione di quel governo, nel 1924, di fronte al pubblico del Madison Square Garden, affermò che l'obiettivo dell'UNIA non era quello di riportare tutti i neri del Nuovo Mondo in Africa. Piuttosto considerava necessario in un primo momento trasferire solo persone qualificate – ingegneri, artigiani e volenterosi lavoratori specializzati – pionieri che avrebbero costruito le basi della nuova nazione. Soltanto in una fase

successiva ed indeterminata essi sarebbero stati raggiunti dalla massa della popolazione (T. Filesi, 1966).

L'apparato spettacolare di Garvey, il suo simbolismo spinto fino all'eccesso anche nel campo religioso (ad una Chiesa cristiana, Garvey opponeva una Chiesa africana ortodossa nella quale la Madonna era nera, gli angeli neri e il satana bianco come la razza dominatrice); i suoi progetti diretti a realizzare un governo provvisorio africano, una nobiltà africana, un esercito africano, una linea di navigazione africana, un trasferimento massiccio di negri di origine africana sul continente dei loro avi, esaltavano le numerose schiere di seguaci e finivano per preoccupare la stessa opinione pubblica americana ed europea (Ibid.).

Nonostante le dichiarazioni di smentita dello stesso Garvey, autorevoli storici suoi contemporanei quali John Hope Franklin e Theodore Draper interpretarono il garveysmo come un irrealizzabile "Back-to-Africa Movement" che forgiò nelle menti dei suoi sostenitori un'Africa più psicologica che reale, nella quale i neri poterono ritirarsi per autodifesa pur rimanendo negli Stati Uniti. Franklin sosteneva che l'ampio consenso ottenuto dal progetto dell'UNIA era più una protesta contro le reazioni razziste del primo dopoguerra che una cosciente approvazione degli schemi idilliaci del nazionalismo di Garvey.⁸

L'analisi storica proposta da Robert Hill fornisce ancora un altro punto di vista. L'autore sottolineò come per il leader dell'UNIA e i suoi sostenitori il concetto di "Africa" esistesse su due piani ontologici separati, uno psicologico e l'altro reale. Il primo era un richiamo esclusivamente culturale ed ideologico al continente nero che fornì al leader dell'UNIA un efficace strumento d'attrazione e di aggregazione delle masse. Il secondo, chiaramente espresso

⁸ John Hope Franklin, Alfred A. Moss jr., *From Slavery to Freedom*, (1.ed. 1947), 8.ed., New York, A.A. Knopf, 2003, p.387

nell'iconografia della *Black Star Line* che dipingeva il continente nero come la "terra delle opportunità", intese l'Africa come un qualcosa di concreto. Qui il popolo africano disperso nel mondo si sarebbe riunificato, avrebbe costruito città, creato istituzioni politiche, industrie, scuole e tutto ciò di cui necessitava una democrazia moderna. L'idea di un'Africa libera e indipendente che Garvey elaborò e propose alla comunità nera internazionale non fu quindi qualcosa di mitico, ma un progetto dal contenuto visibile e dagli obiettivi concreti.⁹

La violenta retorica di Garvey fu ciò che maggiormente determinò il suo declino. Alcuni giornalisti e diverse autorità coloniali considerarono il pericolo di un attacco militare per la liberazione dell'Africa. In realtà la radicalità delle parole non fu mai sostenuta da azioni concrete di stampo rivoluzionario. In più, le disavventure finanziarie della *Black Star Line*, l'insuccesso nella Liberia, le accuse e i reati (dalla bancarotta fraudolenta all'incitamento all'odio di razza), finirono ben presto per screditare il Movimento e l'uomo che lo impersonava. La meteora di Marcus Garvey si spegneva miseramente nel nulla. Nel 1940 egli moriva nell'esilio londinese dimenticato da tutti. Ma a distanza di poco più di un decennio una generazione più fortunata rimarrà suggestionata dalle idee di Marcus Garvey, trovando in esse ispirazione per un'incisiva lotta politica (T. Filesi, 1966).

1.3. Il Panafricanismo della solidarietà

La dottrina del Panafricanismo ebbe il merito di saper risvegliare gli africani più sensibili alla coscienza di un'unità originaria per tutti i negri dovunque questi si trovassero dopo la loro diaspora dovuta alla tratta. Tutti i popoli neri di ascendenza africana dovevano riconoscersi nell'origine comune. Tale dottrina nacque al di fuori del continente africano. Il Panafricanismo trasse comunque proprio dall'Africa la sua matrice ispiratrice. Fu un avvocato

⁹ Robert Hill, a cura di, *The Marcus Garvey and the UNIA Papers*, 1983, vol. I, p.XXXV

di Trinidad, Sylvester Williams, ad indicare il cammino che andava percorso. Svolgendosi la prima esposizione universale a Parigi, nel 1900, trovò il modo di coinvolgere in una riunione a Londra, al Westminster Hall, una trentina di negri, già a Parigi, per protestare contro l'accaparramento delle terre degli autoctoni da parte degli Europei. Questa riunione ebbe larga risonanza in quel settore dell'opinione pubblica inglese di tradizioni abolizioniste, e dell'appello lanciato da Williams in appoggio alle popolazioni indigene, tramite l'Arcivescovo di Londra, fu informata la stessa Regina Vittoria (cfr. G. Finazzo, 1978).

W.E.B. Du Bois, un altro "padre" del Panafricanismo, affermò più tardi che fu esattamente durante questa riunione di Londra ad essere usata per la prima volta la parola Panafricanismo. Intellettuale raffinato, Du Bois aveva prima ancora di Garvey dato vita a un movimento panafricano che anziché spegnersi avrebbe acquistato mano a mano più importanza, fino al trionfo completo, dell'uomo e del programma. Le sue teorie della storia, del particolarismo razziale, della cultura e della civiltà si ispirarono in modo selettivo a temi hegeliani, fondendoli con una genealogia afroasiatica della storia dello sviluppo della civilizzazione. (T. Filesi, 1966)

Du Bois cessava di usare la storia europea semplicemente per generare esempi comparativi di nazionalità negata e di identità etnica subordinata, come avevano fatto Delany e Crummel. Al posto di questa tendenza a senso unico, emerse lentamente un resoconto sistematico dell'interconnessione tra Africa, Europa e Americhe che complicava e ampliava la visione della sofferenza nera e dell'autoemancipazione negli Stati Uniti. La schiavitù internazionale fornì la giustificazione logica a questa prospettiva, andando di pari passo con il desiderio di Du Bois di mettere in evidenza la situazione dei neri, rigidamente imprigionati all'interno di quel mondo moderno reso possibile dal lavoro forzato (Gilroy, 2003). Du Bois era dell'avviso che la gente di colore

statunitense poteva sperare in un avvenire diverso solo mediante un'effettiva integrazione nel contesto americano, giacché secoli di schiavitù passati in America l'avevano legata a doppio filo al nuovo continente, lasciandone le impronte nei diversi campi della vita americana.

Presupposto di una integrazione non umiliante era la riconquista della fiducia in se stessi, della propria identità. Questa prospettiva è chiaramente rintracciabile in una delle sue opere più note, *The Souls of Black Folk*. Il libro, che in realtà è una raccolta di suoi saggi scritti precedentemente e integrata con saggi inediti, può essere suddiviso in tre momenti che coincidono con quelle che secondo Paul Gilroy rappresentano le tre fasi del processo di autorealizzazione dei neri. Tale processo è caratterizzato dalla presenza di una tradizione in movimento continuo, un medesimo che cambia. La prima fase può essere definita dalle lotte contro l'istituzione della schiavitù condotte in ogni parte del mondo. La seconda va individuata nelle continue lotte per ottenere uno status di esseri umani e i conseguenti diritti e libertà borghesi, per le popolazioni nere libere dei paesi modernizzati e industrializzati nei quali la Libertà, la Giustizia e il Diritto presentano il marchio "Solo per Bianchi". Il terzo filo conduttore delle lotte politiche può essere definito dalla ricerca di uno spazio indipendente, nel quale la comunità e l'autonomia nere possano svilupparsi seguendo una loro direzione. Questa componente finalistica racchiude il desiderio dei neri americani e caraibici di assicurarsi una patria africana indipendente in Liberia e altrove. Nell'opera di Du Bois, la prima dimensione viene espressa dal bisogno di accedere alla comunità nazionale e alla società politica e civile americana; la seconda dal bisogno di far mantenere a quella comunità nazionale le promesse proprie della sua retorica politica e giuridica; e la terza dal bisogno o di integrarsi o di dissociarsi da quella comunità una volta che sia stato riconosciuto il suo carattere essenzialmente illusorio. A questo punto, altri tipi di associazione razziale, di natura locale,

urbana o persino internazionale, possono dimostrarsi più significativi rispetto alla possibilità, da troppo tempo attesa, di essere un americano. (P. Gilroy, 2003)

IN *THE SOULS*, DU BOIS SPIEGA COME LE DIVERSE MENOMAZIONI EREDITATE DAL TRADIZIONALE ORDINE RAZZIALE DEL PAESE AVEVANO FINITO CON IL REGALARE AI NERI UNA “SECONDA VISTA” E, ATTRAVERSO LA SUBLIMAZIONE DELLE PROPRIE SOFFERENZE, AVEVA FORNITO A TUTTA L’UMANITÀ CONCEZIONI DI LIBERTÀ E DEMOCRAZIA PIÙ ELABORATE E PROFONDE DI QUELLE FINO AD ALLORA CONOSCIUTE.

Il popolo nero era, secondo Du Bois, una sorta di “settimo figlio” dell’umanità, nato con un velo, dotato di una “seconda vista” nel mondo americano, un mondo che non gli concedeva una vera coscienza di sé, ma che gli consentiva di vedere se stesso solo attraverso la rivelazione del *suo* punto di vista: “è una sensazione peculiare, questa doppia coscienza, la sensazione di guardare se stessi sempre attraverso gli occhi di un altro, di misurare il proprio spirito con il metro di un mondo che lo considera con divertito disprezzo e compassione.” (Du Bois, 1997, p.3)

Il sentimento che ne conseguiva era quindi quello di una eterna dualità, “un Americano e un Nero, due ideali belligeranti dentro un corpo scuro”. Tutta la storia del Nero Americano era la storia della sua lotta interiore di fondere il suo sé sdoppiato per crearne uno più autentico e migliore. Cercando di non perdere né l’uno né l’altro, egli “non Africanizza l’America, perché essa ha troppo da insegnare al mondo e all’Africa”, e tuttavia “non scolorisce la sua anima in un diluvio di bianco Americanismo, perché sa che il sangue Negro ha un messaggio per il mondo”. Egli vorrebbe essere semplicemente entrambi, senza vedersi più chiudere brutalmente in faccia le porte dell’Opportunità (Du Bois, 1903, p.3).

Trovandosi per metà da entrambe le parti, i Neri d’America restavano perennemente deboli a causa della contraddizione del proprio doppio obiettivo, ossia quello di appartenere alla nazione americana a pieno titolo da un lato o

quello di non voler abbandonare la propria cerchia comunitaria unita dal colore dall'altro.

Secondo Du Bois, questa continua ricerca aveva indotto decine di migliaia di persone di colore a invocare falsi ideali e falsi miti, che talvolta producevano il risultato di farli vergognare di se stessi. E' in questa prospettiva che si colloca l'aspra critica al progetto di emancipazione di Booker T. Washington, un afroamericano suo contemporaneo che fondò una scuola per soli neri a Tuskegee, in Alabama. Il repentino successo di Booker T. Washington iniziò nel periodo di grande ascesa dello sviluppo commerciale, caratterizzato da un forte senso di disorientamento della comunità afroamericana di recente affrancata dalla schiavitù e da un senso di vergogna da parte della nazione per aver concesso tanti sentimentalismi nei confronti dei neri. Il programma di Washington ebbe la forza di apportare nuove prospettive per le popolazioni di colore, libere ma in povertà, e presentava un progetto che si iscriveva pienamente nella nuova "corsa all'oro" del periodo. Washington proponeva di rinunciare, almeno in un primo momento, alla lotta per il potere politico, per i diritti civili e per un'istruzione di alto livello per i giovani neri, esortando la comunità nera a concentrare piuttosto le proprie energie sull'apprendimento tecnico, l'accumulazione di benessere economico e la riconciliazione con la comunità bianca. Du Bois, da suo canto, sosteneva che non solo il rinunciare volontariamente a dei diritti e continuare a ridicolizzarsi accettando sommessamente i pregiudizi e il razzismo non avrebbe portato mai a dei miglioramenti nella vita dei neri, ma che gli stessi assunti del progetto di Washington presentavano dei paradossi. In primo luogo, gli artigiani, gli uomini d'affari e i proprietari terrieri che Washington cercava di formare, avrebbero intrapreso una partita persa in partenza, dato che nell'economia moderna dai metodi competitivi essi non avrebbero mai potuto difendere i propri diritti. In secondo luogo, l'esortare i neri alla parsimonia e al rispetto di

se stessi strideva con il suggerimento di sottomettersi silenziosamente alla propria inferiorità civica. Infine, sostenere scuole per la sola istruzione tecnica, disprezzando gli istituti che impartivano un'educazione di maggior livello, non teneva conto del fatto che ogni scuola per neri, compreso il Tuskegee Institute fondato dallo stesso Washington, esisteva grazie al lavoro di insegnanti formati nei college o dai suoi laureati (Du Bois, 1903, p.53).

Il primo obiettivo di Booker T. Washington fu quello di guadagnare la fiducia e il consenso dei vari elementi che componevano la società bianca del Sud, affermando che le varie parti sociali potevano operare separatamente come le cinque dita di una mano, e, come esse, restare comunque unite nell'obiettivo del progresso comune. La retorica tesa a enfatizzare i benefici della prosperità materiale, poi, gli consentì di acquisire la considerazione positiva degli industriali del Nord, che investivano nelle imprese del Sud e vedevano in lui l'uomo del compromesso tra forze economiche in conflitto sociale (Du Bois, 1997, p.55).

Lo scontro tra Washington e Du Bois verteva principalmente sul tema dell'alfabetizzazione, mezzo di rappresentazione culturale da sempre inaccessibile alle persone razzialmente subordinate, che diventò un terreno di rivalsa privilegiato nel momento in cui gli afroamericani iniziarono a voler vedere riconosciuti i propri diritti di cittadini. Nella prospettiva di Du Bois, l'apprendimento culturale di tipo intellettuale era una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per l'emancipazione delle popolazioni di colore, che prima del benessere economico avrebbero dovuto cercare il potere decisionale a livello istituzionale. Sottomettersi alla discriminazione razziale, come sembrava suggerire Washington, avrebbe relegato la comunità nera in una condizione di eterna povertà, e soprattutto di inevitabile ignoranza. Lo stesso diritto di voto di cui gli ex-schiavi avevano potuto godere dopo la Ricostruzione veniva meno proprio perché la comunità di colore gradualmente

aveva smesso di esercitarlo dopo essersi convinta che la politica fosse un'attività non adatta a loro (Du Bois, 1997, p.57).

Più che cercare un compromesso incondizionato con la comunità bianca o acclamare il mito di un drastico separatismo, secondo Du Bois i neri del ventesimo secolo avrebbero dovuto cercare di superare la “linea del colore”. Questa linea, concretamente percepibile in tutti i villaggi e le città del Sud dove la comunità nera era nettamente separata da quella bianca, caratterizzava le divisioni sociali a tutti i livelli, primo fra tutti quello intellettuale. Lo scambio culturale tra il numero crescente di sacerdoti, insegnanti, medici, mercanti, meccanici e coltivatori indipendenti che costituivano l'aristocrazia nera da un lato, e gli elementi della classe dirigente bianca dall'altro, era inesistente, impossibile da realizzarsi. Essi frequentavano chiese separate, vivevano in diverse sezioni della città, erano severamente divisi nelle assemblee pubbliche e leggevano giornali e libri differenti. I quotidiani riportavano i fatti del mondo nero come se accaduti in un mondo lontano, accentuando il senso di estraneità che ognuna delle due comunità sentiva verso l'altra. Bisognava quindi entrare in un rapporto di consapevolezza e comprensione reciproca, oltrepassando la linea del colore per il bene comune (Du Bois, 1997, p.61).

SUL PIANO RAZZIALE L'IMPOSTAZIONE DI DU BOIS NON SI TRADUCEVA QUINDI, COME IN GARVEY, NELL'OPPOSIZIONE DELLA RAZZA NERA ALLA RAZZA BIANCA, IN UN “RAZZISMO ANTIRAZZISTA”. MIRAVA PIUTTOSTO A COMBATTERE L'ARROGANZA RAZZIALE E LO SCIOVINISMO SOCIALE DA AMBEDUE LE PARTI, DENUNCIANDO IL MITO DELLA SUPERIORITÀ RAZZIALE. FERMAMENTE CONTRARIO AD OGNI RIMPATRIO DI NEGRO-AMERICANI IN AFRICA (CHE GARVEY PONEVA INVECE IN TESTA AI SUOI PROGRAMMI), DU BOIS ERA UN CONVINTO ASSERTORE DEL PIENO AUTOGOVERNO DEGLI AFRICANI IN AFRICA E DELLA COSTITUZIONE DI UNA SOCIETÀ SOCIALISTA, SU BASI COOPERATIVISTICHE, CHE NON AVREBBE LASCIATO POSTO NÈ AI CAPITALISTI BIANCHI NÈ AI CAPITALISTI NERI. AUTODETERMINAZIONE NAZIONALE, LIBERTÀ INDIVIDUALE E SOCIALISMO DEMOCRATICO

COSTITUIVANO, IN SOSTANZA, LE BASI DEL PANAFRICANISMO (CFR. T. FILESI, 1958).

L'idea del Panafricanismo, concepita e formulata nelle sue grandi linee da un avvocato di Trinidad, Henry Sylvester Williams, quale "manifestazione di fraterna solidarietà tra africani e popoli di discendenza africana", affascinò subito Du Bois, che ad essa fu per la prima volta iniziato in occasione di un Convegno convocato nel 1900 a Londra dallo stesso Sylvester-Williams.

La battaglia di Di Bois, un uomo quasi solitario e comunque legato più all'azione penetrante delle élites che a quella sconvolgente ma irrazionale delle piazze, era cominciata nel 1905 presso le *Niagara Falls* e si era andata sviluppando subito dopo il primo conflitto mondiale attraverso il *Pan-African Congress*. Tra il 1919 e il 1927 egli riuscirà ad organizzare, in Europa e negli Stati Uniti, quattro Congressi panafricani, nei quali saranno fissate le basi programmatiche del movimento destinato a restituire l'Africa agli africani in nome di una libertà troppo a lungo ignorata, e di una giustizia per troppi secoli calpestata. Era l'appello sofferto del mondo dei diseredati e degli inermi, che chiedeva a un mondo orgoglioso ed egoista di rinunciare alle sue manifestazioni di potenza. Ma erano appelli troppo arditi per quel tempo: nulla più di una voce che gridava nel deserto (cfr. T. Filesi, 1966).

Tuttavia, quando nel 1945 Du Bois, ormai settantenne organizza a Manchester il V Congresso Panafricano, il clima è cambiato. La voce degli africani ha un altro accento: non è più il lamento dell'oppresso, ma è il grido dell'uomo determinato a conquistarsi il riscatto con ogni mezzo, anche con la violenza e la ribellione, ove necessario. "Se il mondo occidentale – dirà la Dichiarazione finale indirizzata dal Congresso alle potenze coloniali – è ancora deciso a governare l'umanità con la forza, allora gli africani dovranno, quale *ultima ratio*, fare appello alla forza per conquistare la libertà... Noi chiediamo per l'Africa nera l'autonomia e l'indipendenza... Non ci vergogniamo di essere stati un popolo paziente per così lungo spazio di tempo. Continuiamo volentieri

a sacrificarci e a lottare. Ma non desideriamo in alcun modo continuare a morire di fame facendo i lavori più umili del mondo allo scopo di sostenere con la nostra povertà una falsa aristocrazia e un imperialismo screditato. Noi condanniamo il monopolio del capitale e il dominio della ricchezza e dell'industria privata, rivolti unicamente a un profitto privato. Auspichiamo l'avvento di una democrazia economica come la sola reale democrazia. Per tutto ciò noi leveremo la nostra protesta, lanceremo appelli, ci rivolgeremo all'opinione pubblica. Faremo in modo che il mondo possa udire la realtà della nostra situazione. Combatteremo in tutti i modi possibili per la libertà, la democrazia e il miglioramento sociale”¹⁰.

Questa tematica e questo linguaggio non corrispondono più alla tematica e al linguaggio del solo Du Bois; non è cambiato, infatti, soltanto il clima, sono cambiati anche gli uomini. C'è stato una specie di cambio della guardia tra la vecchia e la nuova generazione, tra coloro che avevano dovuto accontentarsi delle formulazioni teoriche e coloro che si sentivano impegnati a trasferire tali formulazioni e tali istanze sul terreno dell'esecuzione e della lotta. Il vessillo del Panafricanismo, mai ammainato dal giorno della sua creazione, stava passando nelle mani dell'allievo prediletto di Du Bois, George Padmore, e di africani che corrispondono al nome di Kwame Nkrumah, T.R. Makonen, Peter Abrahmas, Nnamdi Azikiwe, Jomo Kenyatta (T. Filesi, 1958).

¹⁰ W.E.B. Du Bois, *Declaration to the Colonial Powers*, in C. Legum, *Pan-Africanism*, Londra, Dunmow, Pall Mall Press, 1962, p. 137

Capitolo 2

Riscatto culturale e potere politico

2.1. Aspetti ideologici della Négritude

Il Panafricanismo di Du Bois venne inteso come dottrina politico-sociale. A fianco di esso si ebbe in America un movimento letterario, quasi un Rinascimento Nero, guidato da alcuni saggisti quali Langston Hughes, Claude Mc Kay, Jean Toomer e Countee Cullen. Negli anni dal 1920 al 1929 tale movimento riuscì a creare una moda o un interesse quasi snobistico che suscitava entusiasmo per ogni manifestazione artistica negra. Si ebbe un risveglio non solo nel campo letterario ma anche e soprattutto in quello artistico (cfr. G. Finazzo, 1978).

Allo stesso modo, grande interesse suscitò in Francia l'apparizione nel 1928 dell'opera *Ainsi Parle l'Oncle* di un haitiano, Price-Mars. Questi, terminati gli studi liceali a Port-au-Prince, si iscrisse alla facoltà di medicina di Parigi. La sua opera, nel suo complesso, viene considerata quale un unico ampio studio a carattere etnografico. Price-Mars espresse idee oggi ormai superate che al loro apparire furono viste come rivoluzionarie. Il giovane haitiano sosteneva infatti uno dei motivi dominanti della tematica panafricana: l'origine nobile della civiltà africana, apportatrice anch'essa di civiltà e dunque non soltanto schiava. Descrivendo le ricchezze della sua terra natale, Price-Mars le inseriva in una visione panafricana del mondo. Si andava delineando

una *Weltanschauung* africana, una visione del mondo che si ricollegava alle cosmogonie e ai miti africani. Price-Mars rinnegava l'assimilazione, mettendo piuttosto in risalto il diverso apporto delle culture negre ed europea alla civilizzazione mondiale. Egli ancora esaltava, costantemente, in tutte le sue opere, le gesta degli eroi di razza nera. Osservazioni incisive e appassionate sulle società africane e la loro incidenza sul mondo circostante fanno di *Ainsi Parle l'Oncle* uno dei classici del Panafricanismo, con le opere di Alan Locke, che venivano pubblicate nello stesso periodo in America (cfr. P. Decraene, 1964).

Al tempo di Price-Mars, critiche contro l'organizzazione meccanica della vita e la standardizzazione dell'uomo si stavano già diffondendo in Europa. Gli autori neri cercarono di dare una soluzione del tutto originale a tali problemi. Per ritrovare la validità dei propri valori essi si dovettero rivolgere all'Africa, convinti che la "razza negra" avrebbe ritrovato se stessa, qualora si fosse dedicata fino allo spasimo alla ricerca delle proprie origini (G. Finazzo, 1978).

Il fiorire del surrealismo in Europa, all'indomani della prima guerra mondiale, portò la risposta che inconsciamente il mondo africano da lungo tempo aspettava, dando, inavvertitamente, il via a una nuova concezione dell'"essere negro". Come infatti il surrealismo consisteva essenzialmente in una rivolta contro tutte le norme convenzionali e i canoni dell'estetica classica, così la Négritude, rigettando la *raison-discursive* in favore di una *raison-intuitive*, poneva le basi di una nuova estetica e di un nuovo linguaggio che meglio si adattasse alla complessa realtà africana (Triulzi, 1965).

Proprio in Europa avvenne l'incontro dei negri africani con i negri nordamericani e caraibici. Di fronte al mondo della civiltà occidentale tutti i negri si riconoscevano fratelli, perché la loro situazione era pressoché identica, ma soltanto a Parigi, per merito di questi giovani poeti afro-antillani, la rivolta

e l'autoaffermazione assunsero l'aspetto e l'ampiezza di un movimento culturale, letterario e quindi politico.

A Parigi, nel 1939, la rivista "Volontés" pubblicò una lunga poesia, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, di uno sconosciuto giovane poeta martinicano, Aimé Césaire. In esso era riassunta la sua esperienza personale ed il cammino dei suoi consimili fino a quel momento. Con il *Cahier* si rifiutava, perché assurdo, quanto era stato fatto accettare di forza alla "razza" nera: la condizione perenne di inferiorità, di dipendenza totale e immutabile da altri che non fossero negri. Il messaggio che Césaire lanciava era il grido della liberazione, il grido dell'angoscia esistenziale, ma era un grido sano, di riscossa: alla disperazione dissolutrice contrapponeva la speranza costruttrice (cfr. G. Finazzo, 1978).

Nato in una colonia francese da umile famiglia, cresciuto nella miseria, sottoposto a ogni genere di umiliazioni, Césaire scopriva in sé la fierezza di appartenere alla sua razza e lanciava con la *Négritude* il suo grido di sfida. Egli scriveva: "Accetto... accetto... interamente, senza riserve... la mia razza che nessuna abluzione d'issopo potrà purificare... Nessuna razza possiede il monopolio della bellezza, della intelligenza, della forza, e c'è posto per tutti all'appuntamento della conquista..."¹¹

La complessità del fenomeno della *Négritude* non consente tuttavia di parlarne come se fosse un sistema di pensiero, di valori e di programmi di azione omogeneo al suo interno, e soprattutto uniformemente e unanimemente accettato. In questa sede prenderemo dunque in considerazione quasi esclusivamente gli intellettuali che ne sono considerati i fondatori, Aimé Césaire e Leopold S. Senghor, e seguiremo nell'analisi del fenomeno le linee

¹¹ Aimé Césaire, *Le Armée Miracolose*, Parma, Ed. Guanda, 1962, a cura di Anna Vizioli e Franco De Poli, p.23

guida proposte da Alessandro Triulzi nel suo prezioso saggio *Il Problema della Négritude*¹².

Il messaggio che la *Négritude* propone può essere scomposto in due aspetti: il primo può essere connesso alla reazione antirazionalista ed intuitiva dell'arte e della filosofia francese del principio del secolo; il secondo può invece condurre a una presa di posizione ostile nei confronti degli altri gruppi. Lo sviluppo di questa idea avviene in due momenti essenziali: quello poetico – cioè i sentimenti del negro nei confronti della natura, il senso del ritmo che da questa relazione promana, e lo stile particolare attraverso il quale l'africano esprime la sua vitalità – e quello etico-culturale, cioè il rapporto uomo-Dio, la relazione dell'Io con l'Altro, e i nuovi simboli che costellano il firmamento della nuova realtà africana. Accanto a questi aspetti ve ne sono tuttavia degli altri che più direttamente si pongono in connessione all'“inversione del razzismo”, e cioè quelli che a volte vengono indicati come terapeutici dell'abituale sentimento di inferiorità del negro, e che potrebbero rivelarsi direttamente tendenti al potenziamento della coscienza dell'*in-group*, come ad esempio la deformazione della storia ai fini della costruzione di una coscienza africana del proprio passato, e quelli che potrebbero manifestare una dimensione di aggressività quale risposta a una certa situazione psicologica di frustrazione (Triulzi, 1965).

2.1.1 La *Négritude* e la Poesia

L'idea della *Négritude* nasce come un modo di difendersi, come una risposta al razzismo della società bianca, al paternalismo della cultura europea. Non per caso il primo mezzo di espressione di questa presa di coscienza è di

¹² Alessandro Triulzi, *Il Problema della Négritude*, in “Rivista di Sociologia”, n.7, 1965, pp.5-50

natura specificatamente culturale: la poesia. Una poesia che però non aveva più niente a che vedere con quella delle élite colonizzate, che imitavano servilmente la poesia conformista, esportata dall'Europa. Non più i poeti negri la cui meta era scrivere in modo che il lettore non indovinasse la loro pigmentazione (cfr. Carrilho, 1974).

Nel 1929 Césaire conosce Léopold Sédar Senghor, uno studente senegalese che, sui banchi del liceo Louis-le-Grand prima e nelle aule della Sorbonne dopo, scriveva commossi versi sulla “sua” Africa. Figlio di un ricco mercante del Senegal, Senghor aveva avuto un'infanzia agiata e serena e un'educazione tutta francese prima a Dakar e poi in Francia, a Parigi. Proprio a Parigi, lontano dal suo paese e dalla sua famiglia, al contatto con intellettuali e studenti francesi, americani e africani, Senghor si scopre *vir africanus* per la prima volta. I due poeti Césaire e Senghor, pur così differenti per origine, educazione e mentalità, si stringono in un legame di profonda amicizia e insieme combattono una causa che è la causa del loro popolo. Nel 1934, sempre a Parigi, fondano la rivista *L'Etudiant Noir* (Triulzi, 1965).

I caratteri fondamentali che presiedono ad ogni forma di espressione artistica – musica, canto, scultura – sono per Césaire e Senghor le immagini e il ritmo. Essi si fondono nella *Négritude* come i due tratti caratteristici dello stile africano. Ogni rappresentazione si traduce in immagini ma, a differenza dell'estetica occidentale, quella africana verrebbe a basarsi sull'assunto fondamentale per cui l'oggetto non significa quello che rappresenta, ma quello che suggerisce e crea. Così l'elefante rappresenta la forza, il ragno è simbolo della prudenza, e la luna è l'immagine della fecondità (Carrilho, 1974).

Il ritmo a sua volta è inseparabile dall'immagine-simbolo; l'immagine da sola è inerte, è sprovvista di vita. Solo il ritmo porta a perfezione la rappresentazione che il negro si fa dell'universo, perché il ritmo è la forza vitale che informa il mondo, che gli conferisce un senso. Secondo un mito

dogon del Mali, dice Senghor, il tam-tam, cioè il ritmo musicale, è apparso sulla terra prima di ogni altra espressione artistica, prima ancora della danza, della scultura o della pittura. Esso era lo strumento della preghiera, era parola ritmata e quindi poesia. I suoni del tam-tam erano espressioni delle forze cosmiche e permettono così al suonatore di partecipare, identificandosi, all'atto creativo di Dio. Ecco perché, secondo il poeta della *Négritude*, ritmo e immagine, poesia e preghiera, segno e senso, sono inscindibili nell'estetica africana (Senghor, *Liberté, I*, 1964).

Questa si distingue inoltre da quella occidentale per il suo carattere collettivo. L'arte, nell'Africa nera, non è separata né dalla conoscenza, né dalla società. Ogni opera d'arte, scrive Senghor, è fatta da tutti e per tutti. Naturalmente, esistono i professionisti dell'arte e della letteratura, ma accanto a loro c'è il popolo, la folla anonima che canta, danza, suona, facendo di ogni manifestazione d'arte un'opera collettiva, fatta da tutti con partecipazione di tutti. "Perché funzionali e collettive, la letteratura e l'arte negro-africana sono impegnate... Esse impegnano la *persona* – e non soltanto l'individuo – attraverso ed entro la comunità, nel senso che esse sono delle tecniche di *essenzializzazione*" (Senghor, *Liberté, I*, 1964, *ibid.*, p.208).

2.1.2. La *Négritude* e l'Altro

I capifila della *Négritude*, da Césaire a Senghor, hanno fatto assumere al negro la diversità dal bianco e l'hanno trasformata in valore positivo, di cui nessuno si doveva più vergognare, di cui, anzi, bisognava essere fieri in quanto costituiva la base dell'apporto della "razza" negra all'intera comunità umana, necessario quanto l'apporto delle altre "razze".

Il bianco europeo sarebbe "uomo di volontà, guerriero, uccello predatore, puro sguardo, che si distingue dall'oggetto. Lo tiene a distanza,

l'immobilizza, lo fissa... distrugge l'Altro e, in un movimento centripeto ne fa un mezzo per usarlo a fini pratici. L'assimila"¹³. L'atteggiamento conoscitivo del negro è completamente diverso: "non vede l'oggetto, lo *sente*... è nella sua soggettività, sul filo degli organi sensoriali che scopre l'Altro... è suoni, odori, ritmi, forme e colori: *tatto*, prima di essere occhio, al contrario del bianco europeo. *Sente* più di quanto veda: si sente. E' in se stesso, nella sua carne che riceve e prova le radiazioni che emette ogni esistente oggetto..."¹⁴

Per l'uomo negro, quindi, il mondo è in quanto animato dallo stesso flusso vitale che lo pervade. Egli "sente" la sua esistenza, si mette all'unisono con essa, e in quanto sente se stesso ha coscienza dell'Altro, partecipando al suo essere. L'atto del conoscere diventa in questo modo accordo, incontro di più esistenze, coscienza e creazione dello stesso momento cognitivo. Questo esistenzialismo religioso e animista sarebbe la vera religione del continente africano, in quanto esso è il legame che conferisce la sua unità all'universo, che stringe gli uomini tra di loro, che unisce Dio al granello di sabbia (Senghor, *Liberté, I*, p.206). "Tutto l'universo visibile e invisibile – da Dio fino al grano di sabbia, passando per i Geni, gli Antenati, gli animali, le piante, i minerali – è composto di "vasi comunicanti", di forze vitali solidali tra loro che emanano tutte da Dio" (Senghor, *Liberté, I*, p.246).

La *Négritude* di Césaire e Senghor si impegna a delineare le differenze tra lo spirito della civiltà negro-africana e quello dell'Occidente europeo moderno. Secondo il pensiero negritudinario, per l'europeo l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla natura si è tradizionalmente posto, dal Rinascimento in poi, in termini di conoscere per dominare. L'*homo faber* europeo ha voluto

¹³ L. S. Senghor, *Elements Constitutifs d'une Civilization d'Inspiration Negro-Africaine*, in "Négritude et Humanisme", Seuil, Paris, 1964, pp.258-9

¹⁴ L. S. Senghor, *Ce Que l'Homme Noir Apporte* (1939), cit. in M. Carrilho, 1974, op.cit., p.70

conoscere la natura per farne strumento della propria volontà di potere, he voluto utilizzarla. E' al contrario nella sua soggettività che il negro africano scopre l'oggetto nella sua realtà essenziale, nel suo movimento dinamico, nel suo ritmo (cfr. Triulzi, 1965, p.22).

Una diversa interpretazione dell'universo richiama parimenti un nuovo modo di conoscenza del mondo esterno e, quindi, un nuovo modo di esprimerlo. Il nuovo metodo di conoscenza è l'entusiasmo, e le sue componenti sono l'istinto, la sensibilità, l'intuizione mistica. Tutto ciò contrapposto alla razionalità del mondo bianco, per il quale non ha senso tutto ciò che il negro riveste invece di significato. Scrive Césaire: “Coloro che non hanno inventato né la polvere né la bussola / coloro che mai seppero domare il vapore o l'elettricità / coloro che non hanno esplorato né terra, né cielo / ma coloro senza i quali la terra non sarebbe terra”¹⁵.

E ancora, nel suo *Discours sur le Colonialisme*, Aimé Césaire contesta violentemente l'equazione “civiltà-colonizzazione”, muovendo una polemica più con la cultura dei bianchi che con il loro pregiudizio razziale: “Mi si parla di progresso, di realizzazioni, di malattie guarite, di livelli di vita accresciuti. Io, parlo di civiltà svuotate, di culture calpestate, di istituzioni minate, di terre confiscate, di religioni assassinate... Mi si lanciano alla testa fatti, statistiche, chilometraggi di strade, di canali, di ferrovie... Io parlo di milioni di uomini strappati al loro dio, alla loro terra, alle loro abitudini, alla loro vita, alla vita, alla danza, alla saggezza. Parlo di milioni di uomini nei quali è stata saggiamente inculcata la paura, il complesso di inferiorità, il timore, l'ingincchiamento, la disperazione...”¹⁶.

Nel suo processo di purificazione dei valori occidentali, la *Négritude* include anche i principi della morale e della religione cristiana; in parte anche

¹⁵ Aimé Césaire, *Le Armi Miracolose*, op. cit., p.15

¹⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le Colonialisme*, in “Présence Africaine”, Paris, 1955, p.22

perché questi principi sono stati considerati alla base stessa della colonizzazione, intesa come opera di civilizzazione cristiana. Tale atteggiamento di opposizione al Cristianesimo si trova a più riprese tra gli scrittori e i poeti africani della generazione tra le due guerre (cfr. Triulzi, 1965). In realtà, raramente è messa in causa la concezione cristiana di Dio; sono piuttosto i ministri del suo culto ad essere incriminati, e li si accusa proprio di aver tradito il loro Dio. Il dio dei cristiani sembra infatti vicino, come simbolo e immagine dell'Essere Supremo, alla cosmogonia animista africana. Non di rado il passaggio dalla credenza animista alla fede cristiana avviene senza brusche scosse nell'animo del neo-convertito che fonde, e spesso confonde, l'una e l'altra in una specie di sincretismo religioso. Anche qui, come nel campo politico e in quello culturale, egli si trova di fronte a un vicolo cieco che consente solo due soluzioni: o la rottura violenta (con la "creazione" di un proprio Dio), oppure l'accettazione della religione occidentale, sotto forma di innesto da compiere sull'albero dell'animismo africano. (Triulzi, *ibid.*). Esempio della seconda soluzione è quella propugnata da Senghor: "Come la colonizzazione francese, nella sua azione "civilizzatrice" non può ignorare la civiltà negro-africana, così il Cattolicesimo non può ignorare l'Animismo senza esporsi ad un grave fallimento. In questi paesi dalle pianure sabbiose, egli non potrà costruire nulla di solido e di durevole se non sulle assise delle pietre dell'Animismo"¹⁷.

"Je suis catholique", afferma chiaramente Senghor¹⁸. Il teorico della specificità e della diversità della cultura africana non trova alcuna incongruenza nell'essere allo stesso tempo difensore dei valori culturali del mondo negro e sostenitore del cattolicesimo. Anzi, lungo la sua opera Senghor si sforza di dimostrare le affinità tra le religioni africane e quella cattolica. Per spiegare

¹⁷ Leopold S. Senghor, *Liberté, I*, op. cit., p. 56

¹⁸ *Ibid.*, p.55

l'animismo, tanto biasimato dai missionari cristiani, si parla della forza vitale che viene identificata dal negro con la vita stessa. Ma esisterebbe una gerarchia di Forze: "Il Negro ha stabilito una gerarchia rigorosa delle Forze. Al vertice, un Dio unico, non creato e creatore, Colui che ha la forza, la potenza per se stesso. Dà l'esistenza, sostanza e accrescimento di altre forze" (Carrilho, op. cit., p.100).

L'intenzione di Senghor sembra essere quella di collocarci di fronte alla rivelazione del concetto di Dio all'uomo, non solo all'uomo ebreo, bianco, ma anche al negro. Molti altri etnologi africani, di formazione cattolica e protestante, hanno particolarmente insistito sul fatto che le religioni africane riconoscono l'esistenza di un Dio simile al Dio biblico: Jomo Kenyatta, A. Raponda Walker, Paul Hazoumé e altri (*Ibid.*).

2.1.3. La Négritude e la Storia

La Négritude cerca di inserire l'Africa millenaria nella complessa realtà del mondo contemporaneo, cerca cioè di metterla in grado di guardare a se stessa con fierezza, di darle una coscienza non solo spirituale, ma anche storica e politica, di dotarla di una sicurezza della sua missione nel mondo, capace di servire come merce di scambio e di confronto con i valori della civiltà europea.

Per lungo tempo etnologi e storici dell'Africa nera credettero che questo continente fosse senza passato storico, e quindi senza "storia". L'argomento più frequentemente prodotto a favore di questa tesi riposava sul fatto incontestabile che la maggior parte dei documenti storici negro-africani risiedeva nella tradizione orale e concerneva quindi più la mitologia che la storia¹⁹.

¹⁹ Cfr. Thomas L.V., *Temps, Mythe et Histoire en Afrique de l'Ouest*, in "Présence Africaine", n.XXXIX, 1961, p.16

L’Africa nera si rende così conto oggi di essere stata privata di uno degli elementi fondamentali per la sua rinascita: la storia. Fino a quel momento essa era stata scritta dal di fuori, come una proiezione della storia nazionale del paese coloniale: come oggetto e non come soggetto storico. Tuttavia i giovani intellettuali africani, posti di fronte all’opera di ricomporre il mosaico africano nella sua interezza politica e nella sua unità di ispirazione ideologica, hanno spesso idealizzato il passato pre-coloniale contribuendo così alla costruzione di una vera e propria mitologia. Certo non manca, accanto a questa visione misticheggiante della storia, una produzione scientifica ed a-mitica, anch’essa tuttavia preoccupata ad “aiutare l’africano a prendere coscienza del suo passato e a realizzare la sua unità nazionale” (L.V. Thomas, op. cit., p.53).

Durante l’epoca coloniale, la giustificazione dello sfruttamento di cui gli africani erano oggetto trovava appoggio nella loro presunta primitività, nel “fatto” che non avevano contribuito allo sviluppo storico mondiale e il loro ruolo veniva quasi descritto come parassitario nei confronti della civilizzazione bianca. La rivendicazione di una cultura propria divenne sempre più estesa, soprattutto a partire dalla seconda guerra mondiale, quando cominciavano a prospettarsi le possibilità di indipendenza per i paesi colonizzati (cfr. M.Carrilho, op. cit., p.76).

La riscoperta della propria storia è una delle esigenze che ricorrono in tutte le correnti politiche e culturali africane, in maniera diversa a seconda dell’indirizzo politico nazionale e internazionale. Per quanto riguarda il movimento della *Négritude*, assume particolare importanza l’opera dello storico senegalese Cheikh Anta Diop. Negli anni Cinquanta Diop, constatando le istanze indipendentistiche di una gran parte dei paesi africani, era convinto che ci si stava avviando verso “uno stato multinazionale coprendo la quasi totalità del continente”. Bisognava quindi provvedere alla costruzione di “una sovrastruttura ideologica e culturale che costituirà uno dei cardini essenziali di

sicurezza. Ciò vuol dire che bisognerà che questo Stato, nel suo insieme, sia cosciente del proprio passato, ciò che suppone l'elaborazione di una Storia generale del Continente che inglobi le storie particolari delle differenti nazionalità”²⁰.

Nel 1955 appare il suo *Nations Nègres et Culture*, un libro che provocò enorme scalpore. La tesi centrale dell'opera è che la civilizzazione dell'antico Egitto fu una civilizzazione negra. Secondo Diop, i Greci erano coscienti del fatto che gli Egiziani erano di origine nera e a tale proposito cita interessanti passi di Erodoto, Strabone, Diodoro Siculo, in cui gli Egiziani vengono più o meno direttamente chiamati negri. I negri, scrive Anta Diop, avendo contribuito a formare la cultura egiziana, che si è sparsa in seguito in tutto l'Occidente europeo, “hanno inventato per primi la matematica, l'astronomia, il calendario, le scienze in generale, le arti, la religione, l'agricoltura, l'organizzazione sociale, la medicina, la scrittura, le tecniche, l'architettura... Dicendo tutto ciò, non si dice che la modesta e pura verità che nessuno all'ora attuale può rifiutare con argomenti degni di questo nome”²¹.

Nella Bibbia inoltre si rintraccerebbe l'inizio del mito Camita: con la maledizione dei figli di Cam (neri), gli ebrei hanno voluto colpire gli egiziani, loro nemici, di cui era conosciuta l'origine nera. Diop fa inoltre notare che la divinità più importante della religione egiziana, Osiride, viene rappresentata come un nero nelle pitture dell'Antico Egitto.

Come gli egiziani da neri siano diventati chiari rimane un punto problematico. Secondo Diop questa trasformazione sarebbe dovuta ai continui mescolamenti e agli spostamenti, verso l'interno, causati dagli invasori (*ibid.*).

²⁰ C. A. Diop, *Apports et Perspectives Culturels de l'Afrique*, in “Présence Africaine”, 8-9-10, 1956, p. 342,343

²¹ C. A. Diop, *Nations Nègres et Cultures*, Editions Présence Africaine, Paris, 1955, p.253

La tesi sull'origine negra della civilizzazione egiziana, già avanzata da Volney e Blyden, permette ad Anta Diop di ritrovare il tanto cercato filo conduttore della storia africana, dalla preistoria ai nostri tempi. Diop spiega che soprattutto a causa delle invasioni di popoli stranieri i neri egiziani si sono addentrati sempre di più verso l'interno del continente, cacciando davanti a loro i boscimani. A questo lungo percorso risalirebbe la fondazione di alcuni tra i più importanti stati africani: Nubia, Ghana, Ciad, Congo, Zimbabwe. La dispersione e l'isolamento progressivo, in regioni dall'ambiente abbastanza favorevole per ridurre lo sforzo di adattamento, provocano una "regressione" della civilizzazione negra, almeno dal punto di vista tecnico; ed è in questo stato di inferiorità tecnica che si verifica l'impatto con gli europei a partire dal XV secolo (*ibid.*).

Le argomentazioni di Diop, se hanno entusiasmato molti nazionalisti africani, non hanno però trovato molti consensi tra gli studiosi europei più esigenti.

2.2. Négritude e Politica nel Secondo Dopoguerra

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, Damas, Césaire e Senghor si ritrovano a Parigi, all'Assemblea Nazionale Francese, come rappresentanti dei rispettivi territori di origine. È significativo il fatto che tutti, o quasi, i profeti della Négritude, abbiano successivamente ricoperto incarichi politici e abbiano operato sul piano sociale e politico: da Cheik H. Kane, ministro degli affari economici nel Governo del Senegal, a Cheik A. Diop, uno dei capi dell'opposizione nel Parlamento dello stesso Paese; da Aimé Césaire, sindaco di Fort-de-France nelle Antille Francesi, a Leopold S. Senghor, ex-deputato al Parlamento metropolitano e poi Presidente del Senegal. Se la Négritude quindi

si fa messaggio di una razza, questo messaggio si fa altresì strumento di una rivendicazione politica.

Nel 1950, la parte più valida e sostanziale delle idee della *Négritude* era stata prodotta e probabilmente il movimento si sarebbe esaurito, disciolto, se non fossero subentrate delle esigenze di carattere politico. E' proprio tra il '50 e il '60 che la *Négritude* raggiunge l'acme del successo in quanto movimento "per sé". Avviene quel salto qualitativo per cui la negritudine diventa strumento ideologico di una certa politica, dalla quale si allontanano molti nazionalisti africani che fino ad allora guardavano con una certa simpatia i prodotti letterari dei poeti e scrittori del movimento (Carrilho,1974).

Se il rifiuto dell'assimilazione culturale fu uno dei temi predominanti per i teorici della *Négritude*, il rifiuto dell'assimilazione politica divenne, soprattutto nelle parole di Senghor, più ambiguo. Mentre la colonizzazione britannica era caratterizzata dall'esercizio della *Indirect Rule*, le amministrazioni francesi si servirono delle élite locali "assimilate" alla cultura occidentale per gestire la dominazione coloniale.

L'assimilazione voleva che il colonizzato adottasse la lingua, la religione, i valori dominanti del paese colonizzatore. Dimenticate le forme tradizionali di espressione, convertito al cattolicesimo o al protestantesimo, allontanatosi dal popolo di cui faceva parte, l'intellettuale nero era un uomo che comunque non poteva integrarsi mai completamente nel mondo che gli veniva proposto come superiore e nel quale si sforzava di entrare. Il colore della pelle era per il dominatore un modo sicuro per garantire una discriminazione che prima di tutto era di origine economico-politica. Più facilmente di una borghesia bianca, poteva governare nelle colonie una borghesia nera, subalterna, che difendesse gli interessi del colonizzatore. Era necessario preparare questa borghesia intermediaria. Ma il negro, anche se appartenente alla nascente borghesia del proprio paese, anche se privilegiato

nei confronti dei suoi fratelli, rimaneva sempre alla porta del mondo politico e culturale bianco (europeo o americano) che gli insegnavano ad ammirare. Era un uomo in bilico tra due mondi culturali, una personalità di confine culturale (M. Carrilho, 1974).

Il potere straniero si era fatto forza degli antichi privilegi in uso presso le società africane, perché aveva ben capito che solo appoggiandosi e lusingando i capi tradizionali poteva reggersi impunemente. I “regimi” tradizionali africani sembrava si fossero cristallizzati, impedendo ogni evoluzione e progresso in senso africano. E tuttavia si erano avute rivolte in Africa; ogni colonia sottoposta a regime coloniale europeo aveva avuto i suoi partigiani *ante litteram*: vi furono proteste a carattere religioso e militare nelle colonie francesi dell’Africa Occidentale. Ma non solo. Già nel primo dopoguerra si ebbero delle sommosse nelle colonie inglesi e nello stesso Kenia, che fu teatro più tardi (1950) della rivolta sanguinosa dei Mau-Mau (G. Finazzo, 1978).

La protesta si fece sentire in nuovi canti, nell’Africa del Nord francese serpeggiava già l’ideologia comunista, mentre i primi richiami all’unità culturale arrivavano, sia pure offuscati, tramite gli appelli degli intellettuali panafricanisti.

Per il gruppo del vecchio *L’Etudiant Noir*, l’esperienza della guerra determina un cambiamento di rotta. Senghor spiega: “La sconfitta della Francia e dell’Occidente nel 1940, ci avevano da prima stupito, noi intellettuali negri. Ci svegliamo ben presto, sotto il pungolo della catastrofe, ignudi e non più ebbri. Ecco dunque dove avevano portato, nell’odore dei carnai e nei fragori dei plotoni di esecuzione, l’odio della ragione e il culto del sangue”. E avendo capito i rischi inerenti “alla solitudine culturale, al ripiegamento su se stessi, alla volontà di costruire solo sulla razza, sulla nazione, sulle virtù natie”, i giovani poeti diventano più “politici”, consapevoli che “non si può edificare la

nuova città della Négritude sui soli valori letterari e artistici, che questa deve riflettere la nostra evoluzione economica e sociale”²².

A Parigi, all’Assemblea Costituente già subito al termine del conflitto, delegati di Paesi africani si ritrovarono a fianco dei deputati francesi. Il primo progetto, che prevedeva per le colonie il graduale accesso all’autonomia venne respinto dal Governo Bidault. La Costituzione del settembre del 1946 trasformò l’antico impero coloniale nell’*Union Française*. Una legge emanata al momento concedeva la cittadinanza francese a tutti gli africani delle colonie di lingua francese (cfr. J. Ki-Zerbo, 1977).

In ogni territorio venne costituita un’assemblea di deputati autoctoni, eletta dalla popolazione e dotata di poteri consultivi. Ma i fatti dimostrarono ancora una volta che le buone intenzioni erano in realtà prive di contenuto. Numerose dichiarazioni e disposizioni stabilivano in modo perentorio la volontà di controllare, di dirigere e di integrare. L’amministratore capo Delmas dichiarava: “Le finalità dell’opera civilizzatrice realizzata dalla Francia nelle colonie scartano qualsiasi concetto di autonomia, qualsiasi possibilità di evoluzione al di fuori del blocco francese dell’impero. L’eventuale costituzione, anche a lungo termine, di un *self-government* nelle colonie è da rifiutare. Nella grande Francia coloniale non vi sono popoli da liberare né discriminazioni razziali da abolire... Vi sono popolazioni che noi intendiamo condurre passo passo allo stato giuridico, le più mature alle libertà politiche, ma che non intendono conoscere altra indipendenza che l’indipendenza della Francia”²³.

E’ pur vero che nel corso di una seduta il governatore generale Eboué fece conoscere l’opinione degli indigeni sui problemi posti all’attenzione della

²² Leopold Sédar Senghor, *Le Message de Goethe aux Nègres Nouveaux*, in “Négritude et Humanisme, op.cit., p.83-86

²³ Cit. in J. Ki-Zerbo, *Storia dell’Africa Nera*, Torino, Einaudi, 1977, p.656

conferenza sotto forma di alcuni rapporti redatti dagli “intellettuali neri”; uno di questi definiva la colonizzazione “sotto il profilo umano l’atto con cui l’uomo cerca di stabilire l’equilibrio vitale tra tutti i gruppi che formano l’umanità... Noi siamo per estendere integralmente la civiltà occidentale in Africa”²⁴.

Per quanto riguarda il Senegal di Senghor, l’atteggiamento adottato dal nuovo capo di stato può definirsi “accomodante” nei confronti della potenza francese. Scrive Senghor: “La Francia non ha da giustificare le sue conquiste coloniali più della annessione della Bretagna o del Paese Basco... La Francia deve soltanto conciliare i propri interessi con quelli degli autoctoni. Il problema coloniale non è altro, in fondo, che un problema provinciale, un problema umano” (Senghor, *Négritude et Humanisme*, p.56). Si partiva dal fatto compiuto del colonialismo, sul quale si era disposti a non insistere a patto che la Francia considerasse i possedimenti africani come le province del territorio europeo, cooperatori ma partecipi al progresso francese. Appartenere all’*Union Française* diventava per il *leader* della *Négritude* quasi un punto d’orgoglio, neanche eccessivamente mascherato: “Una *Union Française*, più di un sistema economico, diversa da una dittatura o da un compromesso politico. Una simbiosi di civiltà, un nuovo umanesimo a scala universale. Noi avremo rinunciato a un orgoglio fraticida, a una purezza sterile, impossibile... Noi avremo scelto liberamente, musulmani, cristiani, negri, europei. Per il nostro popolo e ognuno per se stesso. La nostra *Union Française* sarà così a misura di uomo” (Senghor, *ibid.*, p.92).

La realizzazione di una “*Union Française à la mesure de l’Homme*” sarebbe dovuto passare, secondo il leader senegalese, attraverso un processo di “assimilazione” e di “associazione”. Senghor spiega che per “assimilazione” intende “assimilare”, non “essere assimilati” (*ibid.*, p.39). Da oggetto

²⁴ *Ibid.*, p.656

dell'assimilazione, i negro africani sarebbero dovuti diventare *soggetto* della stessa assimilazione – non essere assimilati dalla cultura europea, ma assimilare la cultura europea – distinzione che risulta alquanto acrobatica (cfr. Carrilho, p.109). Senghor afferma che si è lontani dal pretendere che “la Metropoli adotti i costumi e le istituzioni indigene. Ciò nonostante essa ne deve comprendere lo *spirito*... Per la colonia si tratta soprattutto di assimilare lo spirito della civilizzazione francese. Si tratta di una assimilazione attiva e giudiziosa, che fecondi le civilizzazioni autoctone e le faccia uscire dalla loro stagnazione e decadenza. Si tratta di una assimilazione che permette l'associazione. E' solo a questa condizione che ci sarà un ideale comune e una comune ragione di *vivere*, solo a questa condizione un Impero Francese” (Senghor, op.cit., p.45).

Diverso fu l'atteggiamento di Sekou Touré e dello Stato da lui guidato, la Guinea. A Conakry il generale De Gaulle si trovò di fronte a una popolazione disposta all'amicizia ma a certe condizioni, che furono definite da Sekou Touré con tono fiero e insolito per l'ospite; nel film girato in quell'occasione si può vedere e sentire Sekou Touré mentre si rivolge all'uditorio per affermare: “Alla ricchezza nella schiavitù noi preferiamo la miseria nella libertà!”²⁵. La Guinea fu l'unico territorio a votare quasi all'unanimità “no” a referendum e che conseguì quindi l'indipendenza, proclamata il 12 ottobre 1958 (cfr. B. Davidson, 1990).

2.3. Pannegrismo e Panafricanismo

Nelle zone anglofone dell'Africa, la *Négritude*, abbastanza legata alla influenze coloniali francesi, non ebbe successo in quanto movimento. Alcuni

²⁵ Cit. in Joseph Ki-Zerbo, *op.cit.*, p.673

ideologi della *Négritude*, però, sostengono che il concetto di “African Personality” sia la versione anglofona del concetto di negritudine. Infatti, oltre la comune aspirazione alle idee di Blyden, varie somiglianze si possono riscontrare: il “comunitarismo” africano è il concetto fondamentale e i valori africani costituiscono l’etica da seguire (cfr. Carrilho, 1978).

Uomini come George Padmore e Kwame Nkrumah accusavano la *Négritude* di essere una forma di razzismo nero che non valeva più di quello bianco. In verità, la critica di Nkrumah è tanto più sorprendente se si pensa che egli espresse una sua teoria dell’“essere negro” cui aveva dato il nome di *Consciencism*²⁶, e se si ricorda che all’inizio del 1960 egli autorizzò la diffusione in Ghana di dodici cartoline a colori in cui si rivendicava agli africani in generale, e all’antico impero del Ghana in particolare, invenzioni quali la medicina, l’architettura o l’uso della carta (L.V. Thomas, 1962, p. 42).

W.A. Jeanpierre attribuisce l’avversione nei confronti della *Négritude* da parte degli anglo-africani alla diversa impostazione delle due culture che hanno informato le due élites, quella di espressione francese e quella di espressione inglese. Si può pensare che i due diversi filoni culturali abbiano caratterizzato i due modi di espressione: è possibile infatti trovare da parte francese una feconda vena di poesia che non trova riscontro nella produzione di scrittori anglo-africani, i quali nella maggioranza sono e restano romanzieri o critici, più che poeti²⁷.

Già nel secondo dopoguerra, l’espressione “African Personality”, usata da Nkrumah, aveva dei connotati panafricani piuttosto che pan-negri. Con l’indipendenza del Ghana (1957), Nkrumah diventa il leader più appassionato del panafricanismo. Il nuovo panafricanismo fa però riferimento a uno spazio

²⁶ Vedi, K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris, Payot, 1964

²⁷ W.A. Jeanpierre, *La Négritude vue par un Afro-Américaine*, in “Présence Africaine”, n. XXIX, 1961, p.106, cit. in A. Triulzi, *Op. Cit.*, p.41

geo-politico in cui la componente etnica negra, anche se predominante, convive con la componente bianca, araba. L'azione antimperialista dell'Egitto di Nasser e la rivoluzione algerina, infatti, non fanno che sottolineare l'importanza araba in seno al continente (Carrilho, 1974).

Il concetto di negritudine, anche per necessità di coerenza filologica, riguardava solo la componente nera, quindi era circoscritto a una parte dell'Africa, ma aveva il vantaggio di comprendere anche la "black America". Scriveva Senghor: "Quello che mi colpisce dei Negri dell'America è la permanenza dei caratteri non solo fisici ma psichici del Negro-africano, malgrado i vari incroci, malgrado l'ambiente nuovo. Non vengano a parlarci della 'segregazione'. Certamente la segregazione razziale spiega in parte la permanenza dei caratteri psichici, soprattutto il dono dell'emozione; ma non spiega tutto, soprattutto tra i negri dell'America Latina, dove la discriminazione è meno reale" (cit. in Carrilho, op. cit., pp. 69-70). L'espressione di "personalità africana", più generale, malgrado le sue affinità iniziali con la "negritudine", era più facilmente integrabile in un concetto in evoluzione, quindi meno soggetta alle critiche soprattutto da parte dell'Africa araba. Comunque, l'idea di appartenenza alla "razza negra", in qualunque lingua venisse espressa, sembrava aver fatto ormai la sua epoca (Carrilho, 1974).

Lo stesso Jean-Paul Sartre vide nel movimento della *Négritude* il debole momento di una progressione dialettica: "l'affermazione teorica e pratica della supremazia del bianco è la tesi, la posizione della negritudine, come valore antitetico è il momento della negatività. Ma questo momento negativo non è sufficiente in se stesso e i negri che ne usano lo sanno assai bene: sanno che mira a preparare la sintesi o realizzazione dell'umano in una società senza razza. Così la negritudine è destinata a distruggersi, è transizione e non

raggiungimento, mezzo e non fine ultimo”²⁸. Per questo, secondo Sartre, la nozione soggettiva, esistenziale, etnica di negritudine, passa di colpo in quella oggettiva (in senso hegeliano), positiva, esatta, di proletariato. “Per Césaire, dice Senghor, il bianco è il simbolo del capitale come il negro è quello del lavoro... Attraverso gli uomini di pelle nera della sua razza canta la lotta del proletariato mondiale”²⁹

Il panafricanismo del secondo dopoguerra, quello di Du Bois, di Nkrumah, di Padmore, e di tutti i promotori di Congressi Panafricani, non ruota più tanto intorno alla questione del colore, ma a quella dell’oppressione dei popoli del mondo vittime del colonizzatore europeo. Siamo in un periodo in cui gli africani, sempre divisi per l’innanzi da guerre fratricide e da odi atavici, avevano trovato ora un comune nemico esterno che li univa in un sentimento di rivolta comune. Le potenze coloniali – costrette, per perseguire i propri fini, a rendere partecipe l’Africa di istituti politici, di costumi e di confessioni religiose proprie dell’Occidente – inoculavano inconsapevolmente, nelle popolazioni autoctone le nozioni di democrazia, di patria e di libertà (cfr. Filesi, 1958). I due conflitti mondiali erano penetrati materialmente e moralmente nel cuore dell’Africa. La Carta Atlantica, la Carta di San Francisco, la Dichiarazione Generale dei Diritti dell’Uomo (10 dicembre 1948), l’azione stessa dell’ONU da un lato e degli Stati Uniti d’America dall’altro, la propaganda comunista e in particolare l’offensiva dell’Unione Sovietica, la Conferenza afro-asiatica di Bandung (aprile 1955), il trasferimento sul suolo africano del movimento panafricano tenacemente perseguito da Du Bois e validamente raccolto dai suoi più giovani seguaci, la nascita di veri e propri partiti politici e di una coscienza sindacale, costituiscono tutti motivi convergenti e determinanti del risveglio dell’Africa (Filesi, 1966).

²⁸ J.P. Sartre, *Orphée Noir*, prefazione a *Anthologie de la Poésie Nègre et Malgache*, p. XL

²⁹ Ibid.

2.4. Il risveglio politico

Nel periodo compreso tra le due guerre si manifestarono i primi segnali di un attivismo politico che si sarebbe sviluppato poi nel secondo dopoguerra, portando all'indipendenza. Per secoli il contatto degli africani con gli europei era stato quello "ottocentesco" del padrone e del servo; il lavoro forzato nelle miniere, nei campi o nei porti, si svolgeva secondo contratti fissati unilateralmente. Il concetto di lavoro all'europea, i nuovi criteri della divisione dei compiti, l'introduzione dei mezzi meccanici di lavorazione ebbero sì un aspetto positivo, ma non sempre "spiegati" a chi li usava per la prima volta, divennero altrettanti mezzi di potere per il bianco e di alienazione per chi non li aveva saputi o potuti produrre prima dell'uomo bianco (T. Filesi, 1966).

L'afflusso, sempre più compatto, di giovani alle città in cerca di lavoro permise, sia pure timidamente all'inizio, il contatto con le prime cellule sindacaliste. Le campagne si spopolavano, mentre in certe colonie l'introduzione della monocoltura provocava danni ingenti per lo stesso equilibrio ecologico, prima ancora che nel settore economico in generale; in altre i coloni europei, occupate le terre migliori, le avevano adattate secondo i tipi di coltura a cui erano stati abituati nelle nazioni di origine. La miseria delle genti africane, gli espropri che lasciavano le tribù senza terra, l'assillo del denaro che mancava per pagare le tasse ed evitare così la galera nelle amministrazioni coloniali, l'attrazione delle città furono tutte cause di un esodo sempre più accentuato dalle campagne (cfr. B. Davidson, 1990)

Ma nei centri urbani c'era solo miseria ed emarginazione per il giovane che, uscito dalla *brousse*, "usciva" dal cerchio comunitario del suo gruppo. L'individuo non ha ragion d'essere nella società africana, ed in città, tipica creazione europea, l'africano si perdeva cadendo in stati mai prima conosciuti di prostrazione e di avvilito. Il giovane così conosceva la disoccupazione o

otteneva dei salari ben miseri; doveva vivere in *slums* o *bidonvilles*, e la polizia lo teneva d'occhio. Nel villaggio la miseria era comune, tutto era diviso con gli altri membri della comunità, ma in città la miseria economica diveniva miseria spirituale, umiliazione, solitudine, squallore (*ibid.*).

Abbandonando la sua "tribù" l'indigeno restava solo, egli cercava allora di fronteggiare la disgregazione delle antiche forze con la sostituzione di nuove forme di collaborazione umana. Dal 1920 al 1930 sorsero le prime cellule sindacali, a cui naturalmente le potenze europee coloniali opposero il loro veto. Sindacalisti furono Kwame Nkrumah, Sekou Touré, Assalé, Mboya, Adoula. Essi vennero arrestati perché giudicati sovversivi agli occhi europei, ma furono esaltati come eroi dai loro conterranei. Iniziarono gli scioperi, i distretti minerari vennero paralizzati e, dalle ferrovie del Sudafrica, la protesta si allargò, raggiunse l'Africa Occidentale Francese, quella Orientale Inglese e ancora la Rhodesia del Nord. Dappertutto si ebbe una cruda reazione. Cominciò così a prendere forma una classe politica africana che avrebbe sviluppato nel secondo dopoguerra un'azione ancora più incisiva sull'opinione pubblica africana, mediante l'istituzione di partiti politici "africani" (cfr. T. Filesi, 1966).

Durante la Seconda Guerra Mondiale, forti contingenti di truppe di colore vennero arruolati nell'esercito francese e come già nel primo conflitto anche questa volta si trovarono a combattere sul fronte tedesco. Molti africani caddero sui fronti europei e altrove, ma poca fu la riconoscenza francese. Una volta terminato il conflitto tutte le forze belliche straniere tornarono in patria. Gli africani, che avevano combattuto e condiviso con i soldati delle altre nazioni pericoli e disagi, speravano, con maggiore illusione questa volta date le frequenti dichiarazioni alle libertà dei popoli fatte da Churchill durante il corso della Guerra, di ottenere le quattro libertà conclamate dagli Alleati: libertà di parola, libertà di culto, libertà dal bisogno, libertà dalla paura.

Tornati alla vita di tutti i giorni, gli africani poterono ancora fregiarsi il petto con le medaglie meritate, ma non ebbero privilegi. Molti erano morti per una libertà che non era la loro, sempre c'era quel colore della pelle, quel nero che impediva loro di farsi ascoltare per se stessi (G. Finazzo, 1978). In Europa si condannava sdegnatamente il razzismo tedesco, si diceva di star lottando per la libertà del mondo. Ma finita la guerra, dopo gli elogi ufficiali, gli ex-combattenti si sono ritrovati, nel ritorno in Africa, ad affrontare delle situazioni non meno umilianti di quelle imposte dai nazisti tedeschi agli ebrei.

I politici africani più intransigenti vennero arrestati ed espulsi e dopo pochi anni ancora una volta l'Africa dava i suoi figli quali combattenti per la Francia per lontane guerre in terre asiatiche (Indocina). Già si erano formate delle élites africane e queste, conscie dell'importanza di una resistenza al colonialismo, indissero una riunione a Bamako nel 1946. Si dette vita così al primo grande partito africano, il *Ressemblement Démocratique Africain* (cfr. J. Ki-Zerbo, 1977).

Houphouët Boigny, abile politico e futuro capo di stato (Costa d'Avorio) si batté contro la tendenza autonomista. A capo della tendenza moderata, seppe imporsi su tutti, soprattutto grazie alla sua valutazione realistica della condizione africana nella sua globalità. Ma dal Congresso di Bamako, una tappa fondamentale per la storia della nuova Africa, nacque la determinazione di fondare un fronte unico di combattimento: l'unità ideale culturale delle genti africane si tramutava ora in unità di volontà unica rivoluzionaria.

Come abbiamo visto, il V Congresso Panafricano (Manchester, 1945) assunse una fisionomia più dinamica rispetto ai quattro precedenti Congressi. Questo in virtù dei leaders del nascente nazionalismo africano che vi parteciparono: non più i portavoce delle élites intellettuali e della borghesia, ma i rappresentanti dei movimenti politici, delle organizzazioni sindacali, dei settori rurali, degli ambienti studenteschi e delle categorie meno privilegiate

delle popolazioni di colore. “Per la prima volta” – scriverà Nkrumah – fu posto l’accento sulla necessità di ben organizzati e saldamente uniti movimenti quale condizione primaria del successo nella lotta di liberazione nazionale”³⁰.

Nella *Dichiarazione ai Popoli Coloniali* l’impostazione e la fermezza di Nkrumah, che ne è stato il redattore, sono più che evidenti: “Noi affermiamo il diritto di tutti i popoli coloniali di essere arbitri del loro destino. Tutte le colonie debbono essere libere dal controllo imperialista straniero, sia politico che economico. Le popolazioni delle colonie debbono avere il diritto di eleggere i propri Governi, senza restrizioni da parte delle potenze straniere. Noi diciamo alle popolazioni delle colonie che debbono combattere per questi fini con tutti i mezzi a loro disposizione. Lo scopo delle potenze imperialiste è lo sfruttamento. Concedendo ai popoli coloniali il diritto di autogovernarsi tale scopo è frustrato. Pertanto, la lotta per il potere politico da parte dei popoli coloniali e assoggettati è il primo passo e il presupposto necessario per la completa emancipazione sociale, economica e politica. Il V Congresso Panafricano invita perciò i lavoratori e gli agricoltori delle colonie a organizzarsi efficientemente. [...] Oggi v’è una sola strada per un’azione efficace: l’organizzazione delle masse. E in quella organizzazione le persone evolute delle colonie debbono convergere. Popoli coloniali e assoggettati del mondo, Unitevi!”³¹.

Quando nell’aprile del 1958 Nkrumah riunirà la prima Conferenza dei Capi di Stato dell’Africa indipendente e quando nel dicembre dello stesso anno realizzerà il primo Congresso Panafricano nella *homeland* africana, Accra sarà riguardata veramente come il polo di attrazione e la massima fonte di speranze per gran parte del continente. Nkrumah appare insieme l’immagine della saggezza e l’antidoto ad ogni e qualsiasi debolezza: egli ha una fede cieca

³⁰ K. Nkrumah, *Africa Must Unite*, Londra, Heinemann, 1963, p. 134

³¹ K. Nkrumah, *Declaration to the Colonial Peoples*, in C. Legum, op.cit., p.149

nell’Africa e ha la sensazione precisa che nessuna forza è in grado ormai di resistere a quest’Africa ridestatasi dal letargo dei secoli (cfr. T. Filesi, 1966). “Allorché – scriveva – io porsi il benvenuto, il 15 aprile 1958, ai rappresentanti convenuti alla Conferenza, sentii che finalmente il Panafricanismo muoveva verso il continente africano, al quale veramente apparteneva. Questa era un’occasione storica. Africani liberi si ritrovavano effettivamente insieme, in Africa, per esaminare e considerare i problemi africani. [...] La personalità africana si stava facendo conoscere. E poiché molti dei discorsi pronunciati alla Conferenza si assomigliavano nel contenuto, fu affermato in qualche ambiente che c’era stata una preventiva intesa. Sono in grado di asserire categoricamente che quanti di noi parlarono avevano preparato i loro discorsi l’uno all’insaputa dell’altro. Se essi mostrarono una identità di pensiero e di fede, ciò fu perché i nostri atteggiamenti nei confronti dell’Africa stavano assumendo una identità di vedute e di propositi”³².

Sékou Touré e Kwame Nkrumah decisero, il 23 novembre del 1958, di unire la Guinea e il Ghana per creare il primo nucleo embrionale e l’elemento generatore della più ampia piattaforma degli Stati Uniti d’Africa. Nonostante un articolo della Costituzione Guineana stipulasse che “la Repubblica della Guinea può concludere con tutti gli Stati africani degli accordi di associazione o di comunità comprendenti l’abbandono parziale o totale della sovranità in vista della realizzazione dell’unità africana”, pochi dei costituenti avevano veramente creduto alla messa in pratica di tale proposizione. Questo spiega le reazioni sconcertate che si susseguirono alla cerimonia tenuta ad Accra che diede luogo alla pubblicazione del comunicato che affermava: “Noi ci ispiriamo all’esempio delle tredici colonie americane che finirono per dar luogo agli Stati Uniti d’America; noi ci ispiriamo inoltre alla tendenza in atto

³² K. Nkrumah, *Africa Must Unite*, op. cit., p.136

presso i popoli dell'Europa, dell'Asia, del Medio-Oriente a organizzarsi in modo razionale” (cit. in P. Decraene, 1959, p.64).

Nkrumah e Touré, ai quali nel dicembre del 1960 si sarebbe unito – in seguito alla dissoluzione della federazione del Mali – il Presidente della nuova repubblica del Mali, Modibo Keita, si troveranno ad assumere una linea politica apertamente critica nei confronti dell'Occidente.

Nel 1958, Nkrumah dichiarava che “il comunismo è una realtà; volerlo ignorare non significherebbe cancellare tale realtà, e volerlo distruggere sarebbe un'utopia. Come certi ordigni pericolosi esso può tuttavia essere utilizzato anche positivamente; l'essenziale è non restarne intossicati” (cit. in T. Filesi, 1966, p.42). Ad un dato momento, però, l'ago della sua bussola si sposterà verso Est. Egli sarà oggetto di particolari lusinghe e di espansive manifestazioni di solidarietà durante il suo soggiorno a Mosca e a Pechino. I risultati non avrebbero tardato a mostrarsi. L'influenza britannica aveva ceduto ormai il passo a quella russa: l'ambasciatore del governo di Mosca ebbe da quel momento in poi la precedenza sul rappresentante di Sua Maestà a Flagstaff House.

Quando il 6 marzo 1957 la colonia della Costa d'Oro era diventata lo stato indipendente del Ghana, l'economia e le risorse finanziarie del Paese assicuravano al nascente governo africano solide e promettenti basi di lavoro. Ma nel dicembre del 1965, sotto il profilo economico, il futuro del Ghana si presentava ormai soverchiato da insostenibili ipoteche. Il socialismo “coscienzista” di Nkrumah aveva perduto la prova sul piano interno, e soprattutto aveva subito una vera spaccatura sul piano panafricano. L'unità dell'Africa che si era realizzata, almeno sul piano formale, nell'Assise dei Capi di Stato e di Governo dell'Africa del maggio 1963, non si identificava con l'unità fervorosamente patrocinata da Nkrumah. La Carta dell'Organizzazione dell'Unità Africana, formulata in questa occasione e sottoscritta da 30 Paesi,

costituiva un punto di incontro su un minimo denominatore comune e un motivo di intesa su taluni principi, tuttavia molto flessibili. Sulla stessa linea antioccidentale di Nkrumah e Touré si erano ritrovati la Repubblica Araba Unita di Nasser, il cui conflitto con le due grandi potenze coloniali occidentali era stato ben più aspro e drammatico, il Fronte di Liberazione Nazionale algerino, in lotta cruenta con la Francia per l'indipendenza del paese, e, per le sue mire territoriali sulla Mauritania non condivise dall'opinione pubblica africana, il regno del Marocco (cfr. Filesi, 1966).

L'allontanarsi di questo gruppo dall'Occidente comportava un quasi automatico avvicinamento all'Est comunista e ai Paesi cosiddetti non allineati. Da ciò nasceva, nel 1961 il Gruppo di Casablanca, l'Africa da molti contraddistinta con l'etichetta di "rivoluzionaria" o "radicale". Il che stava a significare, in un certo senso, il fallimento dell'unità africana e l'eclissarsi dell'astro luminoso di Nkrumah. Dov'era, infatti, il resto dell'Africa? Il Senegal, il Madagascar, la Costa d'Avorio, e ancora la Liberia, l'Etiopia, la Somalia, e tutta l'Africa che non era più l'Africa che Nkrumah aveva sognato di collocare e di ordinare nel suo grande quadro panafricano, si era attestata ora su posizioni più elastiche e prudenti. Quest'Africa, una volta indipendente, aveva respinto ogni suggestione di intransigente anticolonialismo. Era l'Africa "moderata" di fronte all'Africa "rivoluzionaria" di Casablanca (*ibid.*).

Secondo un'analisi di Philippe Decraene, gli ostacoli alla realizzazione del progetto panafricano di Nkrumah furono molteplici e di varia natura. In primo luogo, andrebbe considerato, secondo l'autore, il nazionalismo in seno ad ogni singolo paese africano di nuova indipendenza. Se si fa eccezione della Liberia, dell'Unione Sudafricana, e dell'Etiopia, gli stati africani indipendenti agli inizi degli anni Sessanta erano di formazione molto recente. Erano quindi gelosi della loro sovranità e non avevano intenzione di delegarne la minima parte ad alcuno. Interrogato sulla mancata partecipazione del suo paese al

progetto dell'unificazione africana concepito dal leader ghanese, Abubakar Tafewa Balewa, Primo Ministro federale della Nigeria, rispose nel dicembre del 1960: "Noi siamo grandi, loro sono piccoli. La nostra presenza indurrebbe in loro un senso di inferiorità..." (cit. in P. Decraene, 1964, p.90). I giovani Stati africani intendevano più estendersi che fondersi. Ne erano la dimostrazione le soventi manifestazioni di nazionalismo che spesso prendevano forme estremamente violente.

In più, grande influenza ebbero i particolarismi tribali. Nessuno Stato africano aveva una reale omogeneità etnica, i particolarismi tribali si manifestavano con una forza più o meno estesa, su tutto il continente nero. Questo si traduceva in lotte intestine per il potere. Inoltre, i leader tradizionali, culturali e religiosi, nonostante le nuove istituzioni risultanti dal suffragio universale, conservavano, all'interno di certi territori, un'influenza preponderante, contribuendo al processo di balcanizzazione dell'Africa. La competizione per la leadership, fortemente impregnata di questioni di carattere personale, giocò anch'essa a sfavore di un'unità armoniosa tra i nuovi Stati africani. Decraene porta l'esempio della rivalità intercorrente tra Senghor e Keita per quanto riguarda l'Africa occidentale francofona, e tra Nkrumah e Azikiwé per quella anglofona. Fra gli altri ostacoli troviamo poi quello linguistico, la pressione a opera delle minoranze bianche esautorate del loro antico potere, le insormontabili differenze tra Stati ricchi e Stati poveri e la conseguente concorrenza economica tra di essi (cfr. P. Decraene, 1964).

All'interno della stessa formulazione dell'idea di un'unità panafricana, risulta difficile isolare gli elementi prettamente "afrocentrici" del progetto, data la notevole influenza che le idee socialiste (di origine europea) ebbero sui costituenti. Non si può certo prescindere dagli elementi politici nel ricostruire in modo esauriente il pensiero e le opere dei promotori degli Stati Uniti d'Africa, ma ciò che in questo lavoro interessa prendere in esame è piuttosto il

carattere intercontinentale e diasporico che caratterizzò il “risveglio” delle popolazioni di colore. Gli elementi più avanzati del movimento del Black Power, di cui parleremo estesamente nei prossimi capitoli, si resero conto delle implicazioni internazionali nella lotta per la liberazione nera. Diventava sempre più chiaro che la lotta non poteva essere ristretta nei confini della vita nazionale. La lotta degli afroamericani era collegata in modo inestricabile alle lotte mondiali dei popoli oppressi contro sistemi politici ed economici decadenti. Da Malcolm X a Martin Luther King, dagli esponenti del Black Power più intransigenti a qualcuno dei sostenitori dell’integrazione, gran parte di coloro che si facevano portavoce della protesta per l’emancipazione dei neri d’America identificava il Potere Bianco euro-americano come un nemico comune a tutti i popoli che si trovavano in condizioni di povertà (cfr. B. Cartosio, 1955).

I viaggi verso i paesi che in quel momento si trovavano a lottare contro l’imperialismo statunitense, come Cuba e il Vietnam, divennero prassi frequente tra gli attivisti del Black Power. Ancor più frequenti furono i viaggi verso l’Africa, che da sempre aveva rappresentato per gli “africani della diaspora” l’origine della propria identità, una sorta di “Terra Madre”, come venne definita qualche decennio prima da W.E.B. Du Bois (cfr. Du Bois, 1997).

I tentativi di collocare la lotta su un piano internazionale trovavano le loro radici negli scritti di pensatori del diciannovesimo secolo come Martin R. Delany, e del ventesimo come Garvey, Du Bois e Malcolm X, che esaminarono più a fondo le relazioni tra la lotta degli afroamericani e la situazione internazionale. Durante gli anni Venti, Garvey usò lo slogan di Delany “l’Africa agli africani” come parole d’ordine per la *United Negro Improvement Association*. Du Bois scrisse in *The Souls of the Black Folk*: “il problema del ventesimo secolo è il problema della barriera di colore, delle relazioni tra le

razze scure e le razze chiare di uomini in Asia e in Africa, nelle Americhe e nelle isole dei mari”³³. Malcolm X, riferendosi sia a Garvey che a Du Bois, spinse costantemente il movimento ad internazionalizzarsi.

Le tendenze internazionaliste di gruppi di protesta come lo SNCC e il CORE fanno quindi parte di quel processo storico che iniziò con Garvey e la NAACP. Fu Garvey uno dei primi a formulare una minaccia concreta agli interessi coloniali europei in Africa. E fu la NAACP, sotto la direzione di Du Bois, che stabilì un panafricanismo vitale, che influenzò durevolmente i capi nazionalisti come Kwame Nkrumah e Jomo Kenyatta. Alla fine degli anni Cinquanta, la NAACP dichiarava di appoggiare guerre di liberazione nazionale: “Noi stendiamo le mani di là dai mari al nuovo Stato indipendente dell’India. Acclamiamo gli indonesiani nella loro lotta per la libertà. Siamo tutt’uno con gli africani nel loro sforzo di liberarsi dal giogo del colonialismo. Offriamo loro ogni assistenza entro le nostre possibilità. Il problema della razza è più importante di quei pochi uomini schiavi dei loro pregiudizi che influenzano il Congresso degli Stati Uniti. E’ più grande di alcuni stati del profondo Sud. E’ un problema che ha assunto proporzioni mondiali e il negro americano è pronto a occupare il proprio posto in questa lotta ormai estesa a tutto il mondo”³⁴.

Mentre l’obiettivo più importante del NAACP negli anni Sessanta, era diretto ad assimilare i neri nelle strutture socio-economiche statunitensi, i militanti del Potere Nero promuovevano un separatismo dalla società bianca americana che giudicavano razzista a livello istituzionale.

³³ W.E.B. Du Bois, *The Souls of the Black Folk*, New York, Barnes and Noble Classics, 2003, (I ed. 1903), p.9.

³⁴ Dichiarazione redatta da Roy Wilkins per il Quarantesimo Congresso Annuale della NAACP del 12 luglio 1949. In Floyd B. Barbour, a cura di, *Il black Power in Azione*, Milano, Sugar Editore, 1969, p.184.

CAPITOLO 3

NERI D'AMERICA

La Seconda Guerra Mondiale segnò un punto di svolta nella presa di coscienza del potenziale politico delle popolazioni oppresse che sotto la bandiera dei propri oppressori vi avevano partecipato. Nelle prossime pagine, ci occuperemo del risveglio culturale e politico di coloro che si possono definire gli “africani della diaspora”. Analizzeremo ora il fermento politico e culturale della popolazione di colore in atto negli Stati Uniti nell'immediato dopoguerra.

Se in precedenza i neri si erano preoccupati principalmente di non provocare i bianchi perché ne conoscevano e temevano le conseguenze, dopo l'entrata dell'America nella Seconda Guerra Mondiale essi persero progressivamente la loro paura dell'uomo bianco e trovarono una via d'uscita alla rabbia accumulata ormai da tempi immemorabili. La Guerra, combattuta in nome delle “quattro libertà”, in realtà si svolse conservando la segregazione anche all'interno degli apparati militari. Migliaia di ribellioni spontanee ed individuali avvennero in seno all'esercito senza che nessuno sapesse mai nulla, eccetto forse gli esperti di statistica del ministero della Guerra, che rimasero sorpresi nel notare il numero eccezionalmente elevato di caduti tra gli ufficiali bianchi che avevano il compito di condurre i soldati neri in battaglia. Ma ciò

che è importante, a parte gli atti di sfida, è che la guerra mutò completamente il rapporto tra bianchi e neri.

Nel 1945 un milione di neri portava la divisa militare. Era ormai poco probabile che uomini che erano stati decorati per “coraggio e ingegnosità eccezionali” conservassero la stessa paura per l’autorità bianca che avevano avuto i loro padri. Ciò che i neri scoprirono durante la guerra fu la loro forza di intimidazione, non con la violenza, ma con la loro sola presenza. Così i neri, sia i civili che i militari, persero la loro paura di parlare e di agire (cfr. C. Silberman, 1965).

Gli anni Cinquanta furono caratterizzati dall’azione non-violenta di movimenti di ispirazione cristiana, che premevano per accedere a un benessere negato a causa di un razzismo ancora fortemente radicato nella società. Il mancato riconoscimento dei diritti più elementari, nonostante lunghi anni di lotte pacifiche, tenutesi nelle piazze e all’interno dei tribunali, determinò la radicalizzazione di alcuni movimenti di protesta, che gradualmente si arroccarono verso posizioni separatiste. Uno di questi fu il movimento del Black Power, capeggiato da un giovane studente nero, Stokely Carmichael. Dopo aver frequentato per un breve periodo gli ambienti filo-comunisti della Howard University, Carmichael capì di voler portare avanti la lotta per l’emancipazione della gente di colore seguendo un’ideologia, e soprattutto una retorica, che prescindesse da dottrine politiche di stampo europeo. La questione del colore e dell’oppressione razziale andava affrontata seguendo le orme dei grandi intellettuali e leaders carismatici di pelle nera che lo avevano preceduto. Sarà questo però argomento del prossimo capitolo.

In questo, cercheremo di delineare invece un breve quadro storico e sociale delle condizioni di vita della popolazione afro-americana. Ci soffermeremo inoltre sull’azione di gruppi di protesta che proclamavano la non-violenza e cercavano l’integrazione. Ciò al fine di sottolineare la

persistente presenza dell'aporia integrazione/separatismo che Du Bois definì con l'espressione di "doppia coscienza".

3.1. I neri nelle città del Secondo Dopoguerra statunitense

La mobilitazione prebellica, in atto alla fine degli anni Trenta, aveva tirato fuori gli Stati Uniti dalla Grande Depressione. La guerra, poi, fino alla fine del '41, era stata occasione per un'ulteriore espansione economica. Infine, il 7 dicembre di quell'anno, era venuta l'aggressione giapponese di Pearl Harbor e quindi l'entrata in guerra degli Stati Uniti. Quell'espansione produttiva, insieme con il decentramento industriale e con la chiamata sotto le armi di milioni di giovani, in prevalenza maschi bianchi, aveva creato una domanda pressante e diffusa di manodopera. Alcuni milioni di migranti, bianchi e neri, uomini e donne, si riversarono nelle città, verso le industrie, dalle campagne e dalle aree depresse. L'assunzione dei bianchi avvenne senza traumi, se non per chi entrava per la prima volta in una fabbrica dopo una vita passata nei campi. Non fu così per la gente nera. Le aziende e una parte consistente dei movimenti sindacali non volevano operai neri. Mentre la disoccupazione bianca diminuiva vistosamente, aumentava quella nera (cfr. W. Logan, 1962).

Nella loro corsa verso l'occupazione industriale, i neri confluirono nella torrenziale corrente di poveri che si rovesciò nelle città statunitensi. Le città non avevano alloggi per questi milioni di nuovi arrivati. La depressione economica aveva bloccato l'edilizia residenziale per quasi un decennio e, ora, la guerra convogliava in altre direzioni gli investimenti sia pubblici, sia privati. Nelle città maggiori, gran parte della nuova popolazione veniva assorbita dai vecchi quartieri e dagli esistenti ghetti etnici o razziali.

Il problema delle abitazioni si accompagnava a una crescente tensione sociale tra i residenti e i nuovi arrivati. La massiccia migrazione di neri verso i centri urbani durante la Seconda Guerra Mondiale, fornì la scintilla per nuove tensioni, soprattutto perché essi appartenevano a una minoranza etnica disprezzata dall'esistente maggioranza e vista da essa come una minaccia (cfr. J. Teaford, 1986).

Comunque sia, anche i neri, come tutti i precedenti gruppi di emigranti, si stabilirono nel tradizionale "porto d'arrivo", ossia il quartiere più vecchio e meno desiderabile della città, generalmente dentro o intorno al centro industriale. E' là che di solito si trovavano le case ad affitto più basso, ed era anche l'unico posto dove i nuovi arrivati potevano abitare, dato che il pregiudizio nei loro confronti e la paga li tenevano lontani da quartieri più decenti. Inoltre, come nel caso di tutti gli emigranti europei, i nuovi residenti neri figuravano in modo sproporzionato sui registri della polizia, della cassa mutua, dei disoccupati, degli alloggi trascurati, dei morfinomani, ecc. (*ibid.*).

In ogni città, sia i cittadini bianchi che le autorità municipali erano preoccupati per il deterioramento fisico dei quartieri abitati dai neri, per il continuo aumento della criminalità e della delinquenza minorile nei "ghetti", per il peso dell'assistenza sociale, per lo sforzo economico di costruire scuole ad un ritmo tale da permettere di tenere il passo con l'aumento rapidissimo delle iscrizioni. D'altro canto, in ogni città, i residenti di colore provavano un profondo risentimento per il prezzo elevato che dovevano pagare per abitazioni malandate e vergognosamente trascurate in quartieri segregati; per la discriminazione praticata da industrie e da sindacati, che li escludeva da lavori specializzati e dagli impieghi; per l'affollamento eccessivo e per la mancanza di serietà delle scuole frequentate dai loro figli; per le mortificazioni, le offese e le umiliazioni – grandi e piccole, vere e immaginarie – che costituivano la loro vita di ogni giorno; e per l'indifferenza generale della loro condizione. Nel

Secondo Dopoguerra non vi era, insomma, una grande città che non avesse un grave e potenzialmente esplosivo “problema negro” (C. Silberman, 1965).

Il luogo di provenienza degli emigranti di colore erano le zone rurali degli Stati del Sud. Nel Sud, la meccanizzazione dell’agricoltura aveva “cacciato” dai campi milioni di bianchi e di neri, anche nei periodi in cui le possibilità di lavoro nelle città erano scarse. L’emigrazione afro-americana verso le città ebbe realmente inizio intorno alla fine del 19° secolo, quando il modo di trattare i neri “alla Jim Crow”³⁵ incominciò a diffondersi nel Sud e i bianchi presero provvedimenti energici e brutali per ricacciare i neri al posto che occupavano prima della Ricostruzione. Contrariamente alla convinzione generale che l’atteggiamento della gente del sud latifondista e schiavista fosse intrasformabile, i primi venticinque anni successivi alla Guerra Civile (1861-65) videro un considerevole rilassamento delle barriere di razza, sebbene il razzismo fosse naturalmente ancora diffuso in tutto il suo orrore. A partire dal 1890 circa, le forze che avevano tenuto sotto controllo il razzismo e il fanatismo meridionale si indebolirono e si screditarono rapidamente. Nel Nord, il desiderio di riconciliare le varie tendenze di partito indusse i liberali ad abbandonare il loro interesse per i neri, che erano appunto il simbolo di tale conflitto.³⁶

Nel Sud, il primo e fondamentale passo fu l’annullamento totale dei diritti civili ed elettorali della popolazione afro-americana, annullamento che

³⁵ Jim Crow era un personaggio caricaturiale creato da Daddy Rice negli anni Trenta del 19° secolo. Dalla seconda metà del 19° secolo, il personaggio di Jim Crow diventa, nella cultura popolare statunitense, l’immagine stereotipata dell’inferiorità razziale dei neri.

³⁶ Ci si riferisce a uno dei provvedimenti presi da Abraham Lincoln contro gli Stati secessionisti durante la guerra civile, che aboliva la schiavitù solo negli Stati che si opponevano al Governo Federale, colpendo una delle maggiori risorse economiche degli Stati del Sud. Cfr. “Proclama sull’Emancipazione”, in R. W. Logan, op.cit., 1962, Documento 1-A.

servì come garanzia che nessuna corrente bianca avrebbe mai perseguito il potere accumulando voti neri contro un altro gruppo di bianchi. Questa abrogazione dei diritti civili fu preceduta e accompagnata da un'intensa campagna di odio razziale. Il risultato fu una selvaggia esplosione di violenza razzista, mentre la rigida segregazione divenne rapidamente la regola. E' in questo periodo che iniziò la prima grande migrazione di cittadini di colore dalle campagne del Sud verso i centri urbani del Nord. Nell'ultimo decennio del 19° secolo, il numero di neri che avevano abbandonato la vecchia confederazione meridionale salì a più di duecentomila, contro i sessantamila degli anni dal 1880 al 1890; e durante il primo decennio del ventesimo secolo si ebbe un ulteriore aumento. Poi, la partecipazione degli Stati Uniti alla Prima Guerra Mondiale favorì una nuova ondata migratoria di contadini verso le città, per la stessa necessità di manodopera che, come abbiamo visto, si sarebbe verificata anche durante il secondo conflitto (C. Silberman, 1965).

Le leggi segregazioniste ponevano i cittadini di colore in uno status che era il più disagiato dell'intera società, e gli Stati del Nord rappresentavano per la popolazione nera una sorta di "Terra Promessa". Ma nonostante le grandi ondate migratorie che si succedettero tra la fine del periodo della Ricostruzione e la fine della Seconda Guerra Mondiale, negli anni Cinquanta del 20° secolo la maggior parte della popolazione afro-americana risiedeva nei 13 Stati del Sud degli Stati Uniti in cui le leggi segregazioniste erano ancora vigenti.³⁷ Qui, le discriminazioni razziali venivano praticate in vari settori, quali quello del lavoro, delle forze armate, dei matrimoni. La segregazione, inoltre, scindeva in due tutto il settore dei servizi (trasporti, ristoranti, scuole, ospedali ecc.). Lo

³⁷ Alabama, Arkansas, Florida, Georgia, Louisiana, Maryland, Mississippi, Carolina del nord, Carolina del sud, Oklahoma, Tennessee, Texas, Virginia. Cfr. i dati in: Dando Dandi, "I negri negli stati del Sud", in *Il Colore della Pelle*, Torino, Centro Studi Sociali Torino, 1964

stesso diritto al voto e all'esercizio dei diritti civili e politici degli afroamericani era ancora fortemente contrastato dai governi e dalle amministrazioni locali³⁸.

La pratica politica che consisteva nella restrizione dei diritti civili su base razziale, venne istituita per legge nei vari Stati del Sud grazie all'adozione del principio della separazione in condizioni di eguaglianza, che ammetteva la segregazione razziale in vari settori della vita civile, politica e pubblica, purché fosse garantita la pari qualità delle istituzioni e dei servizi. Il principio del "separate but equal" venne formulato per la prima volta in un regolamento della Louisiana, approvato nel 1890, e successivamente riconosciuto non in contrasto col XIV Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti dalla Corte Suprema nel 1896, nella causa "Plessy contro Ferguson"³⁹.

La pratica della segregazione su base razziale si consolidò nei decenni a seguire, accompagnata sì da episodi di violenza e da tentativi isolati di minare lo status quo a livello istituzionale, ma senza una vera e propria azione di protesta di massa da parte della comunità afro-americana.

Alcuni dei più importanti passi verso l'integrazione vennero finalmente compiuti negli anni Cinquanta all'interno dei Tribunali. Sempre più di frequente, minori di "razza" nera, attraverso i loro rappresentanti legali, si rivolsero alle Corti Distrettuali per essere ammessi nelle scuole pubbliche delle rispettive comunità, su una base non segregata. Le Corti Distrettuali, tuttavia, respingevano le ragioni dei ricorrenti in base al principio "separati ma eguali". Ma in alcuni casi, il ricorso alla Corte Suprema segnò un punto di svolta favorevole alla causa dell'integrazione. La decisione emanata dalla Corte

³⁸ Cfr. AA. VV., "Giorni di Storia", n. 21, 2004

³⁹ "Plessy contro Ferguson", in Rayford W. Logan, *op. cit.*, 1962, Documento 9-A, p.169

Suprema il 17 maggio 1954 nel caso “Brown contro il Consiglio dell’Istruzione di Topeka, Kansas” ne rappresenta una prova⁴⁰.

Alla base di tale sentenza, emessa all’unanimità dai nove membri della Corte, era il riconoscimento che le strutture educative separate fossero di per sé diseguali. Era la prima volta che un aspetto così importante del segregazionismo razziale, legge assoluta nel Sud, veniva dichiarato illegale. In particolare, la norma cancellava il principio del “separati ma uguali”, che era stata fissata nel 1896 nella sentenza storica “Plessy contro Ferguson”, e che era stata impiegata per sconfiggere Brown ai livelli giudiziari inferiori. Grazie all’appoggio e alla consulenza legale del NAACP, e nonostante le ripetute sconfitte, Brown aveva sempre fatto appello alle istanze superiori, fino a portare la sua causa davanti alla Corte Suprema. Nonostante ciò, molti degli Stati del Sud perseverano nella pratica della segregazione razziale. Sembrava che il sistema avesse comunque il sopravvento.

3.2. Martin Luther King e la lotta nonviolenta

Un altro settore su cui la Corte Suprema intervenne fu quello relativo ai trasporti. Grazie all’attivismo di un sempre crescente numero di dimostranti, la segregazione dei mezzi pubblici iniziò ad essere giudicata anti-costituzionale. Il primo evento significativo a tale riguardo ebbe luogo il 1 dicembre 1955, su un autobus extra-urbano. Accadde che la signora Rosa Parks di Montgomery, Alabama, si rifiutò di cedere il posto da lei occupato ad un uomo bianco. Rosa

⁴⁰ “Brown contro Consiglio dell’Istruzione”, in Rayford W. Logan, *op. cit.*, 1962, Documento 22-A, p.221

Parks venne arrestata e accusata di aver violato una delle ordinanze sulla segregazione della città.

In risposta a tale evento, un allora sconosciuto Martin Luther King organizzò un boicottaggio pacifico delle autolinee di Montgomery, per protestare contro la segregazione razziale. La comunità di colore di Montgomery non avrebbe più preso gli autobus per spostarsi verso i posti di lavoro. La protesta si protrasse per ben 381 giorni. M.L.King venne arrestato in quell'occasione insieme ad altre 90 persone di colore con l'accusa di aver intralciato un servizio pubblico. King ricorse in appello e vinse. Il 4 giugno 1956, una Corte Distrettuale degli Stati Uniti d'America emanò la sentenza che la segregazione razziale sugli autobus di linea urbana era anticostituzionale⁴¹.

La resistenza pacifica del reverendo King e della comunità di Montgomery non solo aveva causato l'emanazione di quella sentenza, ma aveva anche dimostrato che il boicottaggio era un valido ed efficace strumento di lotta. Per coordinare l'azione, fu costituita la Montgomery Improvement Association (MIA), capeggiata dallo stesso Martin Luther King jr., allora reverendo nella città di Montgomery. Principale esponente della dottrina della non-violenza, King arriva di colpo alla ribalta della fama internazionale come capo della Montgomery Improvement Association. Cosciente della sua influenza sulla collettività, capì che se si voleva non sciupare quanto fatto fino a quel momento e non limitare la sua voce a una sola località, era necessario creare un organismo che abbracciasse tutto il Sud.

Fu così che, nel 1957, venne fondata la Southern Christian Leadership Conference (SCLC). Le basi della nuova organizzazione erano costituite da associazioni locali, quali ad esempio la *Alabama Christian Movement for Human Rights* e da gruppi che avevano condotto il boicottaggio degli autobus

⁴¹ Cfr. "Giorni di Storia", op. cit.

in città come Baton Rouge, in Louisiana, e Tallahassee, in Florida (cfr. J. Grant, 1968).

L'azione della SCLC e le sue vittorie nella lotta per l'abolizione della segregazione razziale portarono grande popolarità e visibilità alla condizione degli afro-americani. Grazie al carisma del leader del movimento, centinaia di migliaia di "confratelli" si mobilitarono nella protesta, mentre il suo modello di lotta non violento riuscì a conquistare l'appoggio di personaggi di rilievo a livello istituzionale.

Ispirato all'esempio del *satyagraha* di Ghandi⁴², il reverendo King proponeva di opporsi ai propri "fratelli bianchi" non con l'intimidazione, ma con i principi più profondi della propria fede cristiana (J. Grant, op. cit., p.232). Un'altra caratteristica della lotta non-violenta è che si propone non di sconfiggere o umiliare l'avversario, ma di conquistarne l'amicizia e la comprensione. "L'attacco è diretto contro le forze del male più che contro coloro che fanno il male. [...] Un [altro] punto che caratterizza la resistenza non-violenta è la determinazione ad accettare la sofferenza senza ritorsioni, a subire i colpi dell'avversario senza restituirli. [...] Essa evita non soltanto la violenza fisica esteriore ma anche la violenza interiore dello spirito [...] Al cuore della non-violenza c'è il principio dell'amore".⁴³

La dottrina della non-violenza ebbe numerosissimi sostenitori. Tutti i più importanti movimenti per i diritti civili sorti tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta vi si ispiravano. Le manifestazioni di protesta pacifiche andarono sempre aumentando, ottenendo successi relativamente importanti. Ma

⁴² Il *Satyagraha*, inaugurato da Ghandi nel 1919 in India, è il principio della "resistenza attiva non-violenta" o della "non-cooperazione", e ha un fondamento religioso oltretutto sociale e politico. Cfr. Vittorio Lanternari, *Movimenti Religiosi di Libertà e Salvezza*, Roma. Editori Riuniti, 2003

⁴³ Martin Luther King, in J. Grant, op. cit., p.233

l'applicazione pratica ed etica della non-violenza, che dette l'impulso alle dimostrazioni dirette, nel corso degli anni Cinquanta e Sessanta, ebbe sempre il contrappunto della violenza. In tutte le dimostrazioni di massa del 1963, quando le marce e gli arresti raggiunsero il culmine, se i dimostranti furono non-violenti non si può dire altrettanto della polizia. La violenza che i neri si trovavano a dover affrontare dipese talvolta, indirettamente, dall'inattività delle autorità. Il 20 maggio del 1961, una folla di uomini e donne aggredì, senza che la polizia intervenisse, un gruppo di giornalisti e di diciannove studenti, neri e bianchi, scesi al terminal dei pullman Greyhound, a Montgomery (Alabama). Si trattava di un autobus di *Freedom Riders*.⁴⁴ L'azione dei *Freedom Riders* consisteva nel viaggiare in autobus interrazziali attraverso gli Stati del Sud, con l'intento di verificare la de-segregazione del servizio interstatale. A Greyhound, pur essendo stata avvertita dell'arrivo dell'autobus de-segregato già al terminal di Birmingham, la polizia non si fece vedere e la folla bianca ebbe tutto il tempo di sfogare il suo furore (J. Grant, *op. cit.*, 1968).

Già nella prima metà degli anni Sessanta, la dottrina della non-violenza inizia a perdere proseliti. All'interno di gruppi di protesta di orientamento pacifista, alcune voci dissidenti abbracciano sempre più il principio dell'autodifesa. Esasperati dai continui attacchi violenti in occasione di manifestazioni di protesta pacifiche, un certo numero di attivisti arriva alla conclusione che sia giunto il momento di agire.

In *Negroes with Guns*, Robert F. Williams sostiene che l'uso delle armi per legittima difesa sia l'unico modo per combattere l'ingiusto criterio di applicazione della legge nel Sud. Williams scrive da Cuba, dove si rifugia dal

⁴⁴ Il primo *Freedom Ride* fu organizzato da James Farmer, direttore nazionale del Congress of Racial Equality (CORE), nel 1960, in occasione del processo *Boynton contro lo Stato della Virginia*.

1962 dopo l'accusa formale del rapimento di una coppia di bianchi durante i disordini razziali scoppiati nel 1961 a Monroe, nella Carolina del Nord. "E' sempre stato un diritto comunemente riconosciuto in America, e lo dimostra la storia del nostro West, che dove la legge non può, o non vuole, instaurare l'ordine, i cittadini possono, e devono, agire per difendersi dalla violenza criminale."⁴⁵ Credo che questo diritto valga per gli americani di colore come per i bianchi." (R. F. Williams, 1962, VII cap.)

Una conseguenza delle ripetute violenze subite da parte della popolazione afro-americana, fu quella del sorgere di organizzazioni che adottavano come principio di base quello dell'autodifesa armata nei confronti delle aggressioni razziste e delle brutalità perpetrate dalla polizia. E' il caso del *Black Panthers Party*, formatosi nell'ottobre del 1966 a Oakland, in California, a opera di Bobby Seale e Huey Newton. Le Pantere riuscirono da subito a catturare l'interesse dei media grazie a due strategie combinate. Da un lato, essi usavano una retorica di tipo militare, che attirava sia l'attenzione delle masse nere, sia la preoccupazione della classe media bianca; dall'altro, condannavano apertamente l'uso ingiustificato delle armi da parte della polizia, riuscendo talvolta a documentare, con immagini e filmati, il comportamento arbitrariamente violento delle forze dell'ordine di Oakland nei confronti della comunità afro-americana.

La formulazione del programma dei Black Panthers derivava dall'ideologia nazionalista alla base dell'organizzazione, secondo cui la comunità Afro-Americana sarebbe stata una colonia all'interno di un Paese di

⁴⁵ L'autore si riferisce al II Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti d'America, che afferma: "Essendo necessaria, per la sicurezza di uno Stato libero, una milizia ben organizzata, non sarà violato il diritto del popolo di tenere e portare armi."

bianchi. Le Pantere Nere avrebbero assunto il compito di liberare tale colonia creando delle istituzioni indipendenti⁴⁶.

Il *Black Panthers Party* nasce e si sviluppa in un contesto di tipo urbano. E' nei ghetti e nelle periferie metropolitane che il Partito trova consenso e riempie le sue fila, attirando la partecipazione di uomini stremati dalla povertà e dai soprusi. E' un movimento che preferisce l'azione diretta alle parole, cercando redenzione attraverso il contrattacco armato nei fatti e fanoniane teorie di liberazione nell'animo. L'organizzazione si espande velocemente su tutto il territorio nazionale, mantenendo un rapporto spesso ambiguo con le altre associazioni che nello stesso periodo lottano per la stessa causa.

La mancata protezione da parte della polizia nelle zone rurali del Sud, portò alcuni componenti dei movimenti per i diritti civili a prendere attivamente le difese della propria gente. In molti centri degli Stati del Sud, vennero organizzate delle "guardie di protezione". L'attività di questa sorta di polizia indipendente, consisteva nel sorvegliare le case e i quartieri della popolazione di colore, continuamente bersagliati dalle incursioni cruente del Ku Kux Klan e dei "cavalieri della notte"⁴⁷.

L'organizzazione dei *Deacons for Defence and Justice* fu un'organizzazione che si impegnava a difendere la giustizia negata alla gente di colore, usando come primo e possiamo dire unico mezzo quello della lotta armata. Tuttavia, il possesso delle armi aveva, secondo lo Statuto dell'organizzazione, uno scopo esclusivamente difensivo ed intimidatorio verso i razzisti bianchi. I *Deacons* non negarono mai l'efficacia della lotta non-violenta dei movimenti per i diritti civili. Questa veniva anzi considerata

⁴⁶ Cfr. "Guardian", 24 Agosto 1968, p. 6

⁴⁷ Erano così chiamati, nel Sud degli Stati Uniti, gli uomini mascherati che partecipavano alle spedizioni punitive notturne.

l'unico metodo giusto per ottenere risultati politici ed economici, ma dietro la non-violenza si riteneva necessario che ci fossero organizzazioni come la loro, che proteggessero i diritti dei movimenti non-violenti e l'incolumità fisica della popolazione. Le autorità locali cercarono ovviamente in varie occasioni di bloccare l'azione del movimento, ma con scarsi risultati⁴⁸.

In questo clima sempre più turbolento, le manifestazioni di protesta si moltiplicarono, e con esse le esplosioni di violenza e gli arresti. Ciò portò al progressivo cambiamento, all'interno degli stessi movimenti, di prospettive e di strategie di lotta. In certi casi alcune correnti di movimenti tendenzialmente pacifici e integrazionisti si scissero dall'organizzazione originaria per formarne altre di stampo più radicale; in altri, alcune organizzazioni nate come "non-violente" cambiarono progressivamente il loro orientamento verso dottrine più combattive. Gli avvenimenti politici e sociali, nel corso degli anni Sessanta, determinarono un punto di svolta nell'ideologia sottostante l'azione di alcuni dei più importanti movimenti per i diritti della popolazione di colore Statunitense.

3.3. Separatismo e Integrazione

Pur nella consapevolezza dell'eterogeneità e della complessità dei contesti storici e sociali in cui i diversi movimenti di protesta emersero, possiamo tuttavia tentare di delineare un quadro generale riguardo agli obiettivi e all'ideologia relativi ai vari gruppi di protesta attivi nel corso degli anni Sessanta. Prenderemo quindi in considerazione alcune delle associazioni di maggior rilievo, in quanto a dimensioni e impatto sulle masse, riassumendone

⁴⁸ Cfr. Intervista con Charles R. Sims, fatta da William A. Price per il settimanale "National Guardian" il 20 Agosto 1965 a Bogalusa, Louisiana. In James Grant, *op. cit.*, 1968

brevemente i principi concettuali a cui si ispirano, nonché le attività in seno alla lotta per l'emancipazione delle minoranze di colore⁴⁹.

Nell'ambito dei movimenti di ispirazione integrazionista, abbiamo visto come la *Southern Christian Leadership Conference* e il suo leader Martin Luther King ebbero un ruolo di primo piano nella lotta contro la segregazione razziale negli Stati del Sud. La SLCL fu fondata nel 1957 al fine di coordinare negli Stati del Sud i movimenti di protesta locali che si ispiravano al principio della non-violenza. I principali funzionari dell'organizzazione erano sacerdoti, per la maggior parte appartenenti alla Chiesa Battista. L'organizzazione aveva come obiettivo quello di ottenere la piena uguaglianza per i neri, attraverso l'uso della lotta non-violenta, e la conquista delle simpatie e del supporto dell'opinione pubblica. Il principio di base a cui si faceva riferimento, era quello di ispirazione gandhiana della redenzione attraverso l'amore, principio che avrebbe non solo migliorato la condizione disagiata della popolazione di colore, ma sanato le ingiustizie dell'intera società americana.⁵⁰

La prima manifestazione organizzata dalla SLCL, che ebbe luogo nel 1957, consisté in un pellegrinaggio di preghiera verso Washington, alla guida del reverendo King. Più di venticinque mila persone aderirono all'iniziativa. Successivamente, nel 1959, una seconda marcia su Washington contò circa quaranta mila partecipanti. Nel 1960, il primo di una lunga serie di sit-in venne organizzato a Greensboro, nel North Carolina. I numerosi sit-ins che da allora vennero organizzati dalla SLCL, oltre che da altre organizzazioni che

⁴⁹ Le informazioni che seguono hanno come fonte principale Charles D. Lowery, John F. Marszalek, *The Greenwood Encyclopedia of African American Civil Rights. From Emancipation to the 21th Century*, Greenwood Press, Westport (CT), 2003, fatta eccezione per i riferimenti bibliografici a cui si rimanda nelle rispettive note.

⁵⁰ "Giorni di Storia. N.21", op. cit.

prenderemo in esame in seguito, avevano l'obiettivo primario di pubblicizzare le ingiustizie della segregazione.

L'interessamento dei mass-media a tali avvenimenti ebbe effettivamente un ruolo di prim'ordine nel portare all'attenzione della causa dei neri un pubblico di livello internazionale. Attraverso la televisione e la stampa, milioni di persone vennero a conoscenza dell'ingiustificata violenza di molti bianchi del Sud nei confronti della popolazione di colore, nonché della privazione di alcuni dei più fondamentali diritti civili, primo fra tutti il diritto di voto (B. Cartosio, 1992).

Come accennato sopra, altri movimenti di protesta furono protagonisti della lotta per i diritti civili.

Da una frangia giovanile della SCLC sorse nel 1960 la *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC). L'organizzazione nacque dall'esigenza di coordinare l'attività di protesta degli studenti universitari, ormai diffusasi su tutto il territorio nazionale. I membri e volontari della SNCC parteciparono ai Freedom Rides del 1961, oltreché a numerose altre manifestazioni di protesta attraverso gli Stati del Sud. L'arrivo di James Forman nell'organizzazione e la sua nomina a segretario esecutivo nel 1961, portarono una maggior stabilità all'interno del movimento, oltre che una più precisa strutturazione programmatica. Se prima ci si chiedeva se concentrare le proprie energie su un tipo di azione diretta, o se invece porre maggiore enfasi sulla iscrizione ai registri elettorali dei cittadini di colore negli Stati del Sud, da quel momento si raggiunse il compromesso di dedicarsi a entrambi.

La SNCC guidò la campagna per le iscrizioni elettorali nel Mississippi e in altri Stati del Sud, e contemporaneamente organizzò sit-ins nelle mense segregate, wade-ins nelle spiagge segregate, pray-ins e kneel-ins nelle Chiese segregate. Oltre settanta mila studenti, bianchi e neri, parteciparono alle

dimostrazioni, molti dei quali furono arrestati dalla polizia. In molti casi l'azione portò i suoi frutti e molti dei luoghi pubblici teatro di protesta vennero desegregati.

La *National Association for Advancement of Colored People* (NAACP) fu un'altra organizzazione di grande rilievo nella lotta per i diritti civili. Nata già nel 1909 per impulso di cinque bianchi antisegregazionisti, si prefiggeva l'abolizione della segregazione razziale e l'ottenimento del suffragio universale attraverso strumenti giuridici. Nel 1947 la NAACP presentò all'ONU un documento di denuncia di violazione di diritti umani negli Stati Uniti nei confronti della popolazione di colore. Negli anni Sessanta l'associazione era ancora attiva, costituendo un elemento di grande rilievo nell'affiancare l'azione di altri movimenti integrazionisti con le sue battaglie nei Tribunali.

I fondatori del *Congress On Racial Equality* (CORE) all'opposto, non si accontentavano di una lotta basata solo su strumenti giuridici, ma volevano un'azione più diretta. Il CORE venne fondato da un gruppo di studenti, bianchi e neri, nel campus dell'Università di Chicago. Nato da una frangia dell'organizzazione pacifista *Fellowship of Reconciliation* (FOR), sorta durante la Prima Guerra Mondiale, il CORE era un'organizzazione prevalentemente presente nel Nord, composta per la maggior parte da membri della classe media bianca che credevano nella non-violenza come forza di cambiamento. Nel Febbraio del 1953 James Farmer, ex-segretario della *Fellowship of Reconciliation*, diventò il primo Direttore Nazionale del CORE. Fu lui ad organizzare, nel 1961, il primo Freedom Ride negli Stati del Sud, dove il CORE aveva iniziato ad operare già da qualche anno. Tra le battaglie affrontate dal *Congress* troviamo quella al diritto di voto dei neri del Sud, nonché la

partecipazione ai boicottaggi degli autobus in Alabama, alla marcia su Washington nel 1963 e al Freedom Summer⁵¹ nel 1964.

Come abbiamo visto, gli attacchi di violenza nei confronti degli attivisti dei diritti civili non accennano a diminuire nel corso delle varie manifestazioni pacifiche. In tutte le occasioni, numerosi furono i pestaggi da parte di razzisti bianchi o talvolta della polizia, e ancor più numerosi gli arresti arbitrari e le carcerazioni di manifestanti di colore. La prima conseguenza di tali fatti fu un progressivo abbandono dell'idea dell'integrazione e una crescente presa di posizione verso un'idea di separatismo. Un esempio di questo tipo può essere rintracciato nell'esperienza del CORE. Nel 1966 la guida del movimento venne affidata a Floyd McKissick, un leader dalle idee decisamente più radicali e separatiste rispetto al suo predecessore. Anche la composizione interna del gruppo cambiò notevolmente: se prima si contavano numerosi membri "bianchi" tra le fila dell'associazione, ora il gruppo prediligeva di gran lunga la collaborazione di soli attivisti "neri".

L'idea di indipendenza politica ed economica della comunità di colore non era tuttavia cosa recente. Già nei decenni precedenti erano sorte associazioni che predicavano la necessità di riscatto dalla sottomissione da parte dei bianchi attraverso l'istituzione di forme di emancipazione non solo culturale, ma che abbracciassero ogni sfera della vita delle minoranze di colore. Uno dei primi a dire che "il negro è bello", a rifiutare gli usi, i costumi, la religione, i parametri estetici, la scuola e i condizionamenti imposti dai bianchi fu, come abbiamo visto nel primo capitolo, Marcus Garvey, grande leader nazionalista nero degli anni Venti.

⁵¹ Progetto di "addestramento" alla non-violenza e per la registrazione alle liste elettorali, nato a opera dello SNCC e diretto da Robert Moses, a cui parteciparono numerosi movimenti per i diritti civili, tra i quali appunto il CORE.

Il “ritorno” alla Terra Madre, che aveva elettrizzato milioni di afro-americi, appariva già nei primi anni Trenta un mito irrealizzabile. Ma la bandiera del nazionalismo non si spense, passando alla *Nation of Islam* di Elijah Muhammad, che sosteneva la necessità di uno Stato separato e, anch'esso, si manteneva con una catena di negozi e lavanderie di proprietà negra, all'insegna del motto “Buy Black”, compra negro.

La *Nation of Islam* (NOI) era un'organizzazione di stampo religioso e nazionalista fondata intorno al 1930 a Detroit, nel Michigan, da W.D. Fard. Fard era convinto che i neri potessero ottenere il successo attraverso la disciplina, l'orgoglio razziale, la conoscenza di Dio e la separazione fisica dalla società bianca. Nel Giugno del 1934, Fard scomparso in circostanze misteriose. Venne succeduto alla guida della setta da Elijah Muhammad, il quale proclamò che Fard fosse Allah e che avesse scelto lui come suo messaggero. Dopo aver trasferito i quartier-generalis a Chicago, Muhammad continuò l'opera del suo predecessore incarnando una vera e propria guida spirituale per gli adepti del movimento. I Black Muslims (termine coniato dallo scrittore C. Eric Lincoln per indicare i membri della *Nation of Islam*) promuovevano l'integrità, l'onore, la purezza e praticavano l'astinenza da qualsiasi sostanza dannosa per l'organismo, quali ad esempio gli alcolici.

Ritenendo di primaria importanza l'indipendenza economica, acquistarono migliaia di acri di terra nelle campagne del Sud, e investirono ingenti somme in avventure finanziarie. L'indipendenza politica venne esercitata soprattutto con l'esercizio di negoziati indipendenti con Governi stranieri. La NOI creò un suo proprio sistema educativo, aveva un suo quotidiano e un suo esercito paramilitare, il Fruit of Islam. Il movimento tornò alla ribalta della scena politica afro-americana tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Sessanta, grazie un portavoce di rilievo quale fu Malcolm X, e grazie alle congiunture internazionali che intercorsero in quel periodo. La

conquistata indipendenza dalle potenze europee di alcuni Paesi africani e la sfida all'imperialismo euro-americano apportata dalla rivoluzione castrista, diedero nuovo impulso a quelle correnti di pensiero che auspicavano una nuova epoca di prosperità per tutte le popolazioni oppresse dal “dominio bianco”.

Nel prossimo capitolo approfondiremo tali argomenti, prendendo in esame i massimi esponenti del separatismo afro-americano che si resero protagonisti nella lotta alla discriminazione razziale nella seconda metà degli anni Sessanta.

CAPITOLO 4

POTERE BIANCO E POTERE NERO

4.1. Lo *Student Nonviolent Coordinating Committee*.

I movimenti nazionalisti neri sorti negli Stati Uniti tra le due guerre si erano posti il problema di assicurare una certa misura di potere alla minoranza nera. Il programma dell'UNIA aveva sottolineato la necessità di raggiungere un grado di autonomia economica (negozi gestiti da neri, fattorie, piccole industrie, una linea di navigazione per il ritorno in Africa), ma dalla sua visione mancava ogni dimensione politica. Si trattava più che altro di creare dei sodalizi tenuti insieme dalla solidarietà del colore.

I Black Muslims ripresero da Garvey i temi dell'autonomia economica e della finale costituzione di una nazione nera. La "Nazione dell'Islam" non doveva cercare potere all'interno della struttura bianca, ma distaccarsi completamente da quella. Diverse invece sono la posizione iniziale e la storia dello *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC, letto e talvolta scritto *Snick*). Lo SNCC era, alle sue origini, ben lontano da affermazioni di nazionalismo o di separatismo. A differenza del gruppo dei Muslims, lo SNCC non si era dato, all'epoca della sua fondazione, un'impronta di distacco rispetto al generale movimento di liberazione, né aveva adottato quel caratteristico atteggiamento da esiliati in patria che i Muslims coltivavano con tenacia. Al contrario, il gruppo si era costituito all'ombra della teoria riformista e

integrazionista del movimento per i diritti civili e sotto il patrocinio del maggior esponente della non-violenza, Martin Luther King.

Lo SNCC fu uno dei movimenti che si resero protagonisti della lotta anti-segregazionista negli Stati del Sud, partecipando in prima linea ai vari sit-ins e freedom-rides che ebbero luogo negli anni 1960-1961. L'obiettivo principale delle azioni di protesta di tale periodo, era quello di superare le barriere del razzismo, della rappresaglia locale, degli arresti, tentando di far giungere la propria voce oltre i confini settentrionali della Virginia, ai liberali del Congresso, agli uomini politici di Washington, ai grandi quotidiani di New York e di Chicago. Si ricercavano dunque la presenza e l'amicizia dei giornalisti, della televisione; molte tattiche venivano studiate apposta per richiamare l'attenzione, per creare un caso.

Il passaggio dalla tecnica dei sit-ins a un nuovo piano di lavoro fu originato da una proposta dei consiglieri di Robert Kennedy, allora ministro della Giustizia, e dei rappresentanti di due fondazioni private, la Taconic e la Field Foundation. Lo SNCC avrebbe dovuto intraprendere, con l'aiuto finanziario di questi promotori, il lavoro della registrazione nelle liste elettorali dei neri del Sud, fino ad allora esclusi dal voto. Tra gli esecutori del progetto vi era il gruppo di Stokely Carmichael, Bill Mahoney, Ivanhoe Donaldson, Courtland Cox, tutti provenienti dalla Howard University di Washington; e Robert Moses, che aveva da poco lasciato New York e il suo posto di insegnante presso la Horace Mann High School. Fu quest'ultimo a prendere la guida dell'intero progetto.

L'intento dell'amministrazione Kennedy, probabilmente, era quello di stabilire una tregua nell'azione febbrile dei gruppi di protesta e di deviarne le energie verso un lavoro più lento e, all'apparenza, meno insidioso. In realtà, il progetto diede l'occasione ai membri dello SNCC di vivere un'esperienza determinante, che li avrebbe gradualmente portati negli anni successivi ad

assumere posizioni sempre più anti-integrazioniste. In questo periodo infatti, gli studenti approfondirono i rapporti con gli strati più oppressi della popolazione rurale del Sud, prendendo coscienza del latente potenziale rivoluzionario di queste classi. A differenza di altri gruppi che partecipavano al movimento per i diritti civili, lo SNCC riteneva che, per poter spezzare il cerchio della società razzista del Mississippi, i neri dovessero risvegliare il loro potere politico potenziale. Come lo stesso Carmichael afferma, “per esso la disgregazione razziale non era un fine in se stesso, ma solo un aspetto dello sforzo di sollevare la gente e spingerla ad esigere la conquista del potere politico. Molto tempo prima che venisse usata l’espressione, lo SNCC aveva in mente il Black Power.”⁵²

L’episodio determinante nel cambio di prospettiva dei membri dello SNCC avvenne nel 1965, quando il *Mississippi Freedom Democratic Party* (MFDP) venne respinto alle elezioni primarie del Partito Democratico.⁵³ Il Partito Democratico della Libertà del Mississippi, “democratico” in quanto mirava a farsi riconoscere dal Partito nazionale come unico Partito democratico dello Stato, si era costituito come partito alternativo al Partito Democratico del Mississippi - ancora apertamente arroccato su posizioni razziste - con l’intento di sostituirsi ad esso nel rappresentare localmente il Partito Democratico nazionale.

Il MFDP dedicò quell’estate a reclutare attivisti e a rafforzare le proprie strutture in vista della Convenzione democratica nazionale che si aprì nell’agosto del 1964 ad Atlantic City, nel New Jersey. Alla Convenzione i delegati del MFDP presentarono una petizione in cui si chiedeva il diritto di rappresentare lo Stato del Mississippi, al posto della delegazione di bianchi

⁵² S. Carmichael, C. V. Hamilton, *Strategia del Potere Negro*, Bari, Laterza, 1967, p.132

⁵³ Cfr. Maria Piccone Stella, “Saggio Introduttivo”, in Roberto Giammanco, *Black Power. Analisi e Testimonianze*, Bari, Ed. Laterza, 1967

segregazionisti inviata dal Partito democratico locale, insistendo in particolare su quattro punti. In primo luogo venne precisato che il MFDP era un partito aperto, che non avrebbe escluso nessuno a causa della razza, del colore o delle credenze. Si sottolineò poi che si aderiva al programma del Partito democratico nazionale, che si era disposti a firmare una solenne promessa di fedeltà, e si prendeva l'impegno a condurre un'attiva campagna in favore dei candidati democratici nazionali, tutti argomenti verso cui il Partito "regolare" si era dimostrato in tempi recenti ostile.⁵⁴

Come prevedibile, la richiesta del MFDP venne respinta e, più tardi, nel gennaio del 1965, fallì anche il tentativo di contestare l'elezione dei cinque rappresentanti segregazionisti al Congresso.

Il dato più importante dell'episodio di Atlantic City fu la rottura con i leader moderati, che portò come conseguenza la necessità di appoggiarsi a elementi più radicali. Il piano della lotta si spostò dall'uso dell'intervento esterno, delle pressioni congiunte dei "liberali" e degli organismi più illuminati del governo di Washington, al piano delle iniziative locali in scala minore, ossia ad una specie di esperienza teorica dell'autogoverno. Così, mentre una parte degli alleati del MFDP si allontanarono silenziosamente andandosi a schierare al fianco dei liberali bianchi che proponevano un compromesso ai delegati del Partito della Libertà, i neri rimastigli fedeli andavano elaborando una loro concezione della realtà politica. Questi, infatti, erano stremati da "una lunga serie de rifiuti, differimenti, promesse non mantenute, una lunga serie di anni pieni di tradimenti da parte dei bianchi e dei negri loro alleati. La realtà, e cioè l'insieme di tutte le lezioni imparate in anni di dure sofferenze tradimenti, diceva loro che era necessario porre fine all'abitudine del compromesso [...] e

⁵⁴ Cfr. la mozione del 28 luglio 1964 del Partito democratico del Mississippi, in S. Carmichael, C. V. Hamilton, op. cit., p. 138

che l'unica speranza per i negri andava cercata in un nuovo approccio" (S. Carmichael, C.V. Hamilton, 1967, p.138).

Nel 1965, lo SNCC cominciò gettare le basi per un nuovo partito, che si sarebbe chiamato *Lowndes County Freedom Organization* (LCFO), meglio conosciuto e abitualmente nominato dalla stampa come *Black Panther Party*⁵⁵, dall'assunzione della pantera nera come simbolo del partito. Esso rappresentava il secondo tentativo di allargare il discorso politico elaborato dal piccolo nucleo di attivisti radicali nel Sud. Nonostante l'eccezionale preponderanza della popolazione nera sulla bianca (81%), alle elezioni dell'8 settembre del 1966, il Partito della Pantera Nera di Lowndes riuscì a strappare solo il 42% dei voti. Le cause del fallimento elettorale venivano attribuite all'intimidazione ricevuta dai bianchi di Lowndes⁵⁶.

La grande affluenza dell'elettorato nero alle urne e il riconoscimento ufficiale della Pantera Nera come partito politico della contea erano comunque considerati dai promotori come un notevole successo. Una così larga partecipazione dimostrava che un elemento fondamentale della lotta si era insolitamente rafforzato: un intero gruppo aveva finalmente preso di coscienza di se stesso.

⁵⁵ Da distinguersi dal *Black Panther Party for Self-Defence* fondato a Ouckland da Bobby Seale e Heuy Newton. Esso assunse il simbolo della Pantera ispirandosi a quello della *Lowndes County Freedom Organization*. Quest'ultima, in realtà, deve il suo secondo nome alla creatività dei giornalisti, che ribattezzarono l'organizzazione *Black Panther Party* in riferimento al simbolo da essa assunto.

⁵⁶ Cfr. "The Militant", 21 dicembre 1966

4.2. Potere Nero

Il 1966 rappresentò per i militanti dello SNCC il periodo di massimo distacco dalle prospettive integrazioniste precedentemente adottate dal movimento. I leader della Pantera Nera erano giunti alla convinzione che le tattiche gradualiste, a medio raggio, non solo si limitavano a graffiare solo in superficie il problema delle richieste del popolo nero, ma rallentavano un processo assai più importante: quello dell'investigazione in profondità della logica interna del sistema americano.

Nei due anni successivi la nascita dello SNNC, i legami con la SCLC - il movimento di cui era figlio - si mantennero piuttosto stretti, malgrado gli studenti avessero manifestato una precisa volontà di autonomia fin dalle prime riunioni. E successivamente, fino ai primi mesi del 1965, il concetto di potere o di nazionalismo nero così come era adombrato dagli ultimi discorsi di Malcolm X veniva ripudiato con decisione dai rappresentanti dello SNCC. Ma, come abbiamo visto, l'esperienza di Lowndes diede l'impulso per un cambio di prospettive decisivo all'interno del movimento.

Il punto di rottura definitivo tra i leader dello SNCC e lo SCLC, ebbe luogo nel giugno del 1966, durante la marcia di protesta a Jackson, nel Mississippi. La marcia era stata iniziata da James Meredith, uno studente che già dal 1962 aveva sfidato le autorità del Mississippi e conquistato la desegregazione dell'università dello Stato. Durante la manifestazione, Meredith fu ferito con un colpo d'arma da fuoco. Solo le tre organizzazioni più combattive decisero di portare a termine la marcia: lo SNCC, rappresentato dal suo nuovo leader Stokely Carmichael; la SCLC, rappresentata da Martin Luther King; e il CORE, la più vecchia delle tre, rappresentata da Floyd McKissick.

In quella occasione, Stokely Carmichael pronunciò un discorso in cui per la prima volta venne lanciata la "parola d'ordine" del Black Power. Durante

il suo discorso, Carmichael insistette sulla necessità di far risiedere il potere politico *all'interno* della comunità, rifiutando, una volta per tutte, gli ingannevoli compromessi con i politici bianchi.

La proclamazione dello slogan del “Black Power!” scatenò un coro di proteste nella stampa ufficiale, bianca e nera. In risposta a tale tumulto di opinioni e giudizi, Carmichael pubblicò un testo che rappresentava la messa a punto teorica del motto da lui coniato. Esso fu presto considerato come il manifesto del Potere Nero. Nel testo, l'autore spiega il significato di “Black Power”. Potere nero significava che bisognava cercare di partire da posizioni di forza, non più di debolezza come nel passato. Il movimento nonviolento per i diritti civili, “il cui tono era adatto a un uditorio di liberali bianchi e che ha funzionato da zona cuscinetto tra di quelli e i giovani negri arrabbiati”⁵⁷, sarebbe risultato, secondo Carmichael, per sempre fallimentare. Il punto era che non si accettava più di subire violenze e intimidazioni “per poi dire ai bianchi: Via, andiamo, infondo siete brave persone”. Bisognava smettere di illudersi che lo fossero e agire per proprio conto, da una posizione di potere.

Negli ultimi anni, tutte le attività del movimento dello SNCC avevano avuto questo obiettivo: dalla creazione del MFDP alle candidature nei collegi scolastici a contadini, fino alla creazione di un vero e proprio partito nella Contea di Lowndes. La scelta della pantera nera come simbolo di quest'ultimo non fu ovviamente casuale. La pantera era un “animale bello e coraggioso che [rappresentava] la forza e la dignità delle richieste negre”. La figura della pantera richiamava anche l'allusione alla necessità dei neri, sia del Nord che del Sud, di possedere un'arma: “si ha bisogno di una pantera nera al proprio fianco quando, come è successo a centinaia di abitanti dell'Alabama, si è costretti a subire a causa della propria attività politica, lo sfratto, la fame e

⁵⁷ Stokely Carmichael, *What We Want*, “New York Review of Books”, settembre 1966, in R. Giammanco, *op. cit.*, 1967, p.234

talvolta la morte, ci può anche essere bisogno di un'arma. Lo SNCC riafferma il diritto dei negri, in qualunque luogo, a difendere se stessi, quando sono minacciati o attaccati” (S. Carmichael, *ibid.* p.236).

Per quanto riguardava invece il dare l'avvio all'uso della violenza, Carmichael dichiarò che il dare indicazioni in questo senso alle comunità nere non sarebbe stata prerogativa del movimento da lui capeggiato: “non spetta a noi dire alle comunità negre se possono o non possono usare una forma particolare di azione per risolvere i loro problemi” (*ibid.* p.236). Il deterrente all'uso della violenza sarebbe stato semmai la piena realizzazione del programma del Black Power. Dal momento che i comportamenti aggressivi da parte della comunità afro-americana erano la diretta conseguenza del loro malessere economico e sociale, l'acquisizione di pieni poteri decisionali avrebbe privato qualsiasi individuo della necessità di ricorrere alle armi quale estremo strumento di rivalsa. Relativamente all'autodifesa, “il Potere Negro vorrà dire che se un negro viene eletto sceriffo, potrà porre la parola “fine” alla brutalità della polizia”; riguardo all'aspetto socio-economico, “se [un nero] sarà eletto assessore delle tasse, potrà raccogliere e incanalare i fondi per la costruzione di nuove strade e scuole che servano la gente negra – aiutando così il passaggio dal potere politico all'arena economica” (*ibid.*, p.236).

Le fondamenta economiche stesse della nazione andavano scosse, ma la società bianca sembrava non essere disposta a così grandi stravolgimenti. Per questo, secondo Carmichael, la società americana preferiva parlare di integrazione. Quel tipo di integrazione, però, significava “l'uomo che sfonda, lasciandosi dietro i suoi confratelli nel ghetto, tanto in fretta quanto glielo permette la sua macchina sportiva” (*ibid.*, p.238). L'integrazione che si era verificata fino ad allora era “una strada a senso unico”, perché si era manifestata sempre come l'estensione dei benefici economici della società bianca verso un numero esiguo e simbolico di cittadini neri, ignorando le

grandi porzioni di poveri che rimanevano indietro nelle comunità negre. La vera integrazione sarebbe potuta avvenire solo nel momento in cui i neri avessero preso possesso del potere politico: “solo così essi diventeranno uguali in una maniera che significherà qualcosa e cesserà di essere una strada a senso unico. Finalmente non si limiterà a prosciugare le energie e le capacità lavorative del ghetto per immetterle nei quartieri bianchi; ma potrà voler dire che i bianchi si spostano da Beverly Hills a Watts, che si uniscono alla Freedom Organization della Contea di Lowndes. In questo modo l’integrazione assumerà un valore” (ibid., p.240).

In realtà, il rifiuto dell’integrazione sembra derivasse soprattutto dal disprezzo che gli esponenti del Black Power dimostravano nei confronti della natura stessa della società bianca. I valori della società americana sostenevano e alimentavano, secondo Carmichael, un sistema razzista. Per questo i neri avrebbero dovuto rifiutarsi di fare propri e sostenere tali valori. “Sono i suoi valori che permettono il perpetuarsi dei soprusi e delle violenze ai danni della comunità negra, i suoi valori che si fondano esclusivamente sull’acquisizione materiale e non su di un arricchimento dell’uomo. [...] Sono valori che non conducono affatto alla creazione di una società aperta: quella classe *dice* di volere una società basata sulla libera iniziativa, ma nello stesso tempo, con la forza e con l’inganno, nega ai negri come gruppo ogni possibilità di competere.[...] *In questo paese, la classe media è la spina dorsale del razzismo istituzionalizzato.*”⁵⁸

L’idea dell’integrazione, in definitiva, non era ripudiata a priori. Piuttosto era visto come un passo successivo, un qualcosa che si sarebbe dovuto verificare in seguito al rafforzamento della solidarietà di un gruppo unito dalla “linea del colore”. Come Carmichael afferma, “il concetto di Potere Negro si fonda su di una premessa precisa, e cioè che *prima che un gruppo*

⁵⁸ Ibid. p. 79-80. Corsivo dell’autore.

*possa entrare a far parte della “società aperta” deve serrare le proprie file. Vale a dire, la solidarietà di gruppo è necessaria, in una società pluralistica, perché un gruppo possa operare con efficacia da posizioni di forza”.*⁵⁹

4.3. Nazionalismo nero e New Left

Le idee anti-integrazioniste ispirate a ciò che verrà chiamato "nazionalismo negro", si svilupparono, nella seconda metà degli anni Sessanta, nei ghetti urbani delle città settentrionali.

Lo sforzo di mettere in moto il processo di organizzazione dal basso nel Sud, non aveva toccato le masse che risiedevano nel Nord, già integrate formalmente, ma di fatto più che mai segregate. Contemporaneamente all'approvazione del Voting Rights Bill nell'agosto del 1965, scoppiavano i riots nel ghetto di Watts, Los Angeles; l'estate precedente vi era stato lo stesso tipo di rivolta degli strati più derelitti dei neri di Harlem a New York e successivamente sarebbero esplose Cleveland, Chicago, Omaha, Newark e tante altre aree degradate del Nord urbano e industriale. A ribellarsi con rabbia erano proprio quei neri per i quali le nuove leggi del 1964 e del 1965 non avevano arrecato alcun cambiamento nelle condizioni di vita e nella situazione di individui e masse senza potere, economicamente disperati, socialmente disintegrati e geograficamente reclusi nei ghetti urbani. Di fronte a una situazione in cui la conquista legale dei diritti civili non era altro che una piccola parte nella più generale lotta per l'uguaglianza, il Sud non rappresentava altro che una situazione marginale rispetto all'intero paese. Ma al Nord le cose non stavano allo stesso modo che nel Sud.

⁵⁹ Ibid. p. 84. Corsivo dell'autore.

Si può dire che la “vera” battaglia nera consistesse in diverse battaglie su diversi fronti, tutti legati tra loro. I neri meridionali si trovavano a combattere per diritti tra i più elementari: il diritto di sedersi su qualunque sedile in un autobus, di passeggiare sui marciapiedi, il diritto di non soffrire umiliazioni in migliaia di forme diverse di segregazione. Tutto ciò in aggiunta ai problemi a cui i neri del Nord e dell’Ovest dovevano far fronte. Le lotte del Sud venivano ingaggiate soprattutto per conquistare forme di integrazione di cui i neri in altri luoghi già “godevano”. Fuori dal Sud, i loro interessi più immediati riguardavano salari più alti, condizioni migliori di vita e di lavoro, opportunità di impiego, di istruzione e potere politico. Essi volevano una società in cui potessero sentirsi a casa come popolo, come esseri umani; potersi attribuire l’immagine di gente che fa parte dell’umanità (cfr. C. Silberman, 1965).

L’idea che la vera battaglia nera fosse concentrata interamente a Sud e che il suo fine fossero l’integrazione e l’assimilazione nel Sogno Americano così come se lo raffiguravano i neri del Sud, gli integrazionisti borghesi del Nord, i liberali bianchi e alcuni radicali, era, rispetto alla battaglia dei ghetti settentrionali, nociva e fuorviante. E l’idea che la conquista e il progresso più completi che i neri potessero sperare fosse l’essere accettati dai bianchi in qualità di fratelli americani, era altrettanto insultante (cfr. K. Clark, 1969).

Il grosso dei neri settentrionali, per la sua situazione economica, viveva confinato in edifici fatiscenti e costretto ai più sporchi dei lavori mal pagati. Questo si poteva dire anche dei gruppi immigrati del passato. Ma finché questi ultimi sapevano che qualcuno dei loro confratelli era riuscito a raggiungere il “successo” e potevano sperare per i loro figli che crescevano nel mondo americano, non smarrirono la fede nella *way of life* del paese. Pochi di loro divennero radicali, per perdere subito ogni interesse per “quelle sciocchezze” non appena la società si diede da fare per assorbirli. In nessuna epoca ci fu un

rifiuto massiccio dell'America paragonabile a quello che si riscontrava nel periodo di cui stiamo parlando (cfr. K. Clark, *ibid.*).

Un esponente della New Left statunitense, Robert Vernon, fece notare che, malgrado il Sud nero fosse prevalentemente integrazionista come tendenza, sotto la sua superficie si celava in realtà un formidabile potenziale nazionalistico. Il bisogno di integrazione dei negri meridionali mirava al rovesciamento di certe barriere segregazioniste alla Jim Crow, non a mescolarsi e ad assimilarsi con i bianchi. Uno degli scogli più grossi che intralciavano il diffondersi di un aperto nazionalismo tra i neri del Sud era, secondo l'autore, l'atteggiamento settario dei nazionalisti del Nord; essi mancavano di flessibilità nell'adattarsi ai bisogni e alle ispirazioni dei neri del Sud, che vivevano in condizioni diverse⁶⁰.

In sostanza, se le prime attività politiche degli esponenti del Black Power si svilupparono nelle comunità afro-americane meridionali, fu solo nei centri urbani a Nord e a Ovest che le idee separatiste del nazionalismo nero trovavano terreno fertile, perché erano questi gli ambienti a cui si rivolgeva. Le vecchie strutture politiche ed economiche che poggiavano, secondo Carmichael, sui vecchi valori della società americana, dovevano essere “modernizzate”. Carmichael e Hamilton fecero una distinzione tra “struttura” e “sistema”: “Per sistema intendiamo il complesso degli istituti fondamentali, valori, credenze in vigore nella società americana, mentre per strutture intendiamo le istituzioni specifiche (partiti politici, gruppi di interessi, organi burocratici) la cui funzione è di gestire il sistema.[...] Noi riteniamo che, data l'illegittimità del sistema, non sia possibile trasformarlo per mezzo delle strutture esistenti” (S.Carmichael, C.V. Hamilton, 1967, p.81).

⁶⁰ Robert Vernon, *White Radicals and Black Nationalism*, in "International Socialist Review", winter 1964.

Lo stesso sistema bipartitico non sarebbe stato adeguato a creare un Governo che facesse fronte alla complessità della società statunitense. La crisi razziale era, secondo un cronista dell'epoca, Walter Lippman, il sintomo più grave di una grossa carenza delle istituzioni politiche americane. "Il processo di modernizzazione sarà molto difficile, perché le strutture esistenti, le forme di comportamento cristallizzate, hanno una grande capacità di perpetuarsi. [...] Dobbiamo smascherarli con decisione e chiarezza. Se questo volesse dire creare delle istituzioni comunitarie parallele, ebbene si abbia il coraggio di ricorrere a questa soluzione."⁶¹

Essenziale per la formazione di nuove strutture indipendenti, era l'allargamento della base di partecipazione politica. Ciò significava che non solo ogni cittadino di colore doveva poter esercitare il proprio diritto di voto, ma anche che la comunità nera avrebbe dovuto scegliersi i propri leaders, che sarebbero stati responsabili solo di fronte alla loro gente. I neri dovevano cessare di essere oggetti dell'azione civica, e iniziare a esserne i soggetti. Se prima le cose venivano fatte per i neri o a causa dei neri, ora dovevano essere fatte *dai* neri.

L'aspra critica al sistema (*establishment*) e il richiamo a una democrazia partecipatoria che avrebbe dovuto sostituire quella rappresentativa in auge, sono principi che il movimento del Black Power condivideva pienamente con l'ideologia della New Left statunitense.

La New Left (Nuova Sinistra) comprendeva i movimenti della sinistra radicale che si svilupparono negli Stati Uniti a partire dagli anni Sessanta. Questi movimenti differivano dalla sinistra tradizionale, orientati

⁶¹ Ibid. p.82

prevalentemente all'attivismo sulle tematiche inerenti il lavoro, in quanto adottarono una più larga visione dei campi di intervento dell'attivismo stesso.⁶²

Lo *Students for a Democratic Society* (SDS) fu una delle organizzazioni che meglio rappresentavano l'ideologia della Nuova Sinistra. Lo statuto di questa organizzazione, il Port Huron Statement, scritto da Tom Hayden nel 1962, richiedeva una democrazia molto più partecipata. Al pari delle organizzazioni dello SNCC e del CORE, lo *Students for a Democratic Society* incanalava le sue energie verso l'organizzazione comunitaria locale. A questo livello si riteneva infatti realizzabile la democrazia "partecipatoria", in contrasto con l'autoritarismo della democrazia "rappresentativa".

I concetti fondamentali su cui si sarebbe dovuta basare la "modernizzazione politica" secondo Carmichael, combaciavano quindi con la critica dei vecchi valori e delle istituzioni della società che la Nuova Sinistra propagandava. La ricerca di forme nuove e diverse di struttura politica, capaci di risolvere i problemi economici e politici, ma soprattutto il rifiuto in blocco del mito dell'*American Dream*, furono un terreno comune di lotta per i due movimenti per tutta la prima metà degli anni Sessanta. Ma, a partire dall'enunciazione del Potere Nero, lo SNCC, che era stato un'importante parte del movimento e che insieme con altre organizzazioni a partecipazione mista di bianchi e neri aveva costituito la base per una posizione di Nuova Sinistra, cercò di sviluppare un'autonoma organizzazione per i neri.

⁶² Le origini di questo movimento possono essere ricondotte ad una lettera scritta nel 1960 dal sociologo Charles Wright Mills, intitolata *Letter to the New Left*. Mills argomentò su una nuova ideologia di sinistra, focalizzata non sulle istanze riguardanti i problemi dei lavoratori, come aveva fatto la vecchia sinistra, ma piuttosto su più personali istanze sull'alienazione, sul disagio, sull'autoritarismo e sugli altri mali della società moderna. Cfr. Vernon, 1964

A questo punto i due movimenti, di liberazione dei neri e dei radicali bianchi, si separarono sviluppandosi in modi autonomi (se pure con notevoli parallelismi). Del resto la stessa autonomia dello SNCC, e la sua ricerca di una strategia politica indipendente di potere per i neri, non faceva altro che rispondere al principio di base che governava e ispirava gran parte della Nuova Sinistra, cioè che gruppi, classi e individui avrebbero dovuto governare direttamente le istituzioni che riguardavano i propri destini e che rappresentavano i veicoli per mutamenti sociali. Così, dall'estate del 1966, lo SNCC fu composto di soli neri, e servì soprattutto come piattaforma per il Potere Nero perdendo progressivamente il carattere di organizzazione di base, mentre l'SDS e le altre organizzazioni della Nuova Sinistra ne accettarono e sostennero il nuovo corso (cfr. M. Teodori, 1970)

Tuttavia, molti esponenti della New Left si trovarono d'accordo nel definire la strategia del Black Power ambivalente e inadeguata alla risoluzione di problemi socio-economici di una certa entità. Secondo Paul Feldman, ad esempio, il rifiuto di una politica di coalizione, che da sempre aveva caratterizzato la lotta delle minoranze escluse (etniche, religiose o razziali), avrebbe portato a risultati insufficienti. Le forme di organizzazione economica e politica che sottolineavano un'unità etnica, religiosa o razziale, in base al principio che la solidarietà di gruppo avrebbe dovuto avere la meglio nei confronti della solidarietà di classe, erano caratterizzati, generalmente, da tendenze piuttosto conservatrici e quindi poco adatte al cambiamento (cfr. M. Duberman, 1968).

4.4. Potere Bianco

Dopo la sconfitta subita alla Convenzione democratica nazionale del 1964 ad Atlantic City, e nel formulare il programma per il nascente Partito della Pantera Nera nel 1965, i rappresentanti dello SNCC dichiararono, per la

prima volta, di avvicinarsi alle posizioni dei nazionalisti neri e di avere una visione molto simile a quella esposta da Malcolm X durante l'anno precedente la sua morte.⁶³

Cresciuto politicamente nei Black Muslims e staccatosi da questi nel 1964, Malcolm X emerse come portavoce di una proposta rivoluzionaria che, pur mantenendosi all'interno di un grande internazionalismo islamico, prendeva corpo come *afro-americanismo*. Malcolm X sottolineava che, nel contesto della struttura di potere sociale, fedelmente rispecchiata dalle istituzioni politiche, gli afro-americani avevano da sempre occupato una condizione relativa, di generazione in generazione, con le stesse proporzioni di distanza e dipendenza, e sempre in fondo alla piramide sociale. Egli affermava con decisione che tale condizione era oggettiva, strutturata in primo luogo nell'immaginario collettivo, oltre che nella dinamica di classe e nel quadro economico sociale. Durante il secondo raduno della *Organization for the African-American Unity (OAAU)*⁶⁴, tenutosi il 5 luglio del 1964 all'Audubon Ballroom di New York, Malcolm X espresse la sua opinione riguardo la promulgazione del Civil Rights Act avvenuta in quello stesso anno. Nel suo discorso, egli sottolineò come gli amministratori del potere bianco stessero ancora una volta “prendendo in giro politicamente” il popolo nero, perché perfettamente consci del fatto che quelle leggi non solo non avrebbero migliorato le condizioni della popolazione di colore, ma soprattutto non avrebbero eliminato il razzismo intrinseco alla loro società. Come non si riuscì a far rispettare la decisione della Corte Suprema del 1954 che avrebbe dovuto

⁶³ Malcolm X venne assassinato il 21 febbraio 1965 nella Audubon Ballroom di Harlem, New York..

⁶⁴ L'OAAU venne fondata da Malcolm X immediatamente dopo il suo ritorno dall'Africa il 21 maggio del 1964. Ispirandosi alla *Organization for the African Unity (OAU)*, l'organizzazione decise di adottare un atteggiamento non religioso e non settario nella difesa dei diritti umani.

sopprimere per sempre la segregazione razziale nel Sud, allo stesso modo, secondo Malcolm, le ultime leggi sui diritti civili non sarebbero state mai rispettate in luoghi come il Mississippi, l'Alabama o la Georgia. Egli riteneva che questa legge non fosse altro che “un trucco del XX secolo, uno dei soliti vecchi trucchi legislativi che voi e io e le nostre madri e i nostri padri ci siamo visti regalare negli ultimi cinquanta, sessanta o cento anni. Prima di cento anni fa non avevano bisogno di trucchi. Avevano le catene. [...] Fu solo dopo che lo spirito del nero fu completamente spezzato e il suo desiderio di essere uomo completamente distrutto, che essi dovettero ricorrere ad altri trucchi. Tolsero semplicemente le catene dalle caviglie del nero per mettergliciele al cervello.”⁶⁵

Per Malcolm X, il fatto che i cittadini di colore avessero bisogno di leggi create appositamente per loro per esercitare i diritti di qualsiasi altro cittadino, costituiva semplicemente “una forma di schiavitù più aggiornata”, “uno schiaffo in faccia”. Esse infatti erano la dimostrazione lampante che il solo colore della pelle privava i cittadini neri di qualsiasi diritto, poiché i nuovi arrivati bianchi provenienti dai paesi della “cortina di ferro”, o dalla Germania, contro cui si era combattuto pochi anni prima, non necessitavano di alcuna legislazione per essere immessi nel sistema di vita americano.

La consapevolezza che i possibili rimedi offerti dal sistema non rappresentassero che soluzioni illusorie, ruotava quindi intorno alla questione della razza. Questa aveva una correlazione diretta e biunivoca con quella della privazione economica. Questa impostazione è riscontrabile nell'idea della società che gli esponenti dello SNCC hanno dalla seconda metà degli anni Sessanta. Mentre i movimenti integrazionisti per i diritti civili non mettevano in discussione i valori della classe media né le istituzioni degli Stati Uniti, i

⁶⁵ Malcolm X, *Con Ogni Mezzo. Discorsi e Interviste*, a cura di George Breitman, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1973, pp.83-84

promotori del Black Power all'inverso, rifiutavano drasticamente l'obiettivo dell'assimilazione. I primi accettavano i valori della società bianca senza attribuire loro un carattere razzista in senso intrinseco, contestando piuttosto l'ingiusta esclusione della popolazione di colore dalle istituzioni e dalle strutture della società americana; i secondi, invece, ritenevano i valori della classe media statunitense in sé e per sé "contrari alle aspirazioni umane", per usare un'espressione di Carmichael, poiché tale classe perpetuava il razzismo in quanto forza sociale stessa (B. Cartosio, 1992).

Questo approccio è chiaramente esposto nel saggio di Carmichael e Hamilton del 1967, in cui i due autori distinguono tra due forme di razzismo. Nella società americana esiste "il razzismo individuale, cioè questo o quel bianco che agisce contro questo o quel negro; e il razzismo istituzionalizzato, cioè la comunità bianca come tale che si pone globalmente contro la comunità negra. La prima forma consiste in una serie di atti compiuti apertamente da individui, che provocano morte, ferite o distruzione violenta di beni materiali.[...] La seconda forma, quella istituzionalizzata, è meno esplicita, più sottile, meno smascherabile attraverso l'identificazione di *specifici* responsabili; ma non è meno distruttiva dell'altra" (S. Carmichael, C. V. Hamilton, 1967, pp. 38-39)

Il razzismo istituzionalizzato era la causa del continuo perpetuarsi della condizione di povertà dei neri. Sul piano politico, infatti, le decisioni che riguardavano la vita dei neri erano sempre state prese dai bianchi, dalla "struttura di potere bianca". Carmichael usa questa espressione, semplificando volutamente l'eterogeneità delle forze in gioco nella scena politica statunitense. Pur consapevole dell'esistenza di numerosi centri di potere, egli riscontrava il fatto che, "quando si tratta dei problemi razziali, il pluralismo americano si trasforma rapidamente in una struttura monolitica. [...] Inoltre, i vari gruppi bianchi tendono a considerare i loro interessi in maniera particolarmente

unitaria e solidale, quando si trovano di fronte a richieste negre che giudicano nocive per i loro interessi costituiti” (S. Carmichael, C. V. Hamilton, 1967, p. 42).

Come Malcolm X, anche gli esponenti del Black Power affermavano che la comunità afro-americana costituisse una colonia interna agli Stati Uniti d’America. Il rapporto oggettivo tra coloni e colonizzati in America, infatti, sembrava essere identico a quello intercorrente tra i coloni europei e i colonizzati africani. Come la colonia africana vendeva manodopera senza avere mai il possesso della terra o dei suoi prodotti, allo stesso modo i neri degli Stati del Sud coltivavano il cotone per un salario bassissimo con cui compravano dai fabbricanti bianchi abiti di cotone, cibo ed altre merci. I missionari delle colonie africane si presentavano spesso come “amici del negro” benché “mossi soltanto dalla sete di guadagno”; allo stesso modo molte organizzazioni assistenziali pubbliche e private operanti nei ghetti spesso pretendevano di volere “l’emancipazione” del negro, ma in realtà creavano un “sistema che disumanizza gli individui perpetuandone la dipendenza. Su un piano di consapevolezza o in modo del tutto inconscio, l’atteggiamento paternalistico di parecchie di queste organizzazioni non [differiva] da quello di molti missionari in Africa” (S. Carmichael, C. V. Hamilton, 1967, p.54).

Il potere politico detenuto dai bianchi era la forza che permetteva il permanere dello sfruttamento economico della popolazione nera. “Il rapporto economico delle comunità negre d’America con la società in generale”, scrive Carmichael, “riflette anch’esso la loro condizione coloniale. Il potere politico che viene esercitato su di esse procede di pari passo con lo sfruttamento economico di cui sono oggetto i negri” (*ibid.* p. 53).

Già nel “manifesto” del Black Power del 1965, Carmichael mise in evidenza la connessione tra il colore della pelle e il disagio economico affermando che “i negri americani hanno due problemi: sono poveri e sono

neri”⁶⁶. Tutti gli altri problemi sorgevano da questa realtà a due facce. Solo con l’acquisizione del potere politico i problemi derivanti dal “razzismo istituzionalizzato” sarebbero potuti essere superati. Carmichael continua sostenendo che gli attivisti dello SNCC furono “costretti a lavorare per il potere, perché questo paese non funziona in base alla moralità, all’amore o alla non-violenza, ma al potere. Così, decidemmo di conquistare un potere politico, con l’idea di partire da quello per sviluppare un’attività capace di produrre degli effetti economici”⁶⁷.

L’obiettivo dei promotori del Black Power era quindi quello di disinnescare il meccanismo economico di tipo coloniale imposto ai neri d’America, attraverso l’acquisizione di pieni poteri decisionali in seno alla propria comunità. Essi ritenevano, tuttavia, che il superamento della separazione-contrapposizione tra bianchi e neri fosse possibile solo attraverso un rovesciamento di tutte le forme in cui questa contrapposizione era interiorizzata e vissuta. In altre parole, sarebbe stato necessario, prima di intraprendere qualsiasi azione di tipo politico, che i neri d’America, congiuntamente alle popolazioni oppresse di tutto il mondo, si liberassero definitivamente della colonizzazione culturale e psicologica imposta da secoli di dominio da parte dell’uomo bianco.

4.5. Da Stokely Carmichael a Kwame Turé

In *Strategia del Potere Nero*, Carmichael sostiene che il primo fondamentale passo che i neri d’America avrebbero dovuto compiere fosse quello di ridefinire se stessi: “solo quando i neri avranno sviluppato pienamente un senso collettivo e una nuova immagine di se stessi, potranno iniziare ad

⁶⁶ R. Giammanco, *op. cit.*, 1967, p.234

⁶⁷ *Ibid.*, p.234

affrontare efficacemente i problemi del razzismo. Quello di cui abbiamo principalmente bisogno”, scrive Carmichael, “è riscattare la nostra storia e la nostra identità dal terrorismo culturale, dalla spoliazione che il senso di colpa dei bianchi ha operato nei nostri confronti per potersi giustificare” (S. Carmichael, C. V. Hamilton, 1967, p.73).

Sarebbe proprio l’acquisizione di questa “nuova consapevolezza” il primo momento imprescindibile della lotta, il punto cardine del concetto di Black Power. Il significato di Potere Nero consiste, nelle parole di Carmichael, “nel sentire il bisogno di proclamare le proprie definizioni, recuperare la propria storia e la propria cultura, creare il proprio senso della comunità e dei legami collettivi. La comunità negra”, prosegue, “avrà un’immagine positiva di se stessa, un’immagine che *essa* si è creata. Non ci chiameremo più pigri, apatici, ottusi, incostanti, amanti della bella vita: questi sono i termini di cui si serve l’America bianca per definirci, e se noi li accettiamo, come alcuni di noi hanno fatto in passato, ci consideriamo solo al negativo, proprio come l’America bianca vuole che ci si consideri. Lo stimolo che ci spinge cade, e la nostra volontà viene meno. D’ora in poi noi ci considereremo afro-americani, gente di pelle nera piena di energie, risoluta, intelligente, bella e amante della pace ” (*ibid.*, p.76).

La perdita di una propria tradizione e di una identità culturale veniva fatta risalire agli inizi della tratta degli africani nel continente americano. Secondo un’analisi di Charles Silberman, il processo di asservimento, avvenuto secoli prima, assoggettò l’africano ad una serie di traumi che tendevano a separarlo dalla sua civiltà e dalle sue istituzioni e a distruggere il suo senso di identità: dalla lunga marcia dal luogo di cattura al mare, alla terribile traversata transoceanica, fino all’essere marchiati con un numero all’arrivo nei campi di “adattamento” nelle Indie Occidentali. Poiché nelle società dalla cultura orale il nome di un uomo viene considerato parte essenziale della sua personalità,

l'essere marchiati con un numero, e perdere quindi il proprio nome, significava la perdita della propria identità (C. Silberman, 1968).

Si può dire che sia in questa perdita originaria che risiede il significato che Malcolm X e i Black Muslims attribuivano al rifiuto dei propri cognomi "da schiavi". Essi usavano talvolta sostituire i cognomi dati ai loro antenati dall'uomo bianco con una "x", talvolta invece adottavano per intero nomi africani nel tentativo di recuperare quell'identità sottrattagli secoli prima dai conquistatori europei.

Secondo i sostenitori del Black Power, anche l'atteggiamento dei bianchi nei confronti dei neri affondava le sue radici nell'antico rapporto di schiavitù: "il fatto della schiavitù doveva avere una profonda ripercussione sui successivi atteggiamenti della società in generale nei confronti dei negri. Esso contribuì a stabilire la superiorità di gruppo. [...] L'emancipazione degli schiavi per mezzo di un atto giuridico non poteva certamente togliere simili concezioni dalla mente dei razzisti. Essi credevano nella loro superiorità sociale, non nei pezzi di carta; e tale credenza è rimasta" (S. Carmichael, C. V. Hamilton, 1967, p.63).

Nel ridefinire l'identità storica delle popolazioni afroamericane, Carmichael insisteva sulla connessione culturale tra tutte le genti di colore del mondo. I richiami a una comune origine africana, e quindi a un'identità spirituale comune, erano frequenti nei suoi discorsi di piazza. Nella sua autobiografia, scritta a pochi anni dalla sua morte (1998) e pubblicata postuma⁶⁸, possiamo ritrovare chiaramente e a più riprese questa convinzione. Accanto all'aspetto strettamente politico della lotta per l'emancipazione delle

⁶⁸ S. Carmichael; E. M. Thelwell, *Ready for Revolution. The Life and Struggle of Stokely Carmichael (Kwame Turé)*, New York, Scribner, 2003

genti di colore, si può individuare un vero e proprio sentimento di appartenenza alla “Madre Africa” (espressione da lui stesso usata varie volte nel testo).

Dopo essere stato a Cuba, nel Vietnam, in Algeria, Carmichael raggiunge il luogo in cui realmente desiderava dare il suo contributo, la Guinea, nelle sue parole la “ancestrale terra madre”: “dopo aver visto tutte queste società rivoluzionarie, volevo ora vedere come la lotta andava avanti nella mia casa ancestrale, tra la mia gente, il sangue del mio sangue. E la Guinea era il posto giusto” (Carmichael, Thelwell, 2003, p.608). Carmichael si trasferì definitivamente in Guinea nel 1969, con l’intento di collaborare nella creazione di un’organizzazione che riunisse non solo tutta l’Africa, ma tutte le genti di colore sparse per il mondo. Qui cambiò il suo nome da Stokely Carmichael a Kwame Turé.

Nell’anno precedente il suo arrivo, Sékou Touré aveva dichiarato ufficialmente Kwame Nkrumah co-presidente della Repubblica di Guinea, dopo che il leader ghanese, nel 1966, era stato depresso da un colpo di stato e costretto all’esilio. “Ciò che più mi impressionò” scriverà Carmichael “fu il modo sensibile e onesto in cui Sékou Touré, il suo governo, il suo partito fecero questo, nel vero spirito del Panafricanismo e in nome dei più alti valori della nostra cultura tradizionale” (*ibid.*, p. 610).

Quando alla fine del 1960 i due terzi dell’Africa erano ormai liberi, la voce di Nkrumah seguitava a parlare il linguaggio del Panafricanismo, degli Stati Uniti d’Africa, dell’unità continentale. Ma l’Africa libera non lo ascoltava più con la stessa attenzione con cui lo ascoltava l’Africa assoggettata. Il ruolo di guida gli sfuggì di mano. Ad affievolire la popolarità di Nkrumah contribuì poi la sua gestione politica ed economica del Ghana indipendente, che negli anni assunse le caratteristiche di un vero e proprio totalitarismo (cfr. T. Filesi, 1966).

Nel settembre del 1959 scompariva prematuramente anche l'abile compagno di lotta che era stato George Padmore, l'uomo che Nkrumah aveva voluto con sé nel Ghana quale consigliere e forse ispiratore; di lì a non molto sarebbe uscito per sempre di scena anche lo scrittore negro-americano Richard Wright, che a Nkrumah e alla Costa d'Oro aveva dedicato l'opera che con il suo titolo *Black Power* voleva celebrare nella indipendenza della Costa d'Oro il rito dell'Africa risorta e liberata. Ma la sua prospettiva panafricanista non si spense, e anzi ritrovò nuovo vigore durante il suo esilio, grazie alla collaborazione più stretta con il leader guineiano e al lavoro di giovani attivisti arrivati in Africa, e in Ghana, appositamente per rendersi utili alla causa – tra cui appunto Stokely Carmichael.

Nel suo *Handbook of Revolutionary Warfare* del 1968, Nkrumah chiedeva la formazione di un partito di tutti i popoli del continente come veicolo permanente della lotta. Egli immaginava “un partito politico che unisca tutti i territori liberi e i partiti combattenti sotto una comune ideologia, e che spiani quindi la strada per un'unità continentale nell'assistere la prosecuzione della battaglia di tutte le genti africane”⁶⁹. L'azione di Carmichael, dopo aver incontrato Nkrumah a Conakry nel 1968, perseguiva questo obiettivo, ma non solo. Egli proporrà al leader ghanese la creazione di un partito panafricano che comprendesse tutte le genti di colore del mondo. Scrive Carmichael: “*Osageyfo* aveva già scritto che ‘tutti i popoli di ascendenza africana, sia che vivano nel Nord o nel Sud America, nei Caraibi, o in qualsiasi altra parte del mondo, sono Africani e appartengono alla nazione Africana’. Quindi fu facile per me convincerlo che gli Africani della diaspora avevano un ruolo importante da assumere in questa campagna. Questo avrebbe richiesto ovviamente consapevolezza, organizzazione e unità di propositi da parte nostra. Fu allora

⁶⁹ K. Nkrumah, *Handbook for Revolutionary Warfare*, New York, International Publishers, 1969, p.49

che egli mi onorò di affidarmi la missione di iniziare il lavoro... La missione: lavorare per costruire un partito usando un semplice messaggio: ‘*We are an African people*’” (Carmichael, Thelwell, 2003, p.675. Corsivo dell’autore).

Il concetto di *consciousness* – che qui tradurremo con il termine “consapevolezza” – di Nkrumah, venne pienamente adottato da Carmichael, che nella sua autobiografia afferma: “la consapevolezza viene raggiunta con l’acquisizione di conoscenza... Tutte le persone consapevoli, e specialmente noi Africani, abbiamo la responsabilità di combattere attraverso la raffica di informazioni e disinformazioni che arrivano dai media capitalisti, così da capire nella giusta maniera i conflitti sociali, politici ed economici che ci affliggono. Quindi di capire il nostro dovere storico di portare avanti la trasformazione delle nostre genti e delle nostre società verso un migliore e più umano stile di vita. Questa è una responsabilità che abbiamo per tutta la vita. Essa inizia con la consapevolezza” (Carmichael, Thelwell, 2003, p.674).

“Forse la prima cosa veramente importante che *Osageyfo* mi disse – durante il nostro primissimo incontro – riguardava la consapevolezza e l’unità delle nostre battaglie. Che ce ne rendessimo conto o no, disse, la lotta degli Afro-Americani è inestricabilmente legata alla lotta in Africa e viceversa. Tra noi, coloro i quali erano consapevoli di questo avevano la responsabilità di spiegare questa connessione a coloro che non se ne accorgevano. L’arma migliore del nemico, disse, era la mancanza di consapevolezza tra la nostra gente. *Osageyfo* in questo aveva ragione” (ibid., p. 675).

Insieme agli altri giovani che costituivano l’*entourage* che Nkrumah si era creato, Carmichael lavorerà da quel momento in poi all’organizzazione di un nuovo partito panafricano, che prenderà il nome di *All-African People’s Revolutionary Party* (A-APRP). In quello stesso anno venne organizzato il primo circolo di lavoro/studio del partito a Conakry, e contemporaneamente Carmichael, allora leader dei *Black Panthers*, organizzò a Washington D.C. un

incontro per la formazione dello stesso partito. L'A-APRP venne fondato ufficialmente nel 1968 da Kwame Nkrumah. Ogni membro del partito, dopo un iniziale orientamento sugli obiettivi, i principi e l'ideologia del partito, venivano assegnati a dei circoli di lavoro e studio, che costituivano le unità di base. Le letture formative comprendevano autori quali C. L. R. James, Franz Fanon, George Padmore, Kwame Nkrumah, Karl Marx.

Capitolo 5

Considerazioni conclusive

Il movimento del Black Power può essere considerato il momento di un processo più ampio che comprende tutti i movimenti della *blackness*, di stampo politico o culturale, che auspicano una rottura con la società dominante nella ricerca di una propria identità, da rinvenirsi nel legame con l’Africa. In questo lavoro, abbiamo segnato un punto di origine di tale processo, individuando nelle teorie afrocentriche del XIX secolo gli albori del pensiero panafricanista. Movimenti come la Négritude o il Garveysmo, trovano ispirazione nel pensiero di “protonazionalisti” quali furono Blyden e Volney. Le radici del Panafricanismo di Nkrumah sono rintracciabili invece più nel pensiero e nell’attivismo di W.E.B. DuBois, che attribuiva alla comune esperienza della schiavitù, più che alla “razza” in senso stretto, la fonte del senso di appartenenza a una comunità nera che si estendeva dall’Africa all’Europa e alle Americhe.

Il movimento del Black Power trova la sua peculiarità nel particolare periodo storico in cui si sviluppa. La Seconda Guerra Mondiale segna un punto di svolta nella presa di coscienza del potenziale politico delle popolazioni afroamericane, mentre la decolonizzazione in Africa costituisce un’ulteriore spinta a ricercare il potere politico e ad internazionalizzare il movimento. In questa sezione esamineremo più nel dettaglio le tre direttive principali del

movimento del Black Power e degli elementi che costituiscono il pensiero del suo leader. Stokely Carmichael – come Malcolm X prima di lui – riteneva che il primo passo che i neri d’America avrebbero dovuto compiere per la propria emancipazione fosse quello di ridefinire se stessi (crf. § 4.5.). In altre parole, occorre liberarsi del senso di inferiorità, a livello psicologico, che secoli di dominio avevano infuso nella gente di colore, cercando una definizione del sé africano che permettesse l’acquisizione di una propria dignità personale. La ridefinizione di se stessi, comportava anche una ridefinizione della propria storia. Ma se Blyden, Volney, Cheik Anta Diop avevano tentato di riscrivere la storia dell’Africa in risposta a una produzione intellettuale europea che la voleva selvaggia e senza passato, il Panafricanismo di Nkrumah e di Carmichael ha l’intento di iniziare ad essere *parte* di quella storia. Accanto a questi due aspetti, va preso in considerazione il carattere pan-nazionalista del movimento del Black Power e del Panafricanismo a cui si lega. Inizieremo la nostra analisi proprio da questo punto.

5.1. Black Power e pan-nazionalismo

Negli scritti del movimento della Négritude e del Panafricanismo, la “nazione” assume un significato che non è legato a un’entità geografica o politica, ma si riferisce al senso di una cultura e di una soggettività condivisa e all’essenza spirituale che si estende al di sopra delle divisioni e delle entità politiche. Entrambi questi movimenti hanno sostenuto una solidarietà razziale pan-nazionale, hanno chiesto la fine della supremazia bianca e della dominazione imperialista e hanno celebrato in maniera positiva l’essere neri e specialmente l’essere africani neri, come un modo di essere culturale e razziale differente (cfr. A. Loomba, 2000).

Jean-Paul Sartre, nella sua antologia di poesia nera, ha identificato il sentimento condiviso di una coscienza nera nella poesia di diversi scrittori neri che stava presentando⁷⁰. Per Sartre, la Négritude era una particolare fase storica della coscienza nera, mentre per Senghor la differenza e la coscienza razziali facevano parte della realtà umana, formata storicamente, ma che riflette uno stato interiore che non è soltanto una fase transitoria della storia. Per Senghor, l'esperienza del colonialismo, è un'esperienza razziale e crea quella che egli chiama "una personalità collettiva del popolo nero" (Senghor, 1994, cit. in Loomba, 2003, p.207). Nell'opera di Senghor, la razza nera è associata esclusivamente con l'Africa, nel senso che l'Africa fornisce una radice comune per i popoli neri di tutto il mondo e una cultura africana comune gli sembra che sopravviva nelle sotto-culture nere, ovunque e soprattutto nelle Americhe.

Franz Fanon è stato molto critico verso il movimento della Négritude e ha descritto la sua letteratura come "scritti violenti, risonanti, floridi che nell'insieme serve a rassicurare il potere di occupazione", dal momento che sono scritti nei termini, con il linguaggio e a favore di quel potere da parte di una *intelligentia* indigena, assimilata anche se protestataria (Fanon, 2000, p.192). Fanon, al contrario, propone una "letteratura nazionale", una "letteratura di combattimento" diretta verso il popolo, coinvolta nella formazione di una coscienza nazionale e impegnata nella lotta per la liberazione nazionale. Per Fanon, gli intellettuali indigeni che si impegnano "per l'affermazione incondizionata della cultura africana" sbagliano, perché questa categoria semplicemente inverte gli stereotipi coloniali. Per Césaire, d'altro canto, è la nazione che è un "fenomeno borghese" e il vero radicalismo richiede che si creino solidarietà al di sopra dei suoi confini (Césaire, 1999).

A questo proposito, Benedict Anderson, in *Comunità Immaginate*, ci avverte che gli stati-nazione nati dalle lotte anti-imperialiste, sono ovunque

⁷⁰ J. P. Sartre, *Orphée Noir*, op. cit.

pensate secondo le linee di modelli precedenti. Anderson spiega la dipendenza dai modelli europei con il fatto che le esperienze americane ed europee “venivano ormai immaginate modularmente in diversi luoghi” in parte perché gli “idiomi europei che usavano come lingue di stato erano l’eredità dell’ufficial-nazionalismo imperialista” (Anderson, 1996, p. 119). Nelle colonie l’*intelligentia* indigena giocava un ruolo cruciale nella creazione della coscienza nazionalista, perché era bilingue e aveva accesso “alla cultura occidentale nel senso più ampio, e in particolare ai modelli del nazionalismo, della nazione e dello stato-nazione, che erano stati prodotti altrove nel corso dell’Ottocento” (*ibid.* p. 122). In altre parole, il nazionalismo anti-coloniale è esso stesso reso possibile e generato dalla storia politica e intellettuale europea. Partha Chatterjee precisa, a tale proposito, che mentre il nazionalismo come movimento politico può essere considerato un “discorso derivativo” – come sosteneva Anderson – il nazionalismo come costruzione culturale che rende possibile al colonizzato di affermare la propria differenza e autonomia ottiene la propria energia da altre fonti. L’anti-colonialismo non sarebbe modellato solo su un’imitazione, ma anche sulla definizione della sua differenza rispetto alle nozioni occidentali di libertà e di dignità umana (cfr. Chatterjee, 1993).

Ben prima di lanciarsi contro lo stato coloniale, il nazionalismo anticoloniale cerca di creare “il proprio campo di sovranità all’interno della società coloniale”: “in effetti, il nazionalismo lancia qui il suo progetto più potente, creativo e storicamente significativo: creare una cultura che sia nazionale e “moderna” ma che non sia occidentale. Se la nazione è una comunità immaginata, allora questo è il luogo dove si mostra di più. In questo campo, che è quello più suo e più vero, la nazione è già sovrana anche se lo stato è nelle mani del potere coloniale” (*ibid.*, pp. 6-7).

Ritenendosi gli stessi promotori del Black Power in una situazione del tutto assimilabile a quella coloniale (cfr. § 4.4.), possiamo estendere questo

schema anche alle dinamiche del nazionalismo nero statunitense degli anni Sessanta. Il “campo di sovranità” a cui si riferisce la Chatterjee, che è di carattere prima culturale che politico, è costituito dalla produzione intellettuale afroamericana e dall’azione dei precursori del nazionalismo nero. DuBois vede nella “linea del colore” l’ostacolo principale al benessere economico e alla libertà politica dei neri in America; il cosiddetto “Rinascimento Nero” americano esalta le produzioni artistiche afroamericane mentre il separatismo di Garvey prima e della Nation of Islam poi spingono oltre la protesta creando istituzioni nere parallele. Il Black Power, attraverso l’azione dello SNCC e di altri movimenti quali il CORE o il BPP, ricerca il “proprio campo di sovranità all’interno dello stato coloniale” creando delle strutture di potere politico locali, come basi di un obiettivo lungimirante: far arrivare la comunità nera a posizioni di forza a livello governativo (cfr. § 4.1). La ricerca di un proprio spazio politico legato al “colore” è ancor più evidente se si considera il distacco dalla Nuova Sinistra americana, che pur basandosi su un’ideologia anti-occidentale e anti-imperialista in comune con il movimento del Black Power, viene da quest’ultimo rifiutato come collaboratore nella lotta per il potere degli esclusi dal Sogno Americano (cfr. § 4.3). La “comunità immaginata” del movimento è creata quindi sulla base del “colore”. Per questo motivo essa trascende i confini statunitensi, ed è costituita da tutte le genti di colore in Africa e nelle Americhe. Da qui la spinta all’internazionalizzazione del movimento e il tentativo di Stokely Carmichael di creare un partito politico che unisse la lotta all’emancipazione dell’Africa con quella in corso negli Stati Uniti (cfr. § 4.5).

Sia il nazionalismo che i pan-nazionalismi creano delle comunità che poi devono essere dotate di un’unicità storica, razziale e culturale, che in pratica semplifica formazioni culturali complesse e mette in opera le proprie esclusioni. Il libro di Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, individua invece una

cultura nera pan-nazionale lungo linee molto diverse. Gilroy è critico sia dell'assolutismo etnico che del nazionalismo culturale. Egli sottolinea che la nazione è troppo spesso considerata, anche dagli analisti radicali, come il luogo privilegiato della produzione materiale, della dominazione politica e della ribellione. Raramente si ammette quanto la nazione stessa sia sincretica. Gilroy descrive una cultura nera condivisa, una formazione transculturale e internazionale "che io chiamo Atlantico Nero" e che non è radicata in una essenza nera ma nelle esperienze storiche condivise e nei movimenti dei popoli neri durante il periodo coloniale (cfr. Gilroy, 2003, p. 19). Egli suggerisce che le nazioni occidentali sono esse stesse profondamente permeate e costituite da questa diaspora africana, le cui esperienze storiche formano la base di una cultura nera condivisa, a cui quindi non si può pensare nei termini di un essenzialismo razziale o semplicemente ritornando alle radici africane pre-coloniali. Così, la sua idea di Atlantico nero arriva a mostrare l'inadeguatezza sia della "nazione" che della "razza" come elementi privilegiati dell'identità culturale (cfr. Loomba, 2000).

The Black Atlantic va inquadrato nello scenario dei più recenti *black studies*, i quali hanno accusato il nazionalismo culturale nero di aver promosso una visione essenzialista dei concetti di cultura e di soggetto e quindi di aver riprodotto le stesse strutture razziste che intendeva combattere. Pur collocandosi all'interno della prospettiva postmoderna, uno degli obiettivi primari di Gilroy è la riforma dell'anti-essenzialismo corrente nell'analisi socio-culturale e nella lettura politica dell'identità nera (cfr. M. Mellino, 2003). Nell'ottica di Gilroy, essenzialismo e anti-essenzialismo rappresentano due approcci ugualmente limitanti: il primo, privilegiando le affinità tra le diverse comunità nere, a scapito delle differenze, finisce per ricreare un'essenza di tipo ontologico, una soggettività nera che non fa che riproporre la concezione umanistica moderna del soggetto, alla base dell'etnocentrismo occidentale; il

secondo, favorendo le differenze a scapito delle affinità, finisce per rendere del tutto impensabile l'idea di una comunità *black* e quindi si dimostra innocuo nel combattere la forza della discriminazione razziale (cfr. M. Mellino, 2003).

Diversamente da alcuni degli autori maggiormente associati agli sviluppi del paradigma degli studi postcoloniali, come Edward Said, Homi K. Bhabha o Gayatri Spivak, impegnati soprattutto nel lavoro di decostruzione di ogni pretesa di soggettività culturale, il progetto di Gilroy è finalizzato alla costruzione di un nuovo o diverso "soggetto" (cfr. Loomba, 2000). In termini più precisi, il suo tentativo è quello di recuperare all'approccio anti-essenzialista il progetto politico trans-culturale del primo attivismo nero, vale a dire quella ricerca, tipica di movimenti quali il Panafricanismo e la Negritudine, di elementi e caratteri particolari che possano definire in qualche modo la comune condizione storico-sociale di africani, afroamericani, afrocaribici e afroeuropei al di là delle loro ineliminabili differenze. L'essenza dell'Atlantico nero è costituita da una cultura nera diasporica, intesa come una forma transnazionale di creatività culturale, irriducibile a qualsiasi tradizione nazionale o base etnica. L'Atlantico nero di Gilroy si presenta quindi in una dimensione diversa, per non dire opposta, da quella della stato-nazione moderno, ovvero propone forme di identità diverse da quelle nazionali. Non è l'eredità o la radice culturale africana a garantire di per sé la conformazione della diaspora, anche se ne costituisce uno degli elementi chiave. Secondo Gilroy, il perno attorno a cui occorre costruire l'idea di una diaspora africana è invece la memoria della schiavitù, dell'esperienza coloniale e delle diverse forme di discriminazione razziale subite nel corso della storia. Per Gilroy, ciò che unisce tutte le comunità della diaspora africana disseminate in diverse zone del mondo è un sentimento di appartenenza razziale prodotta dall'esperienza sociale stessa, come effetto di una tecnologia di potere che si iscrive sul corpo (cfr. P. Gilroy, 2003, pp. 41-42).

La nazione del panafricanismo non è quindi un luogo, ma un popolo, distribuito geograficamente tra le sponde dell'Atlantico Nero, e attraversato culturalmente dalla linea del colore e dall'esperienza della schiavitù.

5.2. Aspetti psicologici del dominio sul nero

In epoca di regime schiavista gli africani si rivelarono la salvezza economica per l'uomo bianco poiché a causa del loro colore li si poteva sorvegliare facilmente. Dopo l'Emancipazione la passata condizione di schiavi restava immediatamente visibile per via di tratti fisici facilmente riconoscibili. Così, se i bianchi poveri immigrati dall'Europa che erano stati dei servi (anche se mai usati come beni patrimoniali sanciti dalla legge), una volta fuggiti riuscivano ad assimilarsi con la società e a scrollarsi di dosso, nelle generazioni successive, l'umiliazione di un passato degradante, per i neri ciò risultò da sempre impossibile (cfr. J.H. Franklin, A.A. Moss, 2003, p. 49).

Il perpetuarsi nel tempo della condizione di sottomissione di un intero gruppo sociale era garantito, quindi, dal colore della pelle. In altre parole, i neri che vivevano negli Stati Uniti erano portatori di uno stigma goffmaniano che condizionava irrevocabilmente sia l'atteggiamento della popolazione bianca nei loro confronti, sia l'atteggiamento che questi adottavano nei confronti di se stessi. Il fatto della schiavitù, infatti, contribuì a stabilire il senso di superiorità di gruppo nella popolazione bianca e, cosa ancor più importante, a radicare il senso di inferiorità nella popolazione nera.

Di generazione in generazione, questa convinzione sottintesa trovava conferma nella situazione socio-economica che permaneva nella comunità afro-americana, sia rurale che urbana. In *Ghetto Negro*, lo psicologo Kenneth Clark afferma che “gli esseri umani che sono costretti a vivere nelle condizioni che

sole offrono i ghetti e a cui le esperienze quotidiane insegnano che quasi mai nella società essi sono rispettati e trattati con il rispetto e la cortesia comunemente accordati agli altri, finiranno naturalmente col dubitare del loro stesso valore. Poiché ogni essere umano, soprattutto per la considerazione in cui deve tenere se stesso, dipende dalle esperienze che ha accumulato nei suoi rapporti con gli altri, è comprensibile che i bambini che vengono continuamente respinti comincino a dubitare e a chiedersi se essi, la loro famiglia e il loro gruppo, davvero non meritino dal resto della società più rispetto di quanto ricevano. Questi dubbi sono il seme di un odio pernicioso, individuale e di gruppo, e dei complessi e del debilitante pregiudizio che il negro ha verso se stesso: i negri hanno finito col credere nella propria inferiorità” (K. B. Clark, 1969, pp. 97-98).

Già alle sue origini, negli Stati Uniti e in tutte le altre colonie inglesi, la schiavitù venne associata alla razza e la razza all’inferiorità. Qui la schiavitù si manifestò sotto una forma particolarmente brutale, perché essa, all’interno di quelle società, non trovava precedenti, né nella tradizione, né nel diritto comune. Mentre in Portogallo e in Spagna, paesi cattolici, la schiavitù veniva considerata come una normale condizione umana, l’America e l’Inghilterra, paesi protestanti, vedevano invece la schiavitù come una condizione completamente innaturale. In questi paesi la servitù era stata abolita da tempo, mentre la schiavitù era scomparsa con gli antichi romani. L’introduzione della schiavitù in una società di uomini liberi creò quindi un vero dilemma, che fu comodamente risolto ammettendo a priori l’inferiorità degli africani. Se i neri erano degli esseri intrinsecamente inferiori, se mancava loro la capacità di essere liberi, allora la schiavitù poteva essere giustificata ed anche difesa come un beneficio reso agli stessi schiavi oltre che ai loro padroni. Le norme e le abitudini che si svilupparono da questo fondamento logico crearono a loro volta un sistema che trasformò gli schiavi in esseri dipendenti, servili ed

infantili che sembravano veramente incapaci di essere liberi (cfr. C. Silberman, 1968).

Per il movimento nero degli Stati Uniti, lo psicanalista martinicano Franz Fanon rappresenta un'immagine chiave: le sue analisi sul contrasto e la contrapposizione fra due mondi, del colono e del colonizzato, così come la teoria della violenza rivoluzionaria, si applicano in modo pertinente a molti aspetti della condizione dei neri in America (cfr. G. Pirelli, 1971). Il pensiero di Fanon psichiatra va ricercato in alcuni aspetti degli scritti generalmente considerati come "politici". Ciò che interessa a Fanon non è di commentare e di spiegare il significato psicologico delle particolarità del singolo caso clinico, o di un certo tipo di disturbo, in rapporto a interpretazioni psicoanalitiche, psichiatriche o socio- psichiatriche. L'obiettivo di Fanon è puntato sulla psichiatria tutta intera, che egli mette in questione e di cui egli cerca una nuova definizione: per questo motivo talora egli allarga il significato del termine "alienazione" alla condizione psicologica dell'intero popolo colonizzato, talora mostra come la comparsa di particolari crisi comportamentali sia dovuta a fattori strettamente storici e di classe, più spesso analizza le modalità psicologiche dell'oppressione e della liberazione dell'uomo e della donna, in cui si dissolvono le concezioni tradizionali del normale e dell'abnorme psichico (cfr. Pirelli, *ibid*).

Così, il modo in cui il colonizzato vede se stesso, e il mondo, e il colono; il modo in cui il colono, il medico e lo psichiatra bianchi vedono il colonizzato; e in seguito l'insubordinazione del colonizzato, che trova finalmente un oggetto reale alla propria aggressività, che è l'aggressività che il colonialismo ha portato in lui; e infine la presa di coscienza, l'aspetto psicologico della trasformazione politica del militante nella sua azione: tutti questi sono elementi di un unico discorso che Fanon conduce sulla psichiatria, contro la psichiatria occidentale, sul problema della coscienza, della presa di

coscienza, e degli ostacoli e delle spinte su questo itinerario umano di liberazione dei suoi pazienti, dei suoi algerini, dei dannati della terra. Fanon non sfugge al problema disturbante della reale inferiorità personale, della miseria psicologica delle masse: i contadini, gli inurbati delle bidonvilles, coloro che da generazioni si riconoscono solo come sudditi, non sono solo persone prigioniere di tradizioni e condizionamenti reazionari e ottusi: sono individui diminuiti e sviati nelle loro stesse capacità psicologiche, per l'insufficiente alimentazione, la poca salute, ma soprattutto l'umiliazione e l'aridità quotidiana della miseria. Da qui l'impossibilità a farsi soggetto politico e a entrare nella storia, e la sofferenza che di questa impossibilità è concausa e conseguenza (cfr. Pirelli. 1971).

Il Black Power indica come primo passo dell'acquisizione di potere politico la spoliatura dal senso di inferiorità razziale e la presa di coscienza del proprio potenziale. Tutti i promotori del Black Power considerano lo stato di menomazione psicologica la causa prima dell'inattività politica della popolazione afroamericana, che pur consistente nel numero non aveva mai fatto sentire la propria voce da posizioni di forza.

Fanon denuncia l'inganno della inferiorità di classe spacciata per inferiorità psico-biologica, che tende a estendersi al di là del modulo razzista tradizionale, per essere copertura scientifica che risponde a precisi interessi del capitale. E in effetti, alcuni dei concetti più importanti del marxismo, come l'alienazione o l'ideologia, hanno una dimensione psicologica e non solo sociale. Il contributo cruciale di Antonio Gramsci, ad esempio, è stato quello di riconoscere l'importanza della soggettività nello studio della dominazione (cfr. Loomba, 2000). Una soggettività annientata dal "segno del plurale" – come ci spiega Albert Memmi – un "segno della depersonalizzazione del colonizzato": "Il colonizzato non è mai caratterizzato in modo individuale e appare solo all'interno di una collettività anonima" (A. Memmi, 1979, p.52). Descrivendo e

patologizzando gli africani e i neri in generale, in modo da poter definire gli europei come assolutamente differenti, il bianco risultava essere sempre soggetto (individuale) di contro a un oggetto (collettivo) psicologicamente inferiore. Il discorso della psicologia e della psichiatria coloniali patologizzava la differenza, perché “non era in grado di contenere qualsivoglia nozione della differenza che non fosse direttamente legata alla questione dell’inferiorità e alla necessità della subordinazione” (Vaughan, 1991, p.115).

Il lavoro di Franz Fanon interveniva direttamente sull’eredità delle teorie razziste sullo sviluppo biologico e psicologico, ad esempio sulla concezione freudiana dello sviluppo culturale. In *Totem e Tabù* (1913) e ne *Il Disagio della Civiltà* (1930), Freud considerava lo sviluppo storico e culturale delle popolazioni simile alla crescita individuale psichica e biologica. La crescita di un bambino verso l’età adulta e il progresso sociale dalla barbarie verso il monoteismo e il patriarcato (i criteri di Freud della civilizzazione umana) erano costruiti l’uno sull’altro. I “primitivi” erano quindi simili ai bambini e ai “nevrotici” civilizzati, perché non avevano raggiunto la crescita psicologica dell’europeo adulto (cfr. Loomba, 2000).

Il “complesso di dipendenza” di Adler inoltre, venne ripreso da Octave Mannoni per spiegare il meccanismo psicologico sottostante il processo della colonizzazione europea. Fanon criticò aspramente il saggio di Octave Mannoni, *Prospero e Calibano. La Psicologia della Colonizzazione*⁷¹. In quest’opera l’autore sosteneva che alcuni popoli (“arretrati”) venivano colonizzati perché affetti da un “complesso di dipendenza” irrisolto che li portava a rivedere i loro antenati e a trasferire la stessa riverenza sui loro colonizzatori. In questo modo egli spiegava la colonizzazione suggerendo che si trattasse del risultato delle

⁷¹ O. Mannoni, *Prospero and Caliban. A Study of the Psychology of Colonization*, Methuen, Londra, 1956

differenze psichiche tra quelli che mostravano tale dipendenza e altri, che diventavano i colonizzatori, che temevano invece la propria inferiorità e cercavano modi per dimostrare il proprio valore. “A mio parere non c’è dubbio che la colonizzazione ha sempre dipeso dal bisogno di dipendenza. Non tutti i popoli possono essere colonizzati: solo quelli che provano questo bisogno” (O. Mannoni, 1956, p.85). Mentre Mannoni aveva considerato il colonialismo come *risultato* delle differenze psichiche fra le razze, Fanon sosteneva che in realtà il colonialismo era la *causa* che creava la differenza psichica fra le razze e annichiliva il soggetto nero fino ad annullarlo (Fanon, 1996).

Secondo Fanon, il colonizzato non poteva affrontare la sua condizione di sottomesso, perché il colonialismo erodeva il suo stesso essere e la sua soggettività. Fanon apriva il suo *Pelle Nera, Maschere Bianche* asserendo: “Anche se dovessi espormi al risentimento dei miei fratelli di colore, direi che il Nero non è un uomo” (F. Fanon, 1996, p.8). L’esperienza coloniale annullava cioè il senso del sé del colonizzato, lo congelava in una forma di oggettività e questo era il motivo per cui “non è un uomo”.

Fanon rielabora lo schema di Lacan della “fase dello specchio”, considerato da questi il passaggio fondamentale nella formazione del soggetto. Secondo Lacan, quando il bambino si vede per la prima volta in uno specchio, vede un riflesso più tranquillo, più coordinato e stabile di se stesso. Il soggetto costruisce se stesso imitando e allo stesso tempo opponendosi a quell’immagine (cfr. Loomba, 2000, p.147). Scrive Fanon: “Una volta compreso il meccanismo descritto da Lacan, non si può più avere alcun dubbio sul fatto che il vero Altro per l’uomo bianco è e continuerà ad essere il nero. E viceversa. Ma per l’uomo bianco l’Altro è percepito a livello della sua immagine corporale, assolutamente come il non-sé, cioè il non identificabile, il non assimilabile” (Fanon, 1996, p.171). Per l’uomo bianco (e la donna bianca) il nero è caratterizzato dal suo colore e dalla sua sessualità, che si suppone

illimitata. La “negrofobia” accende la paura e il desiderio della grande sessualità nera. Per il soggetto bianco, l’Altro nero è tutto quello che si trova fuori del sé. Per il soggetto nero, però, l’Altro bianco definisce tutto ciò che è desiderabile, tutto ciò che il sé desidera. Il desiderio è inserito in una struttura di potere per cui l’uomo bianco non è solo l’Altro ma anche il padrone, vero o immaginario. Quindi l’Altro nero conferma il soggetto bianco, ma il bianco svuota il soggetto nero, che non può definirsi con ciò che è continuamente negato dalla struttura razzista e colonialista. La persona di colore cercherà di affrontare la situazione adottando una maschera bianca che renderà possibile nascondere il suo essere nero (cfr. Fanon, 1996).

Abbiamo visto che già alcuni scrittori della corrente della Négritude, *in primis* Aimé Césaire, rifiutavano di adottare tale “maschera bianca”, e condannavano gli “assimilati”, coloro i quali adottavano i costumi occidentali nel tentativo di acquisire una propria dignità individuale considerata altrimenti irraggiungibile (cfr. Cap. 2). Il soggetto diviso di Fanon si lega a questa visione in quanto lo spaesamento psichico di egli cui parla riguarda in realtà più spesso le élite degli indigeni o gli individui colonizzati che sono stati educati all’interno del sistema coloniale, in cui sono stati invitati a muoversi con una certa libertà, piuttosto di quanti vivono ai margini (Loomba, 2000). Nel caso del separatismo nero americano, sono invece proprio i marginalizzati coloro ai quali si rivolge il messaggio della presa di coscienza psicologica. E l’acquisizione di consapevolezza della propria dignità “razziale” diventa in questo caso strumento politico, non fine ultimo. Si supera il livello prettamente intellettuale e ci si ispira proprio a Fanon per il suo tentativo di combinare una critica e un attivismo socio-politico con un’analisi di soggettività coloniali ed anti-coloniali. Ma non solo: *Pelle Nera, Maschere Bianche* ispira il movimento del Black Power a prendere una posizione di distacco dall’idea dell’integrazionismo promulgata dal Martin Luther King, proprio per aver

rifiutato di adottare quella “maschera bianca” che impediva ai neri d’America di essere totalmente liberi dal giogo razzista “istituzionalizzato” (cfr, § 3.2 e § 4.2).

5.3. Riscrivere la storia

Alla base delle dottrine che hanno preparato e accompagnato l’emancipazione dell’Africa c’era l’esigenza prioritaria di dimenticare e far dimenticare la maledizione che incombeva sul “continente nero”. La tratta e la schiavitù, il razzismo e il colonialismo avevano umiliato l’Africa fino ad escluderla dalla storia dell’umanità e dalla stessa civiltà. L’Africa corrispondeva alla “fine” delle conoscenze dell’Europa, come risulta dal proverbiale *hic sunt leones* che le carte geografiche hanno mantenuto per tanto tempo appena sotto il litorale mediterraneo.

Il verdetto senza appello che ne penalizzava la lunga storia non marcava solo la percezione dell’Africa che si era formata nel resto del mondo, e in particolare in Europa e in Occidente. I suoi argomenti ricadevano direttamente o indirettamente sulla coscienza degli africani e dei neri di tutto il mondo, condizionando la cognizione che essi avevano di se stessi e quindi i loro progetti come individui, collettività o nazioni. Anche dopo che con la decolonizzazione e l’indipendenza l’Africa è rientrata a tutti gli effetti nella comunità internazionale su un piede di parità, almeno virtuale, con gli altri popoli e Stati, agli occhi dei più l’Africa continua ad apparire una specie di “paria” del mondo, senza un retroterra storico degno di essere registrato e senza speranze per il domani (cfr. B. Davidson, 1990, p.11).

I luoghi comuni e preconcetti presenti già nei testi classici non implicavano di per sé propositi di sopraffazione. Un’opera del francese Alain

Bourgeois, apparsa nel 1971 con una prefazione di Senghor, allora presidente del Senegal, passa in rassegna i testi più importanti della Grecia antica sull’Africa, arrivando alla conclusione che le loro relazioni, tutt’altro che trascurabili per durata e intensità, furono reciprocamente rispettose e feconde (Calchi Novati, Valsecchi, 2005). E ugualmente il rapporto fra l’Europa e l’Africa non era preordinato, dall’inizio, alla conquista. Con le parole di Basil Davidson: “gli europei credevano di aver trovato [in Africa] forme di civiltà che spesso erano paragonabili alle loro, per quanto diversamente e variamente addobbate e modellate. [...] Dovremmo ricordare che un diffuso disprezzo degli europei per gli africani [...] fu un atteggiamento nato dalla tratta atlantica degli schiavi e più tardi dalle culture del capitalismo europeo” (Davidson, 1990, p. 28). Dell’Africa “continente senza storia” si discetta dai tempi di G. W. F. Hegel, che scrive, nella *Filosofia della Storia*: “L’Africa non è una parte storica del mondo, non offre alcun movimento o sviluppo, alcuno svolgimento proprio. Vale a dire che la parte settentrionale appartiene al mondo asiatico ed europeo. Ciò che noi intendiamo propriamente per Africa è lo spirito senza storia, lo spirito non sviluppato, ancora avvolto nelle condizioni naturali” (cit. in Calchi Novati, Valsecchi, 2005, p. 29).

Con gli scritti dei viaggiatori e degli esploratori del XIX secolo prese corpo quella che Valentin Mudimbe, critico letterario e filosofo di origine congolese, chiama la “biblioteca coloniale”: un corpo di conoscenze costruito allo scopo di tradurre e decifrare l’oggetto Africa, con i suoi segreti e le sue potenzialità, in vista della conquista e di una sottomissione incondizionata. In un certo senso l’Africa viene “inventata” dall’Europa con la mediazione dei sistemi concettuali e scientifici che appartengono alla cultura europea. È una rappresentazione dell’Africa che può dare l’impressione di essere più vera persino della realtà, talmente diffusa e ben motivata che neppure gli africani, a cominciare dalle *élites* intellettuali che assorbono i metodi educativi

dell'Europa, riusciranno a farne completamente a meno (cfr. V. Mudimbe, 1988).

Invasa e spogliata, l'Africa viene sospinta verso un'alienazione che l'abituera a cogliere se stessa attraverso le categorie dell'Europa. Paradossalmente, persino i cultori del filone afrocentrico, che esalta appassionatamente il contributo dell'Africa e dei neri alla civiltà universale, impiegheranno lo stesso apparato epistemologico (cfr. Calchi Novati, Valsecchi, 2005, p.31). Ne sono una dimostrazione le ricostruzioni storiche a opera di coloro che abbiamo collocato tra i primi scrittori dell'afrocentrismo, come Blyden e Volney, notevolmente influenzati dalle teorie razzologiche europee, o i poeti della Négritude che scrivono dell'emancipazione dell'Africa usando esclusivamente una lingua europea.

Gli studi postcoloniali, la corrente postmodernista che si rifaceva al "discorso sul potere" di Foucault, nonché quella poststrutturalista del decostruzionismo di Derrida, hanno avuto un impatto rivoluzionario sia sulla critica letteraria che su movimenti politici come il femminismo o le lotte anticoloniali. Per la critica letteraria ha significato che la storia non solo fornisce uno sfondo per lo studio dei testi, ma forma una parte essenziale del significato stesso del testo. All'inverso, i testi e le rappresentazioni devono essere considerati fondamentali per la creazione della storia e della cultura. Per gli studi storici questo ha significato che le pretese di oggettività e di verità venissero ridotte, perché la storiografia doveva essere considerata soggetta alle stesse regole, errori e strategie delle altre narrazioni. Per quanto riguarda le donne e i popoli colonizzati, entrambi vivevano in economie che si fondavano sulla loro forza lavoro ed entrambi erano soggetti ad ideologie che giustificavano lo sfruttamento. Quindi, i movimenti anticolonialisti, dovevano attaccare le idee dominanti sulla storia, sulla cultura e sulla rappresentazione (cfr. A. Loomba, 2000).

Ciò ebbe degli effetti anche sulla lotta all'emancipazione dei neri in America. Nonostante l'Emancipazione e successivamente il processo di desegregazione negli Stati del Sud, le comunità afroamericane negli Stati Uniti continuavano ad occupare i gradini più bassi della scala sociale. Vittime di pregiudizi, emarginati e soprattutto poveri, le voci di protesta passarono da un desiderio di integrazione a uno di rivalsa. E in questa rivalsa, la ricostruzione di una propria storia ebbe un ruolo determinante. Lo ebbe principalmente sugli intellettuali africani, che ispirarono la lotta per il potere di movimenti, quale è quello del Black Power, che nella rivalutazione di se stessi trovavano la loro essenza vitale.

Bibliografia

AA. VV., 1964,

Il Colore della Pelle, Torino, Centro Studi Sociali Torino

AA. VV., 2004

Il Sogno dei Diritti. I Kennedy, Malcolm X e Martin Luther King. In “Giorni di Storia. N.21”, supplemento a “l’Unità”, Roma, Nuova Iniziativa Ed. s.p.a.

Allen Robert L., 1968,

“Le Pantere giudicano la rottura”, intervista con Eldridge Cleaver, per *Guardian*, 24 Agosto

Amselle Jean-Loup, 2001,

Connessioni, Torino, Bollati Boringhieri Editore

Amselle Jean-Loup, 1999,

Logiche Meticce, Torino, Bollati Boringhieri Editore

Barbour Floyd B., 1969,

a cura di, *Il black Power in Azione*, Milano, Sugar Editore

Bhabha Homi K., 1997,

a cura di, *Nazione e Narrazione*, traduzione it. di Antonio Perri, Roma, Meltemi ed.

Blyden Edward W., 1994 (I ed. 1887)
Christianity, Islam and the Negro Race, Baltimore, USA, Black Classic Press

Calchi Novati Giampaolo, Valsecchi Pierluigi, 2005,
Africa: la Storia Ritrovata. Dalle Prime Forme Politiche alle Indipendenze Nazionali, Roma, Carocci Editore

Carmichael Stokely, Hamilton Charles V., 1967
Strategia del Potere Negro, Bari, Laterza

Carmichael Stokely, Thelwell Ekweme M., 2003,
Ready for Revolution. The Life and Struggle of Stokely Carmichael (Kwame Turé), New York, Scribner

Cartosio Bruno, 1992,
Anni Inquieti. Società, Media, Ideologie negli Stati Uniti da Truman a Kennedy, Editori riuniti, Roma

Cartosio Bruno, 1995,
a cura di, *Senza Illusioni. I Neri negli Stati Uniti dagli Anni Sessanta alla Rivolta di Los Angeles*, Milano, Shake Edizioni Underground

Césaire Aimé, 1999 (I ed. 1950),
Discorso sul Colonialismo, Roma, Lilith ed.

Césaire Aimé, 1962,
Le Armi Miracolose, Parma, Ed.Guanda, a cura di Anna Vizioli e Franco De Poli

Chatterjee Partha, 1993,
The Nations and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories,
Princeton, Princeton University Press

Clark Kenneth B., 1969,
Ghetto Negro, Torino, Ed. Einaudi

Cronon E. David, 1955
Story of Marcus Garvey. Black Moses and the UNIA, Madison, University of
Wisconsin Press

Davidson Basil, 1990
Storia dell’Africa, Torino, Nuova ERI Edizioni

Decraene Phillipe, 1964,
Le Panafricanisme, Paris, Presses Universitaires de France

Delany Martin R., 1971 (1.ed. 1860),
Blake; or, the Huts of America, Boston, Beacon Press

Diop Cheik A., 1956,
Apports et Perspectives Culturels de l’Afrique, in “Présence Africaine”, 8-9-10

Diop Cheik A., 1955,
Nations Nègres et Cultures, Editions Présence Africaine, Paris

Duberman Martin, 1968,

Discutiamo sul Black Power, Bari, De Donato Editore

Du Bois William E. B., 1997 (I ed. 1903),
The Souls of Black Folk, Boston, New York, Bedford Books

Fanon Frantz, 2000 (I ed. 1961),
I Dannati della Terra, Torino, Edizioni di Comunità

Fanon Frantz, 1996 (I ed. 1952),
Pelle Nera, Maschere Bianche, Milano, Marco Tropea Editore

Filesì Teobaldo, 1958,
Comunismo e Nazionalismo in Africa, Roma, Istituto Italiano per l'Africa

Filesì Teobaldo, 1966,
Evoluzione Storico-Politica dell'Africa. Lineamenti Fondamentali, Como, P. Cairoli Editore

Filesì Teobaldo, 1966,
Il Ventennio di Nkrumah. Una Filosofia Politica a Confronto con la Realtà dell'Africa, Como, Le Edizioni Africane, Cairoli

Finazzo Giuseppina, 1978,
La Négritude. L'Ideologia del Riscatto Africano, Firenze, Edizioni Nuova Europa

Forman James, 1969,
Imperialismo e Pantere Nere, Roma, Ed. Savonà e Savelli

Franklin John H., Moss Alfred A. jr., 2003 (I ed. 1947),
From Slavery to Freedom, New York, A.A. Knopf

Giammanco Roberto, 1967,
Black Power. Analisi e Testimonianze, Bari, Ed. Laterza

Gilroy Paul, 2003,
The Black Atlantic, Roma, Meltemi Editore

Grant James, 1968,
Protesta Negra. Dai Primi Schiavi a MLK, Verona, Arnoldo Mondadori
Editore

Hill Robert, a cura di, 1983, vol. I,
The Marcus Garvey and the UNIA Papers

Irele A., 1965,
Negritude of Black Cultural Nationalism, in "Modern African Studies", n.3, 3

Ki-Zerbo Joseph, 1977,
Storia dell'Africa Nera, Torino, Einaudi

Lanternari Vittorio, 2003,
Movimenti Religiosi di Libertà e Salvezza, Roma, Editori Riuniti

Legum C., 1962,
Pan-Africanism, Londra, Dunmow, Pall Mall Press

Logan Rayford W., 1962,

Breve Storia dei Negri d'America, Roma, Editoriale Opere Nuove

Lomba Anja, 2000,

Colonialismo/Postcolonialismo, Roma, Meltemi Editore

Lowery Charles D., Marszalek John F., 2003,

The Greenwood Encyclopedia of African American Civil Rights. From Emancipation to the 21th Century, Greenwood Press, Westport (CT)

Mannoni Octave, 1956,

Prospero and Caliban. A Study of the Psychology of Colonization, Methuen, Londra

Martin Tony, 1976,

Race First: The Ideological and Organizational Struggle of Marcus Garvey and the UNIA, Greenwood Press

Memmi Albert, 1979 (I. ed. 1967),

Ritratto del Colonizzato e del Colonizzatore, Napoli, Liguori

Montague Ashley, 1966,

La Razza, Analisi di un Mito, Einaudi, Torino

Mudimbe Valentin Y., 1988,

The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge, London, James Currey

Nkrumah Kwame, 1963,
Africa Must Unite, Londra, Heinemann

Nkrumah Kwame, 1964,
Le Consciencisme. Philosophie et Ideologie pour la Decolonisation et le Developpement, trad. fr. L. Jospin, Paris, Payot

Pirelli Giovanni, 1971,
a cura di, *Fanon. Opere Scelte*, vol. I e II, Torino, Einaudi Editore

Senghor Leopold S., 1964,
Negritude et Humanisme, Paris, Editions du Seuil

Silberman Charles E., 1965,
Crisi in Bianco e Nero, Torino, Giulio Einaudi Editore

Teaford John C., 1986,
Twentieth Century American City, Johns Hopkins University Press, Baltimore

Teodori Massimo, 1970,
La Nuova Sinistra Americana: Nascita e Sviluppo dell'Opposizione al Regime negli Stati Uniti degli anni '60, Milano, Feltrinelli

Thomas L.V., 1961,
Temps, Mythe et Histoire en Afrique de l'Ouest, in "Présence Africaine",
n.XXXIX

Triulzi Alessandro, 1965,

Il Problema della Négritude, in "Rivista di Sociologia", n.7

Williams Robert F., 1962,

Negroes with Guns, New York, Marzani e Munsell, Inc.

Vaughan M., 1991,

Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness, Cambridge and Stanford, Polity Press and Stanford University Press

Vernon Robert, 1964,

White Radicals and Black Nationalism, in "International Socialist Review", winter

X Malcolm, 1973,

Con Ogni Mezzo. Discorsi e Interviste, a cura di George Breitman, Torino, Giulio Einaudi Editore

X Malcolm, 1995,

Contro il Potere Bianco, Roma, Il Manifesto Libri,

Zinn, Howard, 1964,

The Limits of Non-Violence, in "Freedomways", IV (Primo Trimestre), New York

Ringraziamenti

I miei più sentiti ringraziamenti vanno a tutti coloro che con la loro collaborazione e il loro sostegno hanno permesso la buona riuscita del presente lavoro.

Ringrazio il Prof. Pino Schirripa per l'attento contributo intellettuale e per i preziosi suggerimenti in fase di stesura.

Ringrazio tutti gli amici e le persone che mi sono state vicine durante il corso di studi, e ancor più sentitamente ringrazio la mia famiglia per tutta la fiducia datami in ogni circostanza, e per il costante e insostituibile appoggio senza cui la realizzazione di questo lavoro non sarebbe stato possibile.