

## RIVOLUZIONARIO O RIFORMISTA? VICTOR SCHOELCHER E L'ABOLIZIONE DELLA SCHIAVITÙ

*Francesco Magris*

1. A Trieste, al Museo Revoltella, c'è una statua in bronzo, che nel 1876 aveva rappresentato l'impero Austro-Ungarico – di cui allora Trieste faceva parte – all'Esposizione internazionale di Filadelfia. La statua, opera dello scultore triestino Francesco Pizzicar, rappresenta uno schiavo nero dai tratti fieri e vigorosi che solleva alta in mano la Dichiarazione di Lincoln sull'abolizione della schiavitù. Ai suoi piedi sono visibili le catene, simbolo della passata schiavitù da cui l'uomo sembra essersi liberato autonomamente, da solo.

È curioso che l'impero asburgico – una «creolità» mitteleuropea composta da molti popoli, ma fra i quali non c'erano neri – sia rappresentato, in un evento internazionale, da un'opera che simboleggia un ideale e una svolta universale, l'orrore e la fine della schiavitù e soprattutto la piena dignità umana dello schiavo. Nella statua del Freedman's Memorial, realizzato da Thomas Ball nello stesso anno a Washington, il nero liberato è invece rappresentato in una posizione china, ai piedi di Lincoln; è l'oggetto passivo della nobiltà d'animo dei bianchi, che lo hanno liberato da una condizione bestiale. Del resto le stesse celebrazioni della fine della schiavitù si svolsero all'insegna della separazione razziale. L'immagine del nero offerta dalla statua dello scultore triestino destò perfino acri e volgari commenti, anche da parte di uno scrittore come Howells, che lo definì un offensivo «Frenchy Negro». L'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti è un evento capitale, ma è significativa la differenza tra il «Frenchy Negro» e la tradizione francese, che conosce la mitica nobiltà assoluta del Bug Jargal di Victor Hugo.

Se fra le tante e grandi ingiustizie che hanno macchiato la storia umana vi è certamente il giogo della schiavitù, la violenza di quest'ultima è stata pure – accanto ad altre ben più gravi – il disconoscimento al nero di una pari dignità umana. Un atteggiamento che certo non manca, anche nelle forme più inaccettabili, nel colonialismo e nello schiavismo francesi. È anche contro questa violenza strisciante, come contro la schiavitù di per sé, che si è battuto Victor Schoelcher. In un articolo dedicato al suo funerale, Georges Clemenceau scriveva che Schoelcher «s'était obstiné pendant 40 ans, à ne pas mourir, les deux grands actes de sa vie: l'émancipation des Noirs et la lutte héroïque

contre le 2 décembre, ont reçu, de son vivant, leur consécration définitive»<sup>1</sup>. Certo, il suo nome, all'infuori della Francia, ha subito un processo di erosione della memoria, fatta eccezione ovviamente per le Antille. Ma la sua eredità perdura quale contributo essenziale all'abolizione dello schiavismo, abolizione che costituisce una delle grandi conquiste dell'umanità, anche se, malgrado le apparenze, la società contemporanea non è ancora riuscita a debellare del tutto questa piaga ignominiosa, che richiede tuttora una continua opera di vigilanza e un apparato repressivo adeguato. Lo sapeva bene lo stesso Schoelcher quando nel saggio *La Vérité aux ouvriers et cultivateurs de la Martinique* (1849) scriveva: «J'ai levé les yeux sur la grande scène du monde, j'ai regardé au loin, j'ai cherché de près; partout j'ai vu les mêmes erreurs, les mêmes fautes, les mêmes crimes se flétrir, se diviniser tour à tour sous des noms différents»<sup>2</sup>.

La schiavitù è antica quanto l'uomo. Nell'antica Grecia essa era motivata dall'esigenza di affrancare gli uomini liberi dai bisogni materiali – cui dovevano provvedere gli schiavi – e consentire dunque loro di dedicarsi alla più elevata attività umana: la contemplazione filosofica. Non a caso Platone e Aristotele non hanno mai condannato tale pratica, ma ne hanno al contrario affermato il ruolo funzionale all'interno della *polis*. Il possesso di schiavi, per lunghi secoli, è stato il pregiato bottino umano di vittoriose campagne militari; con l'avvento degli Stati nazionali e la corsa sfrenata alla colonizzazione dei nuovi territori, che le tecniche militari e di navigazione rendevano possibile, a essere soggiogati furono i nativi dei territori conquistati per mezzo di vere e proprie operazioni di rastrellamento: indigeni dell'intero continente americano – gli indios – presto sostituiti da africani razzati nel Continente nero. È noto come padre Bartolomé de Las Casas, «l'apostolo degli indios», avesse suggerito, viste le sofferenze e la morte che la schiavitù e i suoi ritmi di lavoro coatto spargevano tra gli indios, di sostituirli con schiavi neri provenienti dall'Africa, salvo poi drammaticamente pentirsi di aver contribuito all'atrocità della tratta – l'olocausto degli olocausti<sup>3</sup>, scrivono Patrick Chamoiseau e Raphael Confiant, milioni e milioni di uomini periti nelle condizioni infami della traversata e del lavoro. Le colpe sono da distribuire fra tutti i nostri antenati, in quanto tutte le potenze coloniali hanno praticato, seppure con modalità e in misure diverse, la schiavitù.

Nonostante la disumanità della pratica schiavista, essa ha scosso le coscienze singole e collettive solo in seguito ad una lunga e travagliata riflessione, seguendo dinamiche diverse e controverse a seconda delle civiltà e delle società coinvolte, godendo spesso dell'esplicito consenso di gran parte del corpo sociale,

<sup>1</sup> G. Clemenceau, *L'enterrement de Victor Schoelcher*, in «La Justice», 7 Janvier 1894, citato in N. Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, Paris, Fayard, 1994, p. 408.

<sup>2</sup> Citato in Schmidt, *Victor Schoelcher*, cit., p. 7.

<sup>3</sup> P. Chamoiseau, R. Confiant, *Lettres créoles*, Gallimard, Paris 1999, p. 37.

pure di quello più illuminato e progressista, e trovando spesso pure un preteso supporto scientifico in opere filosofiche, politiche ed economiche. Si pensi – ma è solo un esempio fra i tanti – alla polemica (fra il 1849 e il 1853) fra Thomas Carlyle e John Stuart Mill, rispettivamente contro e pro l'abolizione dello schiavismo<sup>4</sup>. In ciascun paese il processo di affrancamento degli schiavi, il riconoscimento dei loro diritti e la loro auspicata integrazione nella società civile hanno seguito traiettorie diverse e sfasate, in risposta alle diverse velocità con cui procedeva, nell'opinione pubblica, l'acquisizione della sensibilità nei confronti di quell'orrore.

Se l'Inghilterra già nel 1834 aveva elaborato un piano di progressiva abolizione della schiavitù, e ancora prima la Danimarca e alcuni Stati americani unionisti avevano decretato la fine della Tratta (ossia del commercio di schiavi, non sempre sottoposto al medesimo regime giuridico della proprietà degli schiavi, di solito molto meno restrittivo), la Francia ha conosciuto in materia un percorso più lungo ed elaborato, e forse avrebbe compiuto più tardi questo ulteriore passo nella conquista ed estensione dei diritti civili sanciti inizialmente nel 1789 se non ci fosse stato l'impegno instancabile di Victor Schoelcher. Semi-sconosciuto all'estero, la sua fama in Francia non è minimamente intaccata dall'oblio: non vi è città nelle Antille francesi che non gli dedichi una strada (e la seconda città della Martinica porta il suo nome, come la Biblioteca di Fort-de-France) e dal 1949 le sue spoglie giacciono, su iniziativa popolare sostenuta appassionatamente da de Gaulle, al Panthéon, in compagnia degli immortali di Francia.

Va detto che la Francia dei Lumi si era già da tempo posta la questione della moralità della pratica schiavista, come ad esempio il marchese di Condorcet che, sotto pseudonimo, aveva dato alla luce nel 1781 un intenso pamphlet dal titolo emblematico *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, nel quale aveva proceduto a una demolizione minuziosa di tutte le teorie schiaviste. Ma quel trattato di Condorcet ha conosciuto allora un rapido oblio, specie dopo la morte del suo stesso autore, suicidatosi in seguito alla condanna a morte inflittagli dal Terrore. Ma il problema era sentito, come dimostra ad esempio la pièce *L'esclavage des Nègres*, nota anche come *Zamore et Mirza* o *L'heureux naufrage*, di Olympe de Gouges, la cui messa in scena fu boicottata dalla lobby dei trafficanti di schiavi (1783; ed. def. 1792).

<sup>4</sup> Th. Carlyle, *Occasional Discourse on the Nigger Question*, in *Latter-Day Pamphlets*, London, Chapman and Hall, 1853, già uscito anonimo nel dicembre 1849 nel «Fraser's Magazine for Town and Country». La risposta di John Stuart Mill, *The Nigger Question*, era uscita anonima nella medesima rivista nel 1850. Cfr. ora l'edizione francese dei due testi insieme: Th. Carlyle, *Discours de la circonstance sur la question noire*, suivi de la réponse de J. Stuart Mill, traduction de l'anglais, notes et postface par Th. Gillyboeuf, Paris, Éditions Mille et Une Nuits, 2010.

2. Nato nel 1804 a Parigi da una famiglia di origine alsaziana impegnata nella fabbricazione di porcellane, Victor Schoelcher in gioventù sembra destinato a rilevare l'attività paterna. La sua origine alsaziana ovvero la sua provenienza da una regione di frontiera e dunque insieme di conflitto e di mescolanza, di chiusura e di fusione, può aver contribuito ad accrescere la sua sensibilità nei confronti di ogni frontiera – sociale, etnica, culturale – e la consapevolezza di dover disinnescare il potenziale esplosivo di quelle contraddizioni, per poterne liberare la fecondità culturale ed umana. «Un grand homme [...] un Alsacien – afferma Césaire in un discorso alla Assemblée Nationale del febbraio 1946 – que les Noirs de mon pays ne sont pas prêts d'oublier»<sup>5</sup>.

Una terra composita di confine come l'Alsazia poteva creare un'ossessione di chiusura o uno spirito di apertura, la pretesa di essere soltanto francesi o soltanto tedeschi oppure l'ideale di una terra e di una cultura duplice, ponte fra i due popoli. La conflittualità della duplice patria di Schoelcher diventa certo drammatica, consapevole e ideologica specialmente ben dopo l'attività di Schoelcher in Martinica, con le guerre del 1870, del 1914-18 e del 1939-45, le rispettive annessioni e riannessioni, le politiche di centralismo nazionalista oppressivo che nega l'altro, politiche di cui si è resa colpevole anche la Francia e che il nazismo ha portato all'estremo. Ma in Schoelcher c'è il retaggio di un paese, l'Alsazia, che nasce dall'incontro di due popoli, paradossalmente all'inizio entrambi germanici, alemanni e franchi, e successivamente differenziati. Già il giuramento di Strasburgo del 842 è siglato in due lingue, il francese e il tedesco dell'epoca. In genere la regione ha visto col dominio francese una forte tendenza centralista e il francese come cultura alta e dominante, ma il tedesco come cultura di fondo abbastanza diffusa e idioma della vita quotidiana, soprattutto nelle campagne.

Proclamata ufficialmente bilingue nel 1789 e successivamente soggetta a continui rovesciamenti, l'Alsazia ha prodotto nazionalismo – la polemica contro i «déracinés», per citare Barrès, e analoghe opposte posizioni tedesche – e umanesimo sovranazionale, come la battaglia e l'opera di René Schickele, che si definiva «citoyen français deutscher Dichter»<sup>6</sup>, campione dell'ideale di dialogo, della doppia identità alsaziana, valori che, in epoche certo posteriori a quella di Schoelcher, ha difeso nei suoi libri e nelle sue battaglie. Non a caso un suo romanzo si chiama *Der Fremde*, «Lo straniero» (1907), a indicare che l'abitante della terra di frontiera è straniero per tutti. Schickele, scrittore di lin-

<sup>5</sup> «Journal officiel de la République française. Débats parlementaires», Février 1946, citato in Schmidt, *Victor Schoelcher*, cit., p. 255.

<sup>6</sup> R. Schickele, lettera a P. Block del 30.5.1928, in *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. H. Kesten, con la collaborazione di A. Schickele, Köln-Berlin, 1959, Bd. III, p. 1148.

gua tedesca, da bambino non sapeva il tedesco e questo lo faceva sentire come un «Negerkind», un bambino negro<sup>7</sup>, perché viveva in un ambiente tedesco. Questa tradizione può aver dato a Schoelcher, che muore nel 1893, la convinzione che l'unica soluzione nelle terre in cui vivono popoli diversi (come nelle Antille) e popoli che, come ovviamente nelle Antille, corrispondono anche a classi sociali diverse, dominanti e dominate (caso estremo lo schiavismo), è una convivenza paritetica, col senso di una appartenenza comune pure attraverso la diversità dell'origine, particolarmente accentuata nelle Antille. Si potrebbe perfino azzardare l'idea che quella specie di sostrato comune a tutti gli alsaziani costituito dal dialetto tedesco possa aver reso Schoelcher particolarmente sensibile a una funzione in qualche modo analoga del creolo, lingua dei neri ma anche dei loro padroni Békés; lingua popolare mista, in cui si afferma il dominio ma anche l'incontro e il meticcio. In generale, forse le assillanti parole d'ordine del nazionalismo francese in Alsazia – *purifier, centraliser, assimiler* – possono aver reso Schoelcher particolarmente sensibile alla battaglia per l'emancipazione dei neri vista non solo come liberazione di oppressi, ma anche come contributo necessario a una società come quella antillense e alla sua vita armoniosa. È quello che il suo compagno di lotta e rivale Cyrille Bissette sosteneva quando propugnava la fusione delle due culture – e anche delle due etnie, visto che Bissette era mulatto. Ma nelle Antille si aggiungeva la contrapposizione, contraddittoria e talora drammatica, tra mulatti – affrancati e liberi molto prima e spesso divenuti proprietari, talora anche in posizioni sociali avanzate – e neri. È una delle chiavi fondamentali del dramma antillense, questo desiderio dei mulatti di «bianchizzarsi», che sarà ripreso e denunciato più tardi da uno psichiatra rivoluzionario radicale e geniale come Fanon.

3. Nelle Antille francesi, come si è ricordato, ci sono strade, biblioteche e città che portano il nome di Schoelcher, le cui spoglie del resto si trovano in compagnia degli immortali al Panthéon. Ma il «culto di Schoelcher»<sup>8</sup>, come lo chiama sarcasticamente Édouard Glissant, ha subito e subisce una critica ironica e talora dura da parte della cultura nera più impegnata e radicale; critica che è presente pure nel *Discours Antillais* di Glissant (1997), grande scrittore scevro da ogni faziosità unilaterale e fautore di una «creolità» che comprende e fonde pariteticamente in una unità organica le diverse identità culturali, nazionali ed etniche antillesi. Glissant scrive peraltro con ironia di Schoelcher «le libérateur»<sup>9</sup>, così come la parola «libération de 1848» è messa ironicamente tra virgolette<sup>10</sup>. Il filantropo francese è accusato di aver deviato la lotta di autentica

<sup>7</sup> R. Schickele, *Autobiographische Notizen*, in Id., *Werke*, cit., Bd. III, pp. 837-838.

<sup>8</sup> É. Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 231 sgg.

<sup>9</sup> Ivi, p. 644.

<sup>10</sup> Ivi, p. 268.

liberazione e affermazione della propria cultura da parte degli schiavi, di aver favorito per così dire un processo di assimilazione visto quale teorizzazione in modo diverso di superiorità e inferiorità.

Glissant dice che tutto ciò ha avuto anche un significato economico, il passaggio dall'economia servile, basata sulla schiavitù, a quella di mercato che aveva bisogno di un mercato del lavoro. Lo «schoelcherismo» tenderebbe a far dimenticare la profondità e varietà e proprietà della cultura nera, a non fare i conti con la componente rivoluzionaria della tradizione dei *marrons*, a creare un «nous» ideologico<sup>11</sup>. Su Schoelcher avverso al mito dei *marrons* e sullo schoelcherismo che devia le lotte degli schiavi ci sono in Glissant delle pagine intense e originali, che rivendicano piuttosto la tradizione rivoluzionaria (la rivolta di Haiti, Toussaint Louverture, il colonnello Delgrès che si fa saltare in aria con i suoi trecento uomini piuttosto che arrendersi ai seimila soldati francesi che lo assediano nella Guadalupa).

Glissant non nega certo il valore della fine della schiavitù, ma vede nello schoelcherismo un procedimento che declassa una autentica *relazione* (parola chiave del mondo di Glissant, per il quale non esistono tanto soggetti quanto relazioni tra i soggetti ossia mescolanze e meticcianti che non cancellano le peculiarità ma le fanno incontrare) ad assimilazione ovvero a subordinazione. Si tratterebbe di una sorta di falsa eguaglianza – simboleggiata dall'aneddoto, probabilmente inventato, del giovane nero antillese che fa l'amore con una francese bianca e che, nel momento dell'orgasmo, grida «Vive Schoelcher!»<sup>12</sup> – ossia di una liberazione in qualche modo paternalistica. Naturalmente Glissant non nega l'enorme importanza del fatto stesso che, ad esempio, il giovane nero possa fare l'amore senza problemi con la francese bianca. Ma sembra, in tale circostanza, che la parola «francese» sia riferita soltanto ai bianchi.

In altre parole, secondo Glissant, Schoelcher contribuirebbe a celebrare, con la liberazione degli schiavi, la Francia come «patria di Hugo, Lamartine, de Vigny» e così via<sup>13</sup>; insomma a sottostimare, ma senza violenza, la cultura nera. Sparirebbe così l'eco, la «traccia» (altra parola chiave per Glissant) del *griot*, l'aedo e poeta omerico popolare africano che, attraverso la Tratta e poi la schiavitù, ha fatto sopravvivere una coscienza collettiva nera. Sempre secondo Glissant, la liberazione non giungerebbe a una vera e propria coscienza liberata. Il bianco che agli occhi di Glissant ha invece vissuto e visto a fondo il problema e riconosciuto l'incontro, la vera e propria relazione tra bianchi e neri – vedendo in essa pure la propria identità – è stato Saint-John Perse.

La liberazione di Schoelcher dunque resterebbe a un livello individuale, si porrebbe in opposizione a rivendicazioni sociali, creerebbe fantasmi compen-

<sup>11</sup> Ivi, p. 265.

<sup>12</sup> Ivi, p. 508.

<sup>13</sup> Ivi, p. 644.

sativi. Schoelcher approderebbe in tal modo alla tendenza di una certa cultura universalista occidentale a integrare ogni Diverso nel Medesimo, tema assai dibattuto nella cultura francese dei Glissant, dei Foucault, dei Fanon, con esplicito riferimento alle lotte di liberazione. Bellissime come sempre le pagine di Glissant sul paesaggio quale stratificazione di diverse culture e di diversi popoli; quale paesaggio che mostra, come le cicatrici in un viso, le tracce di una storia che va vista veramente come storia comune. In questa prospettiva Schoelcher sarebbe, non soggettivamente ma in qualche modo oggettivamente, anche un po' responsabile della tendenza a camuffare il sistema dominante presentandolo come progresso.

L'aspetto secondo Glissant criticabile dell'opera di Schoelcher, che certo resta pure per lui fondamentale, è espresso nel discorso che il direttore provvisorio del ministero degli Interni della Repubblica francese, Louis Thomas Husson, fa agli schiavi annunciando la loro liberazione, discorso di cui Glissant sottolinea l'aspetto di retorica progressista, dall'esaltazione del lavoro a quella dell'istituzione matrimoniale. Gli antillesi liberati resterebbero dunque dei minori rispetto alla madre Francia. Ma a questo proposito va letta l'introduzione di Césaire – simbolo stesso, nella sua opera e nella sua vita, di liberazione – alle opere di Schoelcher. È Césaire, non certo sospetto di falsa coscienza, che celebra Schoelcher per aver saputo «reintegrer les Antillais dans la famille française». Per Césaire, Schoelcher – «un grand homme»<sup>14</sup> – «dépassé l'abolitionnisme et rejoint la lignée de l'homme révolutionnaire»<sup>15</sup>. È troppo facile criticare, col senno di poi, i limiti «moderati» di Schoelcher e gli inevitabili compromessi e limiti dell'abolizione della schiavitù, che non per questo perde il suo eccezionale valore.

Che la prospettiva di Schoelcher sia quella francese è ovvio ed inevitabile. Ma ciò semmai accresce il significato della sua precoce sensibilità all'orrore dello schiavismo. Già nel viaggio, compiuto fra il 1829 e il 1830, in Messico, a Cuba e nel sud degli Stati Uniti, egli si dimostra violentemente colpito dalle condizioni disumane in cui vivono gli schiavi. Tornato nella madrepatria, inizia un appassionato impegno abolizionista, che lo metterà in contatto con circoli radicali, repubblicani e massoni, che all'epoca della Restaurazione erano il rifugio dei progressisti legati ai principi della Prima Repubblica, durante la quale, sotto l'impulso dell'abate Grégoire, si era già avviata una tiepida riforma in senso abolizionista, brutalmente interrotta da Napoleone nel 1802 e non solo per restituire gli schiavi, nella Martinica, alla moglie Giuseppina. Schoelcher scrive e pubblica moltissimo, frequenta circoli fortemente orientati in direzione antischiavista – la società «Amis de Noirs» fondata da Condorcet –,

<sup>14</sup> Cfr. Schmidt, *Victor Schoelcher*, cit., p. 255.

<sup>15</sup> A. Césaire, *Présentation* a V. Schoelcher, *Esclavage et colonisation*, 1948, citato in Schmidt, *Victor Schoelcher*, cit., p. 256.



entra in contatto con personaggi illustri quali Victor Hugo con cui stringerà una duratura amicizia, Ledru Rollin, Alphonse de Lamartine ed Edgar Quinet. Il decennio fondamentale nella vita e nell'opera di Schoelcher è quello fra il 1833 e il 1842, anni in cui sono pubblicate le sue due opere fondamentali, che testimoniano il suo percorso nella lotta contro lo schiavismo, illustrato magistralmente nel volume di Paul Butel<sup>16</sup>.

Nel 1833 esce la sua prima opera di ampio respiro: *De l'esclavage des Noirs et de la législation coloniale*, in cui auspica un'abolizione solo progressiva della schiavitù, sull'esempio dell'esperienza inglese – in Inghilterra è la stagione degli abolizionisti, quali ad esempio Wilberforce – giustificando la sua tesi alla luce della necessità, da parte della popolazione oppressa, di prepararsi culturalmente e politicamente alla conquista della propria libertà, per non ritrovarsi prigioniera della propria incapacità di provvedere a se stessa e non andare in tal modo ad ingrossare le file del sottoproletariato.

Non può stupire che egli, in linea con quella cultura illuminata e riformista ma non rivoluzionaria, segua un disegno volto a evitare soluzioni estreme, anche sotto l'impressione dell'esperienza di Haiti in cui era prevalsa la linea estremista di Dessalines su quella illuminista e cosmopolita di Toussaint Louverture, eroico e geniale generale della guerra di liberazione aperto al dialogo con la Francia. È noto come le stragi di Haiti e Santo Domingo avessero scosso l'opinione degli intellettuali francesi particolarmente sensibili alle necessità di abolire la schiavitù, come testimonia un'ampia letteratura; basta pensare al romanzo *Ourika* di Madame de Duras (1824). Gli eventi di Haiti non potevano non respingere Schoelcher, esempio perfetto di spirito massonico, sintesi di umanesimo rivoluzionario e avversione ad ogni forma eccessiva di turbamento dell'ordine stabilito.

La tutela dei diritti umani si unisce in lui alla convinzione che essa debba essere promossa da una selezionata *élite* di uomini rispettabili per reputazione e classe sociale. Egli rappresenta un controverso intreccio di spirito progressista e prassi prudente e moderata, di deciso progetto riformista e di cautela non priva di sfumature conservatrici. Oltre alle appassionate ragioni umanitarie, la sua opposizione al regime schiavista nasce pure dal timore che esso, esaltando il risentimento e l'odio, possa facilmente aprire la strada a violenze e disordini, magari all'indipendenza delle colonie. Radicato nella sua cultura con tutti i limiti di quest'ultima, Schoelcher è per il progresso e per la fratellanza universale fra gli uomini, ma vuole che siano i bianchi a promuoverli o quantomeno ritiene che, in quelle circostanze, solo essi possano promuoverli e che comunque sia impossibile promuoverli senza di essi. Ma è significativo che scriva una fervida *Vie de Toussaint Louverture* (1889). Pure altri attivi abolizionisti come il duca

<sup>16</sup> P. Butel, *Histoire des Antilles françaises. XVII-XX siècle*, Paris, Perrin, 2002.



de Broglie – fondatore della «Société française pour l'abolition de l'esclavage» – sono per un'emancipazione graduale.

Ma le idee di Schoelcher cambiano radicalmente nel 1842, quando nel volume *Des colonies françaises. Abolition immédiate de l'esclavage* propone l'abolizione immediata e senza nessuna transizione, cosa che gli vale il disprezzo e l'odio di parte della «buona società». Tale cambio di vedute è frutto di una mutata percezione antropologica del fenomeno: gli schiavi gli appaiono spesso uomini consapevoli, capaci di gestire la propria libertà, di cui hanno compreso il valore e l'esercizio proprio osservando l'esperienza dei loro stessi padroni bianchi, i Békés signori delle piantagioni. Schoelcher – lontano da ogni retorica accusatoria – riconosce il livello della classe bianca dominante, sottolineando le esperienze di civiltà e cultura di cui è portatrice (sentimento che non sarà ricambiato dai Békés, i quali considereranno il filantropo francese un pericoloso agitatore indegno del suo popolo). È singolare come questo suo percorso appaia quasi il rovescio di quello di un altro protagonista della lotta abolizionista, suo interlocutore e avversario, Cyrille Bisette – libero di colore e già condannato, in un ingiusto processo, ed esiliato in Francia – che propugnava, nel 1834, anche con il suo giornale «La Revue des Colonies», l'abolizione immediata dello schiavismo e la fusione etnica e culturale delle componenti delle Antille. Più tardi invece sarà Bisette ad auspicare che l'abolizione completa della schiavitù sia preceduta dall'istruzione e dalla formazione di reali legami tra i vecchi e i nuovi cittadini, ossia gli schiavi da liberare, in modo da assicurare sicurezza, libertà e profitto. La «*mésantente célèbre*» fra Schoelcher e Bisette, come la definisce Neully Schmidt nella sua fondamentale biografia<sup>17</sup>, è forse una delle chiavi essenziali per capire la storia moderna delle Antille.

La situazione delle Antille in cui Schoelcher conduce la sua battaglia è molto complessa e non si riduce soltanto alla contrapposizione fra padroni e schiavi, fra bianchi e neri, fra abolizionisti e schiavisti. Un elemento particolarmente rilevante e ricco di fermenti contraddittori, sottolineato fortemente da Butel, è ad esempio la tensione fra i liberi di colore, ossia soprattutto i mulatti, che rivendicano i diritti dati dalla rivoluzione ai bianchi e che contemporaneamente sottolineano talora anche duramente la loro differenza rispetto ai neri, sostenendo talora le tesi dell'abolizione progressiva. Il fossato fra neri e mulatti tenderà ad accentuarsi, specialmente sotto il profilo economico, che implica anche ben diverse possibilità di istruzione. Talora i liberi di colore partecipano alle rivolte dei neri, talora invece se ne estraniano o addirittura contribuiscono a reprimerle. Alla rivolta di Carbet del 1822 – duramente repressa quasi come quella della Grande Anse del 1813 – i mulatti sostanzialmente non partecipano. Un altro elemento che accresce la complessità della situazione è costituito dalla differenza di atteggiamento fra i proprietari di piantagioni, i bianchi

<sup>17</sup> Cfr. Schmidt, *Victor Schoelcher*, cit., pp. 71-75.

Békés piú aperti alla collaborazione con i liberi di colore, e i cosiddetti «petits blancs», i piccoli bianchi impoveriti delle città, che si sentono minacciati anche economicamente dalla concorrenza dei liberi di colore e degli schiavi una volta liberati. Pure fra le città vi sono notevoli differenze: ad esempio Saint Pierre, che sarà piú tardi distrutta da una terribile eruzione vulcanica, è piú rivoluzionaria di Fort de France, in cui anche i liberi di colore contribuiscono a reprimere movimenti di rivolta. Per ricordare un altro esempio di complessità, Bissette, quando Schoelcher nel 1840 giunge alla posizione dell'abolizione immediata, lo accusa di disunire neri e mulatti e di denigrare i liberi di colore, mentre Bissette stesso, d'altra parte, nella sua alleanza col proprietario terriero Pécoul, è accusato di collaborare con i bianchi. Non ci sono dunque soltanto gli ideali di libertà e di uguaglianza da una parte e le sevizie contro gli schiavi dall'altra, denunciate vigorosamente da Schoelcher, ma vi sono molte sfumature intermedie: c'è ad esempio chi, come il magistrato Dessalles, è favorevole a legalizzare l'affrancamento, ma è ostile alle testimonianze dei neri in tribunale. Tutto questo fa capire come fosse inevitabile il percorso talora anche ondeggiante ma sempre votato al progresso di Schoelcher. È piú che giusto che nel 1848, con la Seconda Repubblica, sia lui a presiedere la Commissione d'abolizione della schiavitù e venga nominato sottosegretario di Stato per le colonie quando il governo provvisorio firma il decreto d'abolizione. Successivamente Schoelcher, dopo varie vicissitudini elettorali, battuto da Bissette in Martinica e vittorioso in Guadalupa, è eletto deputato, ma il colpo di Stato del 2 dicembre 1851 sembra compromettere il suo progetto: il Secondo Impero, infatti, si rivelerà restio a mettere in atto il decreto d'abolizione, senza tuttavia invalidarlo. Schoelcher finisce nelle liste dei proscritti e si rifugia fino al 1870 – insieme allo stato maggiore dell'opposizione repubblicana – a Londra, dove, partecipe instancabile degli avvenimenti del suo paese, continuerà le battaglie in nome dell'eliminazione dell'ingiustizia, che egli scorgeva un po' dappertutto, tanto che le sue energie, a detta di qualcuno, si sono disperse in troppi rivoli, perdendo così la loro forza d'urto.

A Londra Schoelcher scrive molto, pure in inglese; fa sentire la sua voce, rinnova vecchie amicizie, ne stringe di nuove. Stranamente non incontra un altro illustre esiliato: Karl Marx. Ma forse non è un caso: socialista umanitario, Schoelcher, seguace di Charles Fourier, crede nella convergenza fra l'interesse del capitale e quello del lavoro, al contrario del filosofo tedesco che vede proprio nella contrapposizione degli interessi di classe la leva del processo rivoluzionario. Il filantropo francese, durissimo avversario del colpo di Stato del 2 dicembre, non nasconderà, lungo tutto il corso della sua vita, un timore innato nei confronti di ogni tipo di disordine e di caos e un'avversione nei riguardi di ogni dura contrapposizione fra classi, secondo il marxismo invece fonte di rigenerazione sociale. I suoi timori emergeranno pure nel corso della Comune di Parigi, quando Schoelcher, pur appoggiandola, cercherà di evitarne le deri-

ve estreme, svolgendo un'opera di infaticabile conciliatore con il Parlamento secessionista di Versailles.

Schoelcher si impegnerà fino alla morte, avvenuta nel 1893, in innumerevoli battaglie: a favore dei diritti delle donne, per la fondazione di una «Ligue de la Paix», contro la pena di morte, per l'istruzione laica, gratuita e obbligatoria, per una sanità accessibile a tutti, fino a sostenere il diritto, da parte degli attori, ad essere decorati con la Légion d'Honneur. «Apostolo» ma anche *viveur*, rivela un'ampia cerchia di interessi; basta pensare alla sua biografia di Haendel (1857). Fieramente ateo (fino a dichiararlo apertamente nel corso di una sessione dell'Assemblea generale, creando scandalo fra i banchi del Partito dell'ordine), preferì definirsi anticlericale piuttosto che antireligioso, non esitando a riconoscere apertamente l'impegno di una parte della Chiesa cattolica – in una situazione in cui il ruolo delle diverse confessioni religiose, rispetto allo schiavismo, è spesso ambiguo e contraddittorio – nella battaglia abolizionista. Forse non particolarmente geniale e non immune da un umanesimo ingenuo (come testimoniano gli slanci utopistici dei suoi scritti, che non fanno i conti con il perentorio principio di realtà), Victor Schoelcher ha lasciato il segno in uno dei secoli più tormentati della storia e ha riscattato la civiltà bianca da una delle sue maggiori ignominie: lo schiavismo.

4. Naturalmente, come ha visto la critica radicale, l'abolizione della schiavitù non basta a creare il paradiso terrestre. Nei decenni successivi, anche a parte i tentativi di restaurazione della schiavitù del Secondo Impero, le Antille vedranno un susseguirsi di crisi economiche, la nascita di quartieri di lavoratori liberi ma miserabili, l'arrivo di manodopera indiana, cinese e siriana che provocherà disordini come la rivolta del 1870 nel sud della Martinica; il persistere del razzismo, la soppressione ancorché temporanea del suffragio universale. È sintomatico che il ricordo di Schoelcher sia molto presente nelle Antille fra la gente di colore delusa perché «l'illustre Schoelcher»<sup>18</sup> è in pratica esiliato ed è sintomatico che in Guadalupa il *leader* Légitimus, cui si deve l'affermazione di una *élite* nera, definisca Schoelcher «grand et immortel apôtre de la liberté et de la justice»<sup>19</sup> e che l'immagine di Schoelcher sia esposta nel 1881 alle finestre durante le elezioni in Guadalupa. Tutto ciò non impedisce scontri anche duri fra neri e mulatti, in particolare tra mulatti e neri socialisti, scioperi e incidenti come quelli di Ducos nel 1925. Nel 1919 sarà addirittura creato un partito repubblicano schoelcherista. La dipartimentalizzazione del 1946 porterà a compimento quella identità antillese-francese che è alla base del pensiero e dell'azione di Schoelcher, anche se non cesseranno le differenze fra una destra favorevole alla dipartimentalizzazione e una sinistra che tende

<sup>18</sup> Cfr. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, cit., p. 314.

<sup>19</sup> Ivi, p. 335.

all'autonomia. Di un neo-schoelcherismo socialista si parlerà, ma debolmente, in occasione della visita di Mitterrand nel 1988. Ma a tener desta la memoria di Schoelcher, o meglio a far sentire, con i suoi meriti e i suoi limiti, la sua presenza, è soprattutto il suo radicamento nella concreta realtà antillense, nelle città e nei licei che portano il suo nome.