

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Le origini intellettuali dell'antischiasmismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/142892> since 2016-09-20T17:39:57Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

This is the author's final version of the contribution published as:

Patrizia Delpiano. Le origini intellettuali dell'antischiasmismo. Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi. *CRISTIANESIMO NELLA STORIA*. 34 (3) pp: 773-798.

When citing, please refer to the published version.

Link to this full text:

<http://hdl.handle.net/2318/142892>

Patrizia Delpiano
*Le origini intellettuali dell'antischiasimo.
Percorsi storiografici tra cristianesimo e Lumi.*

La schiavitù atlantica – organizzata nella prima età moderna tra le coste europee, africane e americane intorno alla tratta dei neri – e il processo che, dopo la prima emancipazione francese (1794) e il ristabilimento della schiavitù da parte di Napoleone (1802), portò nel corso dell'Ottocento alla sua definitiva abolizione nei vari paesi del mondo occidentale sono oggi al centro del dibattito storiografico:¹ non soltanto negli Stati Uniti e in Europa, ma di recente anche in Italia, dove gli studi sono stati caratterizzati in una prima fase da un più significativo interesse verso la schiavitù mediterranea, che coinvolse per secoli cristiani e musulmani delle due sponde del Mediterraneo.²

Tralasciando qui i fattori utili a spiegare l'esplosione di ricerche (a partire dall'emergere delle cosiddette nuove schiavitù), occorre evidenziare la grande eterogeneità dei lavori per quanto riguarda sia i contenuti sia le prospettive di analisi. Molteplici sono i problemi affrontati, alcuni dei quali giungono a lambire il presente. Basti pensare alla questione delle riparazioni, che negli Stati Uniti, in Gran Bretagna e in Francia ha dato vita ad accese discussioni nelle quali sono coinvolti pure avvocati impegnati in *class actions*.

Per esaminare qui uno degli interrogativi al centro dell'attenzione – quello relativo alle origini intellettuali dell'antischiasimo, matrice culturale di ogni movimento per l'emancipazione – va subito segnalato un tratto peculiare nel tempo: la forte valenza ideologica con cui si affronta l'argomento. In effetti, se ogni ricostruzione storica è interpretazione condizionata dai valori di chi interroga il passato, ciò sembra particolarmente vero per questo ambito di indagine, ove grande è, tra l'altro, il rischio di alimentare l'immagine mitica di un Occidente quale culla dei diritti dell'uomo, lasciando in ombra i secoli di permanenza – e legittimazione – del sistema schiavista.³ In effetti, il problema dell'antischiasimo è strettamente legato al processo di acquisizione di autonomia e libertà personale, tema che, a sua volta, ha a che fare con il percorso verso la modernità. Individuare i teorici dell'antischiasimo significa dunque assegnare un ruolo preciso in questo percorso a correnti intellettuali, religiose e/o laiche, a istituzioni, ecclesiastiche e/o statali, con tutto ciò che tale assegnazione comporta sul piano interpretativo.

¹ Benché «emancipazione»/«emancipazionismo» e «abolizione»/«abolizionismo» siano spesso usati come termini sinonimi, con i primi si indica in genere l'abolizione della schiavitù e con i secondi la fine della tratta. Così, antischiasimo e abolizionismo sono strettamente intrecciati, ma con il primo termine si fa riferimento – sul piano ideale – a una condanna morale, mentre con il secondo a una presa di posizione politica che implica un impegno concreto.

² Si segnalano, fra le traduzioni, O. Pétré-Grenouilleau, *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, trad. it., Bologna 2006 (ed. or. 2004); L.A. Lindsay, *Il commercio degli schiavi*, trad. it., Bologna 2011 (ed. or. 2008). Cfr. inoltre P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari 2009; G. Turi, *Schiavi in un mondo libero. Storia dell'emancipazione dall'età moderna a oggi*, Roma-Bari 2012. Sul dibattito antischiasimo tra gli illuministi italiani cfr. A. Tuccillo, *Antiesclavagisme sans colonies: Illuminismo et esclavage colonial*, in «Dix-huitième siècle», 45 (2013), 629-648, che anticipa Id., *Il commercio infame. Antischiasimo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Napoli in corso di pubblicazione. Sugli intrecci tra Nuovo Mondo e Mediterraneo cfr. almeno *Relazioni religiose nel Mediterraneo. Schiavi, redentori, mediatori (secc. XVI-XIX)*, a cura di S. Cabibbo e M. Lupi, Roma 2012.

³ Significativo che nelle recenti ricorrenze delle emancipazioni inglese e francese l'accento sia stato posto più sulle gloriose scelte degli emancipazionisti che sulla dura e duratura realtà del sistema schiavista. G. Turi, *Oblivio e memorie della schiavitù*, in «Passato e presente», XXVI (2008)/74, 109-132, 112; Id., *Schiavi*, cit., 23-56.

Certo è che il coinvolgimento nella tratta e nella schiavitù fu decisamente ampio: riguardò a lungo trafficanti e schiavisti, Stati e Chiese, mondo cattolico e mondo protestante. A confermarlo è del resto il fatto che altrettanto diffusa sia stata, in tempi recenti, la richiesta di scuse, più o meno ispirata a un'esplicita attribuzione di responsabilità. In ordine cronologico si può ricordare che nel 1992, in un discorso tenuto alla *Maison des esclaves* sull'isola di Gorée (Senegal), Giovanni Paolo II aveva definito la schiavitù «un dramma della civiltà che si diceva cristiana», per chiedere in seguito, in un'omelia dell'Anno santo 2000, il perdono delle colpe commesse in passato dai fedeli.⁴ Nel 2006 il Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra ha approvato un documento in cui ammette la propria complicità nella tratta atlantica e offre le proprie scuse agli eredi di quanti furono ridotti in schiavitù. Passando agli Stati, in Francia il governo ha rotto il silenzio nel 1998 durante la presidenza di Jacques Chirac, a centocinquanta anni dalla definitiva emancipazione, per riconoscere poi la schiavitù come crimine contro l'umanità (2001). Se in Gran Bretagna Tony Blair, in occasione del bicentenario dell'abolizione della tratta, nel 2007, ha espresso dispiacere evitando una diretta assunzione di responsabilità (e la questione del risarcimento economico),⁵ il Congresso degli Stati Uniti, dal canto suo, nel 2008-2009 ha votato una risoluzione di scuse agli afroamericani per le crudeltà inflitte loro in secoli di asservimento.

Quella che segue è una riflessione sullo stato dell'arte a partire dalle diverse ipotesi proposte in merito alle origini intellettuali dell'antischiavismo nel mondo atlantico (con riferimento alla schiavitù dei neri) in alcuni paesi europei (Gran Bretagna e Francia, soprattutto) e negli Stati Uniti, con uno sguardo di lungo periodo, dal primo Ottocento a oggi, che pare il più adatto a tentare di cogliere i momenti di svolta. Emergono in tal modo le varie letture che hanno sottolineato, da un lato, il ruolo del cristianesimo in generale o quello delle chiese confessionali o, ancora, quello di movimenti esterni a tali chiese (I paragrafo) e, dall'altro, il ruolo della cultura dell'Illuminismo (II paragrafo). Più che mirare a obiettivi di esaustività, si intende richiamare l'attenzione sui principali nodi problematici dell'attuale dibattito storiografico e sulle fonti oggetto di interpretazioni divergenti, nella consapevolezza che l'itinerario qui disegnato per il cristianesimo risulta più frammentario rispetto a quello dei Lumi a causa di una presenza di studi meno rilevante sul piano quantitativo.

1. «It was God's work». Cristianesimo e schiavitù atlantica

Uno dei nuclei del dibattito storiografico sull'antischiavismo ruota senza dubbio intorno al cristianesimo. Come si concilia infatti il cristianesimo, religione che invita ad amare il prossimo, con la riduzione in schiavitù che ha caratterizzato a lungo l'Occidente cristiano? Il cristianesimo ha dunque costituito un sostegno ideologico della schiavitù? O, al contrario, ha rappresentato una delle basi intellettuali – o addirittura la base intellettuale – del pensiero antischiavista? La duplicità delle risposte fornite nel corso del tempo all'interno della cultura cristiana non sorprende, se si pensa che nelle Sacre Scritture si trovano passi sia contrari alla schiavitù (Lettera ai Galati, 3,26-28; Prima lettera ai Corinti, 12,13) sia favorevoli: nell'Antico Testamento (Genesi, 9,20-25), ma non solo (Lettera agli Efesini, 6,5-9; Prima lettera a Timoteo, 6,1-2). Considerando poi la complessità del cristianesimo, la cui storia è fatta da individui, movimenti e istituzioni, nonché – da metà Cinquecento – da un mondo cattolico e da un mondo protestante, peraltro assai multiforme, non dovrebbe stupire neppure che le interpretazioni date in sede storiografica siano molto variegate.

L'idea che il cristianesimo abbia a che fare più con le vicende dell'antischiavismo che con quelle della schiavitù – e che dunque l'antischiavismo affondi le sue radici proprio nel cristianesimo – ha segnato a lungo la storiografia: fin da subito, si potrebbe dire, a partire dalla prima metà dell'Ottocento, cioè, in coincidenza con le prime abolizioni inglesi della tratta (1807) e della

⁴ *Ibidem*, 31 e sgg.

⁵ G. Turi, *Orgoglio e dispiacere. La Gran Bretagna e la tratta degli schiavi*, in «Passato e presente», XXV (2007)/72, 5-18; Id., *Schiavi*, cit., 36 e sgg.

schiavitù dei neri (1833)⁶ e una prima ricostruzione storica in merito elaborata dagli stessi protagonisti (quanto essa fosse ispirata alla contemporanea riflessione sul tramonto della schiavitù antica e sul ruolo giocato in tal senso dal cristianesimo è un aspetto da approfondire).⁷ Secondo questa ricostruzione, l'antischiavismo sarebbe maturato nell'ambito del cristianesimo protestante. Non però in quello delle chiese ufficiali, bensì in quello dei gruppi non conformisti sorti ai margini di tali chiese, se non in opposizione a esse: tra i quaccheri (la loro origine affonda nella *Society of friends*, creata in Gran Bretagna a metà Seicento da George Fox) e tra gli esponenti del cosiddetto *Great Awakening*, il movimento di Risveglio della fede legato alla riscoperta delle Sacre Scritture diffusosi dalla Gran Bretagna oltreoceano a metà Settecento. È un'interpretazione, questa, che si è cristallizzata intorno all'immagine dei cosiddetti santi di Clapham, la località a Sud di Londra dove nel 1787 era sorta (appunto su iniziativa di quaccheri e cristiani evangelici) la prima società abolizionista europea – la *Society for the Abolition of the Slave Trade* –, di cui facevano parte, tra gli altri, Thomas Clarkson, Granville Sharp e William Wilberforce, deputato alla Camera dei Comuni. Fu uno di loro, Clarkson, subito dopo la legge del 1807, a presentare la scelta come l'esito dell'interazione tra la *Clapham sect* e il Parlamento britannico.⁸ In seguito sistematizzata da autori quali Reginald Coupland (è nella sua immaginaria intervista a Wilberforce che viene fatta pronunciare a quest'ultimo la frase ripresa nel titolo del presente paragrafo)⁹, questa storiografia di matrice *whig* è stata a lungo egemone, con la sua insistenza su uno spirito religioso filantropico alla base dell'antischiavismo.¹⁰ In effetti, essa ha resistito nel tempo, pur di fronte al grande rinnovamento storiografico che ha interessato questi temi nel corso del Novecento. Non sono infatti mancate rotture profonde a livello interpretativo sulle due sponde dell'Oceano: basti pensare a *Capitalism and Slavery* (1944) dello storico marxista Eric Williams, primo ministro di Trinidad e Tobago, che portando in primo piano i motivi economici dell'abolizione di tratta e schiavitù (declino dell'economia di piantagione e sua antieconomicità) rompeva radicalmente con l'interpretazione liberale. Ebbene, se il libro – pubblicato dapprima negli Stati Uniti e venti anni dopo in Gran Bretagna – fu a lungo ignorato, in seguito, dagli anni Sessanta-Settanta, suscitò nel mondo britannico (e non soltanto) una levata di scudi a difesa della tradizione.¹¹ Anche la prima

⁶ La tratta fu abolita nel 1807 anche negli Stati Uniti; in Francia, dopo vari interventi legislativi contro il commercio dei neri, l'abolizione definitiva è del 1831. Quanto alla schiavitù, le emancipazioni ottocentesche risalgono al 1848 in Francia e al 1865 negli Stati Uniti.

⁷ Per una discussione critica sul cristianesimo quale fattore utile a spiegare il tramonto della schiavitù antica cfr. M. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981 (ed. or. 1980), 9 e sgg., 173-174, ipotesi che l'autore definisce «falsa» (12). La questione delle cause del tramonto della schiavitù antica fu assai dibattuta nella prima metà dell'Ottocento e fu al centro del concorso bandito, nel 1938, dall'Académie des sciences morales et politiques di Parigi. La vittoria fu assegnata a tre autori (uno era Alexandre Wallon, cui si devono varie opere sul tema), che avevano insistito sul ruolo del cristianesimo (*ibidem*, 34).

⁸ Th. Clarkson, *The History of the Rise, Progress and Accomplishment of the Abolition of the African Trade by the British Parliament*, London 1808.

⁹ R. Coupland, *Wilberforce. A Narrative*, Oxford 1923; Id., *The British Anti-slavery Movement*, London 1933.

¹⁰ Sul peso di questa tradizione cfr. S. Drescher, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, New York-Oxford 1987. Sulla sua influenza nelle recenti celebrazioni cfr. Turi, *Oblio*, cit., 121; Id., *Schiavi*, cit., 40-42.

¹¹ Sul libro di Williams, uscito negli Stati Uniti (Chapel Hill 1944) e accolto con favore dalla storiografia caraibica, ma a lungo ignorato nella cultura accademica britannica, cfr. D.B. Davis, *Slavery and the Post-World War II Historians*, in «Daedalus», 103 (1974)/2, 1-16; 2. Edizioni in Gran Bretagna: London 1964, poi 1975, quindi London 1994. Tradotta in francese nel 1968 (Paris 1968, ristampa 1998), l'opera uscì in italiano presso Laterza (Roma-Bari 1971) con la prefazione di Lucio Villari. Sul dibattito relativo al rapporto tra capitalismo e origini dell'abolizionismo, a partire

riflessione di ampio respiro, offerta dallo storico statunitense David Brion Davis (*The Problem of Slavery in Western Culture*, 1966), finiva a ben vedere per evidenziare il ruolo dei quaccheri anglo-americani e di altri gruppi evangelici con le loro meditazioni intorno al problema del peccato. Pur riconoscendo il peso della cultura illuminista britannica e francese, l'autore ne metteva in luce le contraddizioni individuando nel movimento *philosophique* la via alle teorie dell'inferiorità razziale.¹²

Negli anni Settanta-Ottanta, uno dei filoni storiografici di opposizione alle tesi marxiste di Williams insisteva proprio sulle radici religiose – e specificamente evangelico-protestanti – dell'antischiavismo, con attenzione sempre ai gruppi minoritari: significativi, per esempio, i volumi sui quaccheri, la cui posizione restava centrale anche nelle ricostruzioni che inserivano la loro azione nel quadro dei mutamenti economici, sociali e politici a cavallo tra Settecento e Ottocento.¹³ Non si vuole affermare che la storiografia sull'antischiavismo non abbia conosciuto ulteriori e significativi sviluppi. Anzi. Si pensi alle numerose ricerche sulle ribellioni degli schiavi, moltiplicatesi nel tempo dopo l'opera pionieristica di Cyril Lionel Robert James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (New York 1938), ricerche che spostavano la focalizzazione dalla riflessione teorica alla pratica delle rivolte.¹⁴ E si pensi agli studi, in particolare di Seymour Drescher, volti a mettere in discussione il binomio tra i 'santi di Clapham' e il Parlamento inglese per evidenziare fra l'altro il ruolo politico dell'opinione pubblica.¹⁵ Il fatto è però che l'interpretazione liberale delle origini dell'antischiavismo ha resistito nei decenni: tornando con l'estensione del concetto di filantropia ad altri contesti geografici¹⁶ oppure con l'uso di definizioni diverse, quali sensibilità;¹⁷ si rintraccia, comunque, in opere recenti, da quella di Adam Hochschild, *Bury the Chains* (2005) a quella di Christopher Leslie Brown, *Moral capital* (2006).¹⁸

Occorre evidenziare che non manca chi, pur all'interno di questo filone storiografico di matrice *whig*, ha attuato uno spostamento dal piano puramente religioso-umanitario a quello intellettuale, proponendo una sorta di connubio tra cristianesimo evangelico e Illuminismo. Secondo questa lettura – proposta per esempio da Roger Anstey, autore tra l'altro di *The Atlantic Slave and British*

dalla tesi di Williams, cfr. *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, ed. by Th. Bender, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1992.

¹² D.B. Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca (N.Y.) 1966; trad. it., Torino 1971 (l'opera di Williams non è citata; sui Lumi cfr. 441 e sgg.). Nelle numerose ricerche successive Davis ha arricchito la sua interpretazione rileggendo il nesso tra capitalismo e antischiavismo. Cfr., tra gli altri, B.D. Davis, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York 2006.

¹³ J.R. Soderlund, *Quakers and Slavery. A Divided Spirit*, Princeton 1985; J. Jennings, *The Business of Abolishing the British Slave Trade, 1783-1807*, London 1997.

¹⁴ Una seconda edizione rivista uscì a New York nel 1963; trad. francese, Parigi 1949; trad. it. Milano 1968; Roma 2006.

¹⁵ S. Drescher, *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*, Pittsburgh 1977 (II ed. Chapel Hill 2010). Lo studioso americano ipotizza una sorta di suicidio economico a fronte di un sistema schiavista ancora conveniente e individua, tra i fattori dell'abolizione, proprio la grande mobilitazione dell'opinione pubblica britannica. Si veda anche Id., *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge-New York 2009.

¹⁶ C. Duprat, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des Philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, tome I, Paris 1993.

¹⁷ B. Carey, *British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility. Writing, Sentiment and Slavery, 1760-1807*, New York 2006 (con attenzione alle strategie retoriche del linguaggio).

¹⁸ A. Hochschild, *Bury the Chains. The British Struggle to Abolish Slavery*, London 2005; C.L. Brown, *Moral capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill 2006 (sulle origini del movimento, ma anche sull'ampia mobilitazione dell'opinione pubblica).

abolition, 1760-1810 (1975) – gli antischiavisti (quaccheri ed evangelici) erano pur sempre uomini privi di interessi economici e ispirati da orientamenti religiosi, ma essi si sarebbero formati sulla lettura della Bibbia e, al contempo, dei testi della filosofia morale britannica del Settecento, scozzese soprattutto, da John Millar ad Adam Smith.¹⁹

Se l'ipotesi di una convergenza tra cristianesimo evangelico e Illuminismo torna in altre opere della storiografia sul mondo britannico (ma anche americano, come si vedrà),²⁰ essa è assai meno significativa nella storiografia sul mondo cattolico. Anzi, ciò che emerge in questo caso è semmai – salvo qualche eccezione – una storia di contrasto tra cristianesimo e Lumi. Va però segnalato, prima di tutto, che la scoperta del tema in riferimento al cattolicesimo è più recente, e che i primi studiosi a offrire una ricostruzione complessiva hanno lavorato sulla posizione della Chiesa cattolica prediligendo documenti ufficiali.

In un primo filone interpretativo emerge un certo accordo, al di là delle sfumature, nel riconoscere la complicità o, quanto meno, il silenzio delle gerarchie ecclesiastiche di fronte alla tratta e alla schiavitù atlantiche nel lungo periodo e anche nel sottolineare che le voci levatesi contro la schiavitù dei neri non furono molte e rimasero isolate per tutta l'età moderna e per gran parte dell'Ottocento. V'è chi – come padre John Francis Maxwell (*Slavery and the Catholic Church*, 1975) – ritiene che la Chiesa cattolica abbia attuato una svolta definitiva riguardo all'insegnamento morale sulla schiavitù soltanto con la *Gaudium et Spes* del 1965, nel quadro del Concilio Vaticano II.²¹ E v'è chi, come Alphonse Quenum, non a caso padre missionario africano, in un'opera del 1993 volta a ricostruire la posizione ufficiale assunta dalle chiese cristiane, cattolica e protestanti, data all'Ottocento la condanna ufficiale della schiavitù nera da parte della Chiesa cattolica, rimarcando comunque le responsabilità delle gerarchie: «Il est de silences – scrive – qui nous sont apparus sinon éloquentes du moins étonnants».²² Precoce fu la condanna della schiavitù degli *indios*, mentre ben diversa fu la posizione assunta verso gli schiavi neri, a dimostrazione d'«un sort peu favorable à la couleur de la peau...».²³ Il lavoro di Quenum analizza le bolle papali emanate dalla fine del Quattrocento in tema di schiavitù (degli *indios* e dei neri) portando alla luce i testi fondamentali, a partire dalla lettera indirizzata al vescovo della Guinea portoghese (7 ottobre 1462) in cui Pio II definì la schiavitù «magnum scelus» e condannò la tratta colpendo con scomunica chiunque si dedicasse a tale commercio.²⁴ Questo slancio umanitario sarebbe finito presto, considerato che con la bolla *Sublimis Deus* (4 giugno 1537) Paolo III colpì la sola schiavitù degli *indios* (della cui conversione peraltro si trattava nel testo) e non quella dei neri. Così l'autore interpreta infatti un passo che altri studiosi – come vedremo – estendono invece alla schiavitù dei neri. Ed è sull'onda di questa interpretazione che Quenum legge anche i documenti papali successivi che si rifanno al testo di Paolo III: la lettera indirizzata da Urbano VIII al rappresentante della Santa Sede a Lisbona (22 aprile 1639) e il breve *Immensa pastorum* di Benedetto XIV (20 dicembre

¹⁹ R. Anstey, *The Atlantic Slave and British abolition, 1760-1810*, Atlantic Highlands, N.J. 1975 (II ed. Aldershot 1992).

²⁰ I.A. Brendlinger, *To Be Silent. Would Be Criminal. The Antislavery Influence and Writings of Anthony Benezet*, Lanham, Maryland /Toronto/Plymouth (UK) 2007.

²¹ J.F. Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History of Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chicester and London 1975 (la cronologia è ampia: dall'antichità al Concilio Vaticano II).

²² A. Quenum, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^e au XIX^e siècle*, Paris 1993 (2008²): *Avant-propos*, 7-8; 8. «Si l'Eglise – scrive l'autore – n'a vraiment jamais été indifférente au sort des esclaves, surtout des esclaves chrétiens, elle semble avoir toujours eu du mal à se définir contre l'esclavage» (*Introduction*, 9-11; 10).

²³ *Ibidem*, 11.

²⁴ Sulle bolle precedenti, emanate tra il 1418 e il 1499, cfr. Ch.-M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 48 (1953), 683-718; 49 (1954), 338-461; 51 (1956), 413-453 e 809-836; 53 (1958), 6-46 e 443-471.

1741). Un lungo silenzio sarebbe dunque calato sull'asservimento dei neri da parte delle gerarchie cattoliche (ma pure, per più di due secoli, da parte delle altre chiese cristiane), preoccupate semmai del problema della conversione e spinte dal bisogno di garantire la separazione dei cattolici dagli eretici in terra di missione.²⁵ Secondo la sua ricostruzione, che coincide in questo con quella di matrice *whig*, l'antischiasmo affonderebbe le sue origini nel mondo del protestantesimo evangelico della seconda metà del Settecento. Si tratta dunque di origini religiose: al movimento dei Lumi, infatti, Quenum dedica poche pagine, sottolineando sì il generico umanitarismo dei *philosophes*, ma ricordando al contempo gli interessi nella tratta di uomini come Montesquieu, vero *topos* su cui avremo modo di tornare.²⁶ Quanto alla Chiesa cattolica, gli interventi ufficiali a difesa degli schiavi neri gli appaiono tardivi. In tema di tratta, l'occasione fu il congresso di Vienna, quando lo Stato pontificio, come le altre potenze presenti, sottoscrisse una dichiarazione che lo impegnava ad abolire il commercio dei neri. Riguardo alla schiavitù, una condanna esplicita risale alla lettera apostolica *In supremo* (3 dicembre 1839) con cui Gregorio XVI definì entrambe le pratiche «atrocità» indegne dei cristiani e all'enciclica *In plurimis* (5 maggio 1888), emanata da Leone XIII in occasione dell'emancipazione brasiliana: documenti, questi, ove l'esplicita condanna della schiavitù dei neri si associava alla costruzione in chiave apologetica della memoria storica di una Chiesa dal passato antischiavista, una memoria sulle cui origini varrebbe certo la pena di approfondire le ricerche.²⁷

Analoga, nel complesso, è l'interpretazione che emerge dall'opera di Patricia Gravatt, *L'Église et l'esclavage* (2003), che si sofferma sul solo mondo cattolico mostrandone le ambiguità di lungo periodo, ambiguità alla cui base vi sarebbe la duplicità delle Sacre Scritture. «L'Église – scrive la studiosa – a eu une attitude ambiguë envers l'esclavage. Sa seule prise de position claire fut la condamnation de l'esclavage des Indiens. En ce qui concerne les autres esclavages, elle a toujours hésité entre l'acceptation, voire la justification et le refus, se référant aux Ecritures». Proprio questa esitazione tra le due vie avrebbe comportato il silenzio: «L'Église est restée silencieuse parce qu'incapable de choisir. Jusqu'au XIX^e siècle, elle n'a pas trouvé de condamnation explicite de l'esclavage dans les Ecritures et ne s'est pas sentie prête à mettre en question l'ordre social et économique». Mentre i movimenti laici iniziarono dunque a muoversi (questa la tesi), «il faut attendre le XIX^e siècle et les décisions politiques pour que l'Église se prononce contre l'esclavage des Noirs». ²⁸ Ciò che emerge, in questo studio, è però anche la dicotomia tra la posizione ufficiale assunta dall'istituzione e quella di singoli pensatori cattolici – come il cappuccino e missionario Epiphane de Moirans, autore di *La liberté des esclaves ou la défense juridique de la liberté naturelle des esclaves* (1682) –, i quali non mancarono di esprimere condanne ben prima dell'Ottocento, ma furono costretti al silenzio dai vertici ecclesiastici.

Del tutto opposto è un secondo orientamento storiografico, non estraneo a intenti apologetici, che individua nella Chiesa cattolica una precoce presa di posizione ufficiale contro la schiavitù non soltanto degli *indios*, ma anche dei neri e ne fa perciò la paladina del processo di emancipazione. Esponenti di questo filone sono José Andrés-Gallego e Jesús María García Añoveros, cui si deve *La Iglesia y la esclavitud de los negros* (2002). Quello che molti studiosi, anche cattolici, hanno definito un imbarazzante silenzio sulla schiavitù atlantica si rivela in queste pagine un falso

²⁵ Quenum, *Les églises*, cit., in particolare 79, 97-101, 117, 121-126.

²⁶ *Ibidem*, 159-161.

²⁷ Delpiano, *La schiavitù*, cit., 67-70. Si segnala M.V. Postel, *L'Église catholique et l'esclavage, ou Comment l'Église a rendu aux peuples leur dignité*, Paris 1861, opera stesa con l'intento di «venger l'Église» dall'accusa di filoschiavismo.

²⁸ P. Gravatt, *L'Église et l'esclavage*, Paris 2003, 11-112. Sulla complicità delle chiese cristiane nella tratta e schiavitù atlantica cfr. anche *Black Theology, Slavery, and Contemporary Christianity*, ed. by A. Reddie, Farnham, Surrey, England-Burlington, Vt 2010.

problema perché quel silenzio «en realidad no existió».²⁹ Non soltanto la condanna della schiavitù sarebbe stata chiaramente espressa in merito sia agli *indios* sia ai neri da vari teologi e giuristi cattolici, spagnoli e portoghesi, nel Cinquecento e nel Seicento (dai domenicani Domingo de Soto e Tomás de Mercado al cappuccino Epifanio de Moirans). La Chiesa cattolica stessa, con il suo capo supremo, avrebbe inoltre preso una posizione di esplicita condanna nei documenti ufficiali prima citati. In particolare, la bolla di Paolo III del 1537, e i testi successivi che a questa si rifacevano, conterrebbero una condanna della schiavitù sia degli *indios* sia dei neri.³⁰ Sono tesi, queste, nutrite peraltro di dure critiche al mondo dell'Illuminismo (lo vedremo meglio in seguito), che Andrés-Gallego ha ripreso nel volume *La esclavitud en la América española* (2005). A riprova della maggiore sensibilità nutrita dai cattolici, si evidenzia qui tra l'altro il miglior trattamento riservato agli schiavi nell'impero spagnolo, ove d'altronde la riflessione sul problema della schiavitù e sulla natura degli schiavi sarebbe stata precoce, come mostrano le discussioni del domenicano Francisco de Vitoria nell'ambito della Seconda scolastica.³¹ Non si tratta di una posizione isolata, bensì della riflessione più completa sul tema, di cui esistono comunque precedenti.³² Vale la pena di ricordare chi – come padre Joel S. Panzer – insiste sulla bolla *Sicut Dudum* di Eugenio IV (1435), relativa in realtà all'asservimento dei soli guanchi nelle Canarie stando ad altre letture, per affermare la precoce condanna, intesa quale condanna generale della pratica, da parte papale.³³ E sulla stessa linea interpretativa si muove il sociologo delle religioni Rodney Stark in un volume dal sottotitolo eloquente, da poco tradotto in italiano.³⁴

In un terzo filone è poi possibile collocare quanti richiamano l'attenzione non sull'istituzione della Chiesa romana, ma su singoli cattolici o su movimenti che lottarono contro la schiavitù, tanto degli *indios* quanto dei neri: pensatori come il citato cappuccino Épiphané de Moirans e, soprattutto, non pochi missionari, sorta di «franc-tireurs qui bousculent les Eglises» esprimendo – per usare le parole di Claude Prudhomme – una «version catholique du Réveil». Si trattò di un movimento dalle radici tardo-settecentesche, che sarebbe venuto allo scoperto soprattutto nel corso dell'Ottocento superando il modello del gesuita Pedro Claver (1580-1654), canonizzato nel gennaio 1888, del farsi schiavo tra gli schiavi, per giungere alla campagna antischiavista del cardinale Charles Lavigerie a fine Ottocento.³⁵ All'interno di questo orientamento v'è poi chi evidenzia come, al di là del silenzio delle gerarchie romane, gli ecclesiastici cattolici nella loro realtà concreta avrebbero contribuito a umanizzare il sistema schiavista dall'interno lottando contro le pratiche più crudeli degli schiavisti.³⁶

²⁹ J. Andrés Gallego, J.M. García Añoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, Pamplona 2002; in particolare J. Andrés Gallego, *Razón de ser lo que sigue*, 9-14; 14.

³⁰ *Ibidem*, 23, 67.

³¹ J. Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, Madrid 2005.

³² Si veda in particolare la relazione di L. Conti, *L'Eglise catholique et la traite négrière*, in *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle*, Paris 1979 (ristampe 1985, 1999), 273-276. Il volume raccoglie i materiali relativi alla riunione di esperti organizzata dall'Unesco a Port-au-Prince, Haïti, 31 janvier-4 février 1978 ed è parte della *Histoire generale de l'Afrique. Etudes et documents*, edita in più volumi.

³³ J.S. Panzer, *The Popes and Slavery*, New York 1996.

³⁴ R. Stark, *A Gloria di Dio. Come il cristianesimo ha prodotto le eresie, la scienza, la caccia alle streghe e la fine della schiavitù*, Torino 2011 (ed. or. 2003).

³⁵ C. Prudhomme, *L'expérience et la conviction contre la tradition: les Eglises chrétiennes et la critique de l'esclavage, 1780-1888*, in *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIII^e -XIX^e siècles)*, éd. par O. Pétré-Grenouilleau, Rennes 2008, 57-77; 64.

³⁶ Valga l'esempio di J.-P. Tardieu, *L'Église et les Noirs au Pérou XVI^e et XVII^e siècles*, Paris 1993, 2 voll., oltre a Id., *Noirs et Indiens au Pérou. Histoire d'une politique ségrégationniste XVI^e-XVII^e siècles*, Paris 1990.

Secolo di massima espansione della tratta atlantica, il Settecento appare l'epoca privilegiata per ricercare le origini dell'antischiasmo, ma occorre segnalare altre due fasi storiche al centro del dibattito storiografico in merito al ruolo del protestantesimo e del cattolicesimo: quelle che precedettero rispettivamente la seconda abolizione della schiavitù, nella Francia del 1848, e la guerra civile negli Stati Uniti d'America. Se vari studiosi tendono a sottolineare l'élitarismo del movimento francese,³⁷ al confronto con l'ampia partecipazione dell'opinione pubblica in Gran Bretagna, altri fanno risaltare, da diverse prospettive di indagine, gli aspetti intellettuali: religiosi, in chiave protestante, secondo alcuni;³⁸ anticlericali semmai, stando ad altri.³⁹ Quanto agli Stati Uniti, ove la schiavitù è stata a lungo presentata come un sistema paternalistico a tutela degli schiavi, il problema è emerso lentamente a partire dagli anni Sessanta del Novecento in corrispondenza con il movimento per i diritti civili dei neri.⁴⁰ Gli Stati Uniti possono costituire un laboratorio di ricerca importante per un confronto tra protestanti e cattolici. Anche in riferimento alle vicende americane la storiografia pare dominata da una nutrita corrente che insiste sul ruolo delle sette sorte ai margini delle chiese ufficiali (quaccheri ed evangelici soprattutto),⁴¹ ispirandosi tra l'altro in alcuni casi alle tesi del sociologo Orlando Patterson, *Freedom in the Making of Western Culture* (New York 1991), secondo cui la libertà occidentale deve molto non soltanto alla tradizione classico-pagana, ma anche a quella cristiana.⁴² Ed è, tra l'altro, proprio di questo protestantesimo evangelico che si studiano gli intrecci con la cultura dei Lumi.⁴³ Riguardo al ruolo dei cattolici nella lotta alla schiavitù, dopo l'opera di Madeleine Hook Rice, *American Catholic Opinion in the Slavery Controversy* (1944), volta a sottolinearne il sostanziale silenzio, al di là delle differenze tra Nord e Sud,⁴⁴ si può ricordare il volume curato da Randall Miller e John Wakelyn, *Catholics in the Old South* (1983), ove il significativo sforzo dei cattolici appare vano di fronte alle resistenze dei difensori dello *status quo*.⁴⁵ Altri storici evidenziano invece che, pur accettando il sistema schiavista come espressione di

³⁷ P. Motylewski, *La société française pour l'abolition de l'esclavage, 1834-1850*, Paris 1998 (la società risale al 1834); L. Jennings, *French Anti-Slavery. The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*, Cambridge 2000.

³⁸ F. Vergès, *Abolir l'esclavage: une utopie coloniale. Les ambiguïtés d'une politique humanitaire*, Paris 2001, 132 e sgg.

³⁹ N. Schmidt, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, Paris 1994.

⁴⁰ Cfr., tra gli altri, R.W. Fogel, *The Slavery Debates, 1952-1990. A Retrospective*, Baton Rouge 2003.

⁴¹ P. Bradley, *Slavery, Propaganda, and the American Revolution*, Jackson 1998; Th.G. Mitchell, *Antislavery Politics in Antebellum and Civil War America*, Westport, Conn. 2007; R.P. Jordan, *Slavery and the Meetinghouse: The Quakers and the Abolitionist Dilemma, 1820-1865*, Bloomington 2007. Sulle Chiese evangeliche negli Stati del Sud e sulle loro indecisioni e incertezze cfr. invece S.T. Bailey, *Shadow on the Church. Southwestern Evangelical Religion and the Issue of Slavery, 1783-1860*, Ithaca 1985.

⁴² *The Problem of Evil. Slavery, Freedom, and the Ambiguities of American Reform*, ed. by S. Mintz, J. Stauffer, Amherst 2007.

⁴³ Cfr. E. Ginzburg Migliorino, *L'emancipazione degli afroamericani. Il dibattito negli Stati Uniti prima della guerra civile*, Milano 1989; R.P. Forbes, *Slavery and Evangelical Enlightenment*, in *Religion and Antebellum Debate Over Slavery*, ed. by J.R. McKivigan, M. Snay, Athens 1998, 68-106 (l'*Evangelical Enlightenment* sarebbe il frutto di un intreccio fra razionalismo scozzese e protestantesimo evangelico); J.R. Ruffin, *A Paradise of Reason. William Bentley and Enlightenment Christianity in the Early Republic*, New York 2008.

⁴⁴ M. Hook Rice, *American Catholic Opinion in the Slavery Controversy*, New York 1944.

⁴⁵ *Catholics in the Old South*, ed. by R. Miller, J. Wakelyn, Macon, GA, 1983 (ed. 1999).

un ordine eterno, la Chiesa cattolica cercò di mitigare le dure condizioni di vita degli schiavi.⁴⁶ Gli studi, però, non abbondano, anche se il tema sta oggi emergendo.⁴⁷

2. L'Illuminismo tra antischiavismo e filoschiavismo

Uno dei nodi intorno a cui il dibattito è invece particolarmente acceso negli ultimi decenni riguarda il rapporto tra Illuminismo e schiavitù. Gli illuministi condannarono la schiavitù? Lo fecero in modo esplicito e rigoroso oppure troppo timidamente? O, piuttosto, furono del tutto indifferenti alla questione o, addirittura, complici del sistema schiavista anche sulla base di un loro (presunto) razzismo? A seconda della risposta fornita (e ciascuna di queste risposte, in effetti, è stata offerta in sede storiografica) si attribuisce ovviamente un ruolo differente al movimento *philosophique*, che gli uni vedono come un filone di pensiero fondamentale ai fini dell'acquisizione della libertà individuale, mentre gli altri come una corrente del tutto estranea a tale processo.

Nei classici dell'inizio del Novecento, quando il tema emerse soprattutto nell'ambito della storia della letteratura, non si rintracciano molti dubbi sul fatto che l'Illuminismo avesse espresso una posizione antischiavista. Russell Parsons Jameson lo chiariva bene nel suo libro su *Montesquieu et l'esclavage* (1911), che a dispetto del titolo ricostruiva in realtà le dottrine sulla schiavitù a partire dall'antichità. In *Montesquieu* l'autore individuava colui che avrebbe inaugurato la corrente antischiavista in Occidente, pur non mancando di notare le contraddizioni presenti nell'*Esprit des lois* (1748), in particolare nel libro XV, che costituisce il nucleo intorno a cui sono sorte le diverse letture del trattato.⁴⁸ Così, per proporre qui una rapida carrellata, Edward Seeber Derbyshire, nel 1937, condivideva l'interpretazione di Jameson relativa all'importanza di Montesquieu, benché ampliasse la scena ad autori che avrebbero anticipato Montesquieu (Voltaire, per esempio, nella tragedia *Alzire*, 1736) e ai tanti che ne avrebbero condiviso il percorso nel teatro, nel romanzo e nella poesia (Saint-Pierre, per esempio)⁴⁹. A suffragare l'immagine di un Illuminismo antischiavista vi erano poi gli studi di Gaston Martin, che nell'*Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises* (1948), trattando della propaganda antischiavista, si soffermava su autori quali Rousseau, Saint-Pierre, Raynal, mentre per la Gran Bretagna ricordava Sharp, Clarkson e Wilberforce, nonché un'opera come quella di Roger Mercier sull'Africa nella letteratura francese sei-settecentesca.⁵⁰

⁴⁶ K.J. Zanca, *American Catholics and Slavery, 1789-1866*, Lanham, Md 1994.

⁴⁷ R.E. Curran, *Rome, the American Church, and Slavery*, in *Building the Church in America. Studies in Honor of Monsignor Robert F. Trisco on the Occasion of his Seventieth Birthday*, ed. by J. Linck, R. Kupke, Washington 1999, 30-49; J.T. McGreevy, *Catholicism and American Freedom. A History*, New York 2002 (sulle difficoltà dei cattolici a esprimersi in merito). Si veda anche il numero dedicato a *Catholics and the Civil War*, in «U.S. Catholic Historian», 31 (2013)/1. Sulla lotta tra protestanti e cattolici, demonizzati dai primi quali schiavisti, cfr. W.J. Wallace, *Catholics, Slaveholders, and the Dilemma of American Evangelicalism, 1835-1860*, Notre Dame, Ind. 2010.

⁴⁸ R.P. Jameson, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris 1911. Per una messa a punto della questione cfr. C. Spector, «*Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes*». *La théorie de l'esclavage au livre XV de l'Esprit des lois*, in *L'esclavage et la traite sous le regard des Lumières*, éd. par J. Mondot, in «Lumières», 2004/3, 15-51.

⁴⁹ E.S. Derbyshire, *Anti-slavery Opinion in France During the Second Half of the Eighteenth Century*, Baltimore 1937 (New York 1969 e 1971).

⁵⁰ G. Martin, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises, Saint-Pierre-de-Salerne*, Brionne 1978 (riprod. fac simile dell'ed. Paris 1948), 166-171. In *L'abolition de l'esclavage, 27 avril 1848*, Paris 1948, dedicato alla seconda emancipazione, Martin muoveva invece dalla legislazione rivoluzionaria settecentesca tagliando fuori la tradizione dei Lumi. R. Mercier, *L'Afrique noire dans la littérature française, XVII^e-XVIII^e*, Dakar 1962.

Fu il processo di decolonizzazione a costituire un momento di svolta in direzione di un'assunzione di responsabilità da parte occidentale, secondo l'idea che l'Occidente, anche nelle sue fasi di modernizzazione – com'era stata quella dei Lumi – non era riuscito a elaborare una teoria dei diritti davvero universale. Non è casuale che la rottura interpretativa in merito al rapporto fra Illuminismo e schiavitù si trovi in un'opera concepita in Algeria da una studiosa, Michèle Duchet, passata attraverso la lotta politica per la decolonizzazione e l'impegno nel maggio francese: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, uscito nel 1971 e riedito nel 1995. A ben vedere, Duchet non mette tanto in discussione l'antischiavismo dei Lumi, movimento analizzato attraverso alcune figure chiave, quali Buffon, Voltaire, Rousseau, Raynal e Diderot. Piuttosto, l'autrice cerca le radici di questo antischiavismo scorgendole in uno spirito umanitario sì, ma incapace di tradursi da condanna teorica in azione concreta. Soprattutto, è una posizione – quella umanista dei *philosophes* e quella basata sulla presunta antieconomicità del lavoro schiavile, tipica dei fisiocrati (Mirabeau, Turgot, Dupont de Nemours) – per nulla diversa da quella espressa nelle loro relazioni dagli amministratori delle colonie: manifestazione chiara di una forma di neocolonialismo, fondato sul progetto di migliorare il trattamento degli schiavi ai fini del mantenimento delle colonie.⁵¹

L'opera di Duchet diventò un punto di riferimento per chi affrontava più o meno direttamente la questione e intendeva avallare l'ipotesi che l'Illuminismo fosse stato alla base dell'ideologia colonialista.⁵² Analizzando la parola *nègre* nei dizionari francesi di Antico Regime, Simone Delesalle e Lucette Valensi si rifacevano espressamente a Duchet per evidenziare il filoschiavismo dell'*Encyclopédie*, che pure presenta posizioni assai divergenti sul tema.⁵³ Così, esaminando la produzione romanzesca del Settecento, Leila Sebbar-Pignon accusava i *philosophes* di essere filoschiavisti *tout court*.⁵⁴ Debitori dell'opera di Duchet appaiono poi i due volumi della storica della letteratura Carminella Biondi relativi al dibattito settecentesco sulla schiavitù: *Mon frere, tu es mon esclave* (1973), ricostruzione del pensiero filoschiavista, di fronte al quale i *philosophes* non mancherebbero di mostrare ambiguità, e soprattutto *Ces esclaves sont des hommes* (1979), ove l'antischiavismo dei Lumi, pur non negato, è indagato portandone in luce i limiti e ove il discorso sulla schiavitù e quello sul (presunto) razzismo si sovrappongono confondendosi con esiti ambigui.⁵⁵ Il costituirsi di una corrente storiografica duramente critica verso la *philosophie* fu allora ben colto da una studiosa come Claudine Hunting che, riflettendo su *The Philosophes and Black Slavery* (1978) ed evidenziando invece, da parte sua, la battaglia antischiavista dell'Illuminismo,

⁵¹ M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvetius, Diderot, Paris 1971 (si veda la dedica all'Algeria), poi Paris 1995 (cfr. *Postface* di C. Blanckaert, 563-608); trad. it., *Le origini dell'antropologia*, Roma-Bari 1976-1977, 2 voll. (sul problema della schiavitù cfr. il vol. II).

⁵² Sul valore di rottura del libro di Duchet cfr. J. Ehrard, *Audace théorique, prudence pratique: Montesquieu et l'esclavage colonial*, in Pétré-Grenouilleau, *Abolir l'esclavage*, cit., 27-39; A.S. Curran, *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, Baltimore 2011, 216 e sgg.

⁵³ S. Delesalle, L. Valensi, *Le mot "nègre" dans les dictionnaires français de l'Ancien Régime; histoire et lexicographie*, in «Langue française», 1972, pp. 85-104 (vari i riferimenti a Duchet).

⁵⁴ L. Sebbar-Pignon, *Le mythe du bon nègre ou l'idéologie coloniale dans la production romanesque du XVIII^e siècle*, in «Les temps modernes», 336 (1974), 2349-2375; 337-338, 2589-2613 (vari i richiami al libro di Duchet).

⁵⁵ C. Biondi, *Mon frere, tu es mon esclave! Teorie schiaviste e dibattiti antropologico-razziali nel Settecento francese*, Pisa 1973; Ead., *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, Pisa 1979. In entrambi i lavori Duchet è più volte citata.

notava proprio come «recent studies tend to minimize and even discredit the struggle of the French *philosophes* against black slavery in the eighteenth century». ⁵⁶

Da allora due filoni si sono contesi l'interpretazione sul rapporto fra Illuminismo e schiavitù acuendo le differenze quando, a partire dagli anni Ottanta, il tema ha acquistato via via uno spazio centrale. Ancora oggi, peraltro, il dibattito è catalizzato intorno a due opposti poli interpretativi, il primo dei quali si inserisce nel quadro di una generale svalutazione dei Lumi, mentre il secondo è propenso a evidenziare l'importanza del pensiero antischiavista all'interno della cultura *philosophique*.

Concentrando l'attenzione sul primo polo, si possono segnalare due lavori di Pierre Pluchon. Se in *La route des esclaves* (1980), dedicato al sistema della tratta, i *philosophes* appaiono implicitamente complici, date le loro prese di posizione troppo astratte e teoriche, ⁵⁷ nel volume *Nègres et juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières* (1984) già il sottotitolo è di per sé significativo considerato l'accostamento tra Illuminismo e razzismo. In realtà, l'autore ricostruisce la vicenda di Isaac Mendès France, ebreo di Bordeaux e colono a Saint-Domingue, che nel 1775 condusse in Francia tre dei suoi schiavi, due dei quali domandarono e ottennero la libertà. Studiando il processo presso il tribunale dell'Amirauté di Parigi, Pluchon scandaglia gli atteggiamenti mentali del tempo verso i neri, oltre che verso gli ebrei, categorie di cui l'autore esamina la condizione in Francia e nelle colonie tenendo conto della legislazione contemporanea sino alla *Police des Noirs* (1777), prima legge razziale, che escludeva dal suolo francese tutti i neri, sia schiavi sia liberi. Senza analizzare complessivamente le opere, ma richiamandone qua e là brevi passi, Pluchon conclude che gli illuministi condannarono sì la schiavitù, ma, cercando bene «derrière la façade», si scopre quanto essi fossero pieni di pregiudizi: responsabili comunque del passaggio nel XVIII^e secolo «d'un racisme dogmatique à un racisme scientiste» (e si noti lo slittamento dal problema della schiavitù a quello del razzismo). ⁵⁸

Fondamentali in questo percorso sono poi due opere, tra loro collegate, scritte da Louis Sala-Molins secondo una prospettiva di filosofia politica: l'una, dedicata al *Code noir* (1685), uscita nel 1987 e più volte riedita e ristampata, ⁵⁹ ha portato alla luce l'esistenza di una legislazione schiavista nel passato di una Francia abituata a pensarsi come patria della prima emancipazione degli schiavi; l'altra, dal titolo eloquente, *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage* (1992), è esplicita nella polemica *antiphilosophique*. Dando a questo libro il tono di un *pamphlet*, l'autore sceglie la strada della provocazione: «Comment lire les Lumières? Le Code noir sous la main». ⁶⁰ Non che Sala-Molins non condivida i principi illuministi di diritti e libertà, ma il fatto è che, secondo lui, quei diritti i *philosophes* non li rivendicarono per tutti, visto che escludevano ebrei, donne e schiavi. Suo obiettivo è proprio quello di mettere in luce le contraddizioni presenti nei testi degli illuministi, schieratisi ai suoi occhi a favore di un'emancipazione incompleta o troppo graduale. Sala-Molins individua nel ruolo dei neri – ovvero nella rivolta di Haiti – il motore della prima emancipazione francese recidendo qualsiasi legame tra emancipazione e Illuminismo, i cui testi sono interrogati dal punto di vista della 'razza' e del genere. A ben vedere, l'autore non presenta un'indagine approfondita sull'ampio universo dei Lumi: grande spazio occupano le *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, edite sotto pseudonimo nel 1788 da Condorcet (reputato troppo gradualista), quindi i classici di Montesquieu, Diderot e Raynal (tutti intrisi di ambiguità, secondo Sala-Molins),

⁵⁶ C. Hunting, *The Philosophes and Black Slavery: 1748-1765*, in «Journal of the History of Ideas», 39 (1978)/3, 405-418; 405.

⁵⁷ P. Pluchon, *La route des esclaves. Nègres et bois d'ébène au XVIII^e siècle*, Paris 1980, 32-39.

⁵⁸ P. Pluchon, *Nègres et juifs au XVIII^e siècle. Le racisme au siècle des Lumières*, Paris 1984, 148-157. Il richiamo è, tra l'altro, alla presunta irrisione dei neri da parte di Montesquieu.

⁵⁹ L. Sala-Molins, *Le Code noir, ou le calvaire de Canaan*, Paris 1987 (nel 2011 è uscita la V ed.). Cfr. anche Id., *L'Afrique aux Amériques. Le Code noir espagnol*, Paris 1992.

⁶⁰ Id., *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris 1992, *Avant-propos*, 17 (il volume è stato riedito, sempre a Parigi, nel 2008).

Rousseau (attento alla schiavitù del passato e non a quella a lui contemporanea), mentre un lungo capitolo è dedicato alla *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* del 1789, intesa quale espressione del falso universalismo dei diritti (gli schiavi, definiti oggetti nel *Code noir*, infatti, erano automaticamente esclusi dal corpo sociale). Sono dunque qui posti sullo stesso piano le riflessioni intellettuali dei *philosophes* e un testo come la dichiarazione premessa alla costituzione del 1791, e si considera tra l'altro scontato il nesso tra l'89 e la cultura *philosophique*, un nesso che – com'è noto – è al centro di un vivace dibattito storiografico. Pure in questo libro, che si richiama al lavoro di Duchet, si rintracciano allusioni (senza rimando alle fonti) a un Diderot «pensionné de telle compagnie maritime trafiquant entre l'Afrique, les Antilles et la France» e a un Montesquieu, «actionnaire d'une compagnie négrière». ⁶¹ V'è da interrogarsi sulla correttezza filologica di simili operazioni che finiscono per processare i Lumi con la sensibilità del nostro tempo. ⁶² Resta però il fatto che queste opere hanno una grande fortuna o, per lo meno, una buona circolazione: *Les misères des Lumières* è stato tradotto in inglese nel 2006 con una presentazione favorevole. ⁶³

Non si tratta di operazioni solitarie se si pensa che lo stesso Sala-Molins, in collaborazione con Isabel Castro Henriques, ha curato il volume *Déraison, esclavage et droit* (2002) sui fondamenti ideologici e giuridici di tratta e schiavitù dei neri, pubblicato peraltro sotto gli auspici dell'Unesco nel quadro del programma *La route de l'esclave* (avviato nel 1994), in cui si evidenzia il presunto filoschiavismo dei *philosophes*. ⁶⁴ Significativa la presentazione, da parte di Doudou Diène, direttore della Division du dialogue interculturel, che tratta delle radici del «racisme anti-Noir» quale fondamento ideologico della tratta e della schiavitù dei neri individuando ampie responsabilità: «Les acteurs de sa [du racisme anti-Noir] construction ont été les élites de l'Europe de l'époque (des penseurs des Lumières aux doctrinaires de l'Église) et la vastitude de ses supports (la réflexion philosophique, la recherche scientifique, la littérature, l'école et le lieu de culte)». ⁶⁵ «Théologie et philosophie», per riprendere il titolo dell'articolo di Louis Sala-Molins, sono qui poste sullo stesso piano: tutti quanti, teologi e *philosophes* – così definiti, con indicazione assai generica – avrebbero sostenuto la schiavitù. Montesquieu legittimava il *Code noir* visto che nell'*Esprit des lois* (libro XV) si dilungava sulle strategie di sottomissione degli schiavi. I *philosophes* (tornano qui le riflessioni su Rousseau, Diderot e Raynal e Condorcet già espresse nel libro citato in precedenza) miravano a mitigare la schiavitù (non criticavano, cioè, la pratica in se stessa), e così facendo ne rimandavano l'abolizione. Sarebbero poi stati gli illuministi, che del resto veneravano la scienza, a creare categorie razziali (il riferimento è a Buffon e all'ipotesi del nero come degenerazione del tipo bianco originario): insomma, la *philosophie* recava in sé «la soumission naturelle des Noirs à la raison, la force et le droit des Blancs». ⁶⁶

Inserito, come il precedente, nel programma *La route de l'esclave*, è poi il volume di Laurent Estève, *Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humain du bois d'ébène. Les silences du droit naturel* (2002), ove – secondo una lettura che molto deve ancora a Duchet, ampiamente citata – i tre pensatori dei Lumi appaiono fondatori di una «régionalisation de l'universel», incapaci di costruire un sistema teorico in cui l'alterità, quella dei neri, possa assumere una connotazione positiva. Se Montesquieu finisce qui per legittimare la schiavitù con una teoria climatica razzista e Rousseau

⁶¹ *Ibidem*, 19 e 106.

⁶² Sulla polemica antillumista nell'ambito della storiografia sull'antischiaivismo, nonché sui rischi di anacronismo, cfr. A. Tuccillo, *Antiesclavagisme sans colonies*, cit.

⁶³ L. Sala-Molins *Dark Side of the Light. Slavery and the French Enlightenment* translated and with an introduction by J. Conteh-Morgan, Minneapolis 2006. Per una biografia dell'autore, attenta al suo ruolo politico nella Francia di fine Novecento, cfr. la *Translator's Introduction*, VII-XXXVI.

⁶⁴ *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage*, éd. par I. Castro Henriques, L. Sala-Molins, Paris 2002.

⁶⁵ D. Diène, *Préface, Ibidem*, s.p. [ma 7-8; 7].

⁶⁶ L. Sala-Molins, *Théologie et philosophie choisissent leur camp: l'esclavage des Nègres est légitime, Ibidem*, 23-39; 36 e 38.

appare troppo astratto nella sua riflessione, pure Diderot, certo il più antischiavista, non manca di ambiguità visto che non offre un attacco frontale al *Code noir*. Gli illuministi pensano alle differenze tra gli uomini solo in termini di gerarchia e scorgono nei neri esseri senza cultura.⁶⁷ Esaltare l'universalismo dei Lumi – agli occhi di Estève – significa esprimere una posizione etnocentrica che vede nella *blancheur* la perfezione dell'umanità.⁶⁸

Se il ripensamento sull'antischiavismo dei Lumi proviene dunque da una cultura, tipica dell'ideologia anticolonialista, critica del nesso tra modernità e Occidente, secondo la convinzione che il processo di modernizzazione non sia monopolio esclusivo del mondo occidentale (in questo senso si muovono in generale gli studi post coloniali), occorre però sottolineare che tale ripensamento sta alimentando anche una storiografia di marcata ispirazione confessionale.⁶⁹ Ne è espressione il citato volume di Andrés-Gallego e García Añoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros* (2002). I due studiosi, in effetti, negano del tutto il valore di rottura rappresentato dall'Illuminismo: le prime condanne della schiavitù dei neri, come si è visto, sarebbero state espresse in ambiente cattolico, e i *philosophes* non avrebbero fatto che riprendere, e pure con grandi cautele, le tesi espresse due secoli prima da teologi e dalle stesse gerarchie cattoliche.⁷⁰ Nel citato volume su *La esclavitud en la América española* poi Andrés-Gallego conferma le sue tesi sui *philosophes* (da Raynal a Condorcet) e giunge a trattare della «brutalidad de Montesquieu» nella convinzione che nell'*Esprit des lois* «sus criterios no sólo eran durísimos, sino que inaguraban el racismo moderno».⁷¹ Da un lato Montesquieu considerava la schiavitù contraria al diritto naturale, ma dall'altro «manifestaba una actitud de tolerancia hacia la servidumbre, y no ya de tolerancia sino de verdadero racismo cuando se refería a los negros, sobre lo chato de cuyas narices ironizaba» (il riferimento è al solito libro XV, cap. V).⁷²

L'accanimento *antiphilosophique* che caratterizza questi due orientamenti storiografici è degno di nota, ed è peraltro basato su elementi comuni: il richiamo agli interessi diretti che alcuni *philosophes* avrebbero avuto nella tratta (interessi che non hanno riscontro in sede documentaria); le ambiguità rintracciate nei libri dei *philosophes*, libri che sono letti estrapolando singoli passi e isolandoli dall'interpretazione complessiva di un'opera; la convinzione del sostanziale razzismo dei Lumi visto che gli illuministi (da Montesquieu a Raynal) sarebbero stati pienamente convinti che i neri appartenevano a una 'razza' inferiore.⁷³ La svalutazione della cultura illuminista in merito al discorso antischiavista è insomma ampia, ma non così variegata, anche se – per affermare l'idea di «une ombre sur les Lumières» – si avvale altresì del richiamo alle tesi di Theodor W. Adorno e Max Horkheimer sul totalitarismo dei Lumi (*Dialettica dell'Illuminismo*, Amsterdam 1947).⁷⁴

⁶⁷ L. Estève, *Montesquieu, Rousseau, Diderot: du genre humain du bois d'ébène. Les silences du droit naturel*, Paris 2002, 256.

⁶⁸ In questo quadro interpretativo si può inserire anche il precedente volume di B. Guigue, *Les raisons de l'esclavage*, Paris 2001, ove – riflettendo sull'ideologia schiavista sulla scorta di Salomolins e attraverso una lettura (di ben lungo periodo) di Aristotele, Montesquieu e Marx – l'autore presenta il presidente del parlamento di Bordeaux come uno dei pensatori «qui finit par lui [à l'esclavage] trouver des circonstances atténuantes sous certaines latitudes» (*ibidem*, 22), mentre di Condorcet evidenzia il solito gradualismo.

⁶⁹ Sull'attacco alla cultura dei Lumi negli ultimi decenni da parte di opposti orientamenti ideologici cfr. V. Ferrone, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari 2010, 38-68.

⁷⁰ Andrés-Gallego, García Añoveros, *La Iglesia y la esclavitud de los negros*, cit., 167 e sgg.

⁷¹ Andrés-Gallego, *La esclavitud en la América española*, cit., 290-297; 292.

⁷² *Ibidem*, 296-297.

⁷³ Per una riflessione critica sul nesso Illuminismo-razzismo cfr. S. Sebastiani, *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bologna 2008, 389-408.

⁷⁴ C. Delacampagne, *Histoire de l'esclavage, de l'antiquité à nos jours*, Paris 2002, 174. Sull'uso di quest'opera nella storiografia sui Lumi cfr. Ferrone, *Lezioni*, cit., *passim*.

Va inoltre segnalato che l'ipotesi di un Illuminismo schierato a favore della schiavitù (che va ben oltre l'idea di una condanna tiepida da parte della *philosophie*) è talvolta sostenuta a partire da una semplice identificazione cronologica tra i due fenomeni: l'Illuminismo, cioè, non è inteso come movimento culturale, ma è utilizzato in senso puramente temporale a indicare un periodo storico, il Settecento, secolo di massima intensità della tratta dei neri, con la conseguenza che tutti coloro che vissero a quell'epoca sarebbero stati al contempo illuministi e corresponsabili della tratta e della schiavitù. In alcuni casi sono soltanto i titoli a suggerire questa interpretazione, che poi sfuma a fronte di testi ove magari dei *philosophes* neppure si parla.⁷⁵ In altri casi, invece, i contenuti rafforzano le frasi evocative dei titoli, spesso mescolando e sovrapponendo la posizione assunta in merito agli schiavi e quella verso i neri. Valga l'esempio dell'opera di filosofia politica di Charles Simon-Aaron, *The Atlantic Slave Trade. Empire, Enlightenment, and the Cult of the Unthinking Negro* (2008), ove già il titolo del primo capitolo è illuminante: *A Forensic Investigation of the Enlightenment (Philosophical) Project of Anti-African Hatred*. Certo è un'indagine, questa, non sulla schiavitù, bensì sul razzismo, ove gli illuministi hanno molti compagni di viaggio, a partire dagli inglesi che colonizzarono l'Irlanda nella prima età moderna. Non sono molti qui gli scritti *philosophiques* analizzati in dettaglio (l'*Encyclopédie*, Raynal e Diderot, per esempio, neppure sono citati). Resta il fatto che l'*Esprit des lois* è presentato come «one of the earliest works in the citadel of European imperialist culture».⁷⁶ Esempio è poi il volume di Andrew S. Curran, *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in an Age of Enlightenment* (2011), ampiamente ispirato all'opera di Sala-Molins e incentrato sull'emergere del concetto di *blackness* nel Settecento. È il frutto di un'analisi puntualissima di molti testi *philosophiques*, di cui si evidenziano oscillazioni e incertezze (a partire sempre dal capitolo XV dell'*Esprit des lois*), per presentare l'Illuminismo come movimento eterogeneo, ma certamente ambiguo in tema di schiavitù e inferiorità dei neri.⁷⁷

Su tutt'altro fronte si colloca invece una storiografia che riconosce alla cultura *philosophique* un ruolo importante. Per individuare i lavori più significativi, va segnalato, a partire dagli anni Settanta, il volume di Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme* (1970), che dei *philosophes* sottolineava gli orientamenti antischiavisti e di Diderot «son appel éloquent à la libération des Noirs par eux-mêmes».⁷⁸ Importante il citato saggio di Claudine Hunting *Philosophes and Slavery* (1978), attento alla funzione svolta dagli illuministi nel diffondere idee antischiaviste tra la nascente opinione pubblica. Sono stati gli anni Novanta, però, complice il centocinquantenario dell'abolizione della schiavitù in Francia (1998), a conoscere un significativo sviluppo delle ricerche (a quell'anno risale il volume, curato da Marcel Dorigny e Bernard Gainot, sulla *Société des amis des Noirs*, fondata nel 1788 da Brissot, Clavière, Mirabeau, tra gli altri, cui si aggiunsero Condorcet e Grégoire).⁷⁹ Un posto di primo piano occupa la riflessione di Jean Ehrard, che riconoscendo la sostanziale compattezza del movimento *philosophique*, ne segue l'evoluzione storica da metà Settecento. Nel saggio *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises* (1995), l'autore reagisce infatti a quello che gli appare un processo intentato alla *philosophie*: esamina nel dettaglio le principali opere illuministe sul tema, a partire dall'*Encyclopédie* – di cui mette in evidenza la pluralità di posizioni –, individuando il succedersi nel tempo di tre atteggiamenti ben esplicitati nel sottotitolo. I *philosophes* sarebbero cioè passati, tra

⁷⁵ A.L. Stinchcombe, *Sugar Island Slavery in the Age of Enlightenment. The Political Economy of the Caribbean World*, Princeton 1995; J. Roberts, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750–1807*, Cambridge 2013.

⁷⁶ C. Simon-Aaron, *The Atlantic Slave Trade. Empire, Enlightenment, and the Cult of the Unthinking Negro*, Lewiston 2008, 457.

⁷⁷ A.S. Curran, *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, Baltimore 2011.

⁷⁸ Y. Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Paris 1970, 15 e sgg; 12; II ed. Paris 1981.

⁷⁹ M. Dorigny, B. Gainot, *La Société des amis des noirs, 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris 1998.

gli anni Cinquanta e Sessanta del XVIII secolo, dall'indifferenza all'imbarazzo e in seguito, nel decennio successivo, dall'imbarazzo alla rivolta, esito di un processo certamente complesso.⁸⁰ Ehrard ha ribadito la sua equilibrata posizione, nutrita comunque di una «passion anticolonialiste», nel libro *Lumières et esclavage* (2008), dedicato alla memoria di Michèle Duchet, «amie chère», dalle cui analisi l'autore pur si discosta, come tiene a precisare. Riguardo a Montesquieu, che – come si è visto – rappresenta per alcuni uno dei fondatori del razzismo e per altri il padre dell'antischiavismo, Ehrard evidenzia la sua audacia teorica e al contempo la sua «prudence pratique»: Montesquieu, è vero, non si schierò per un'abolizione immediata, ma piuttosto per un'emancipazione graduale e per un miglioramento progressivo del trattamento riservato agli schiavi. Tuttavia, è indubbio che l'opera offrì alla cultura occidentale i principi teorici generali dell'antischiavismo, cui si sarebbero in seguito richiamati numerosi pensatori.⁸¹ Approfondendo l'analisi del libro XV dell'*Esprit des lois* in un saggio dello stesso 2008, Ehrard offre una lettura del tutto antitetica rispetto a quella di Sala-Molins. Entrambi sono d'accordo sul fatto che gli illuministi non attaccarono direttamente il *Code noir*, ma per Sala-Molins non lo fecero perché in fondo erano sostenitori della schiavitù, mentre per Ehrard non lo fecero per prudenza. Così le frasi che Sala-Molins interpreta come prova delle ambiguità *philosophiques* appaiono a Ehrard frutto dell'ironia di un autore come Montesquieu. E, ancora, il noto passo del capitolo VII del libro XV («Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature, quoique dans certains pays il soit fondé sur une raison naturelle»), inteso da Sala-Molins come espressione netta di filoschiavismo, sarebbe una constatazione di realtà secondo Ehrard, il quale ricorda che Montesquieu figura nella lista di quanti avevano combattuto contro la schiavitù stilata dall'abate Grégoire nell'*Essai sur la littérature des nègres* (1808).⁸²

Benché spesso ricondotta agli orientamenti di Sala-Molins, la posizione di Yves Bénot, autore tra l'altro di *La modernité de l'esclavage* (2003), appare assai diversa. Esplicita è anzi la polemica con Sala-Molins, il cui libro è citato come esempio di «abus de la raison»: Bénot riconosce il gradualismo dei *philosophes*, la loro denuncia teorica e l'assenza di un impegno politico diretto, ma ritiene che «la critique radicale de l'institution esclavagiste», da loro espressa, «formulait un sans appel par rapport auquel devrait se mesurer la réponse politique. Celle-ci fut toujours en retard sur l'exigence morale, certes, mais du moins les principes avaient été proclamés».⁸³

Se un cenno almeno meritano i lavori di Jonathan Israel, che inserisce la questione nella sua interpretazione di un (presunto) duplice Illuminismo (soltanto quello radicale sarebbe stato antischiavista),⁸⁴ vale la pena di richiamare infine l'attenzione sul fatto che intorno a una figura chiave come quella dell'abate Grégoire si è aperto anche per le vicende francesi un filone storiografico che potremmo definire di conciliazione tra cattolicesimo e Lumi⁸⁵, benché non

⁸⁰ J. Ehrard, *L'esclavage devant la conscience morale des Lumières françaises: indifférence, gêne, révolte*, in *Les abolitions de l'esclavage. De L.F. Sonthonax à V. Schoelcher, 1793-1794-1848*, éd. par M. Dorigny, Paris-Saint-Denis 1995, 143-152.

⁸¹ J. Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles 2008 (le citazioni sono tratte dall'*Avant-propos*, 11-12).

⁸² Cfr. anche J. Ehrard, *Audace théorique, prudence pratique: Montesquieu et l'esclavage colonial*, in Pétrel-Grenouilleau, *Abolir l'esclavage*, cit., 27-39.

⁸³ Y. Bénot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au coeur du capitalisme*, Paris 2003, 195-196; pp. 199-200. Si veda poi Y. Bénot, *Les lumières, l'esclavage, la colonisation*, textes réunis et présentés par R. Desné et M. Dorigny, Paris 2005.

⁸⁴ Cfr. in particolare J.I. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford 2006, 603-609 (sulle ambiguità di Montesquieu, 605); Id., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford-New York 2011, passim, ma in particolare 241, 424.

⁸⁵ Si veda in particolare C. Chopelin, P. Chopelin, *L'obscurantisme et les Lumières. Itinéraire de l'abbé Grégoire évêque révolutionnaire*, Paris 2013.

manchino opposte interpretazioni del suo antischiavismo, che – stando ad altri studiosi – sarebbe nutrito della missione civilizzatrice poi al cuore del colonialismo ottocentesco.⁸⁶

Tentando di sintetizzare la parabola storiografica qui delineata, si può dunque affermare che dopo gli anni Settanta, quando in parallelo al dispiegarsi del processo di decolonizzazione gli studi hanno avuto una forte connotazione ideologica, attenta al legame tra schiavismo e colonialismo, le ricerche degli anni Ottanta-Novanta paiono essere state meno politicamente connotate. L'apertura del nuovo millennio risulta invece segnata, da un lato, da un ripensamento, non esente da intenti apologetici, rispetto ai lavori che hanno sottolineato l'indifferenza verso la schiavitù da parte delle chiese istituzionali, in particolare di quella cattolica, e, dall'altro, da un duplice attacco, anche questo imbevuto di opposizione ideologica, all'idea dell'impegno antischiavile dei *philosophes*. La questione delle origini intellettuali dell'antischiavismo è dunque assai delicata, perché sono in gioco i fondamenti, laici o religiosi, del mondo occidentale. Soltanto un ritorno alle fonti, sorretto da un grande rigore filologico, può permettere di evitare le distorsioni che segnano questo campo di studi. Allo stato attuale si può comunque affermare che, al di là di alcuni esiti recenti, nel dibattito storiografico prevalga la convinzione che non fu nelle chiese ufficiali che nacque l'antischiavismo, ma semmai ai loro margini, in movimenti cioè che per motivi diversi non si riconoscevano in una confessione religiosa rigidamente definita. Quello protestante appare un mondo assai più favorevole in tal senso rispetto a quello cattolico, su cui però gli studi non abbondano.

A livello cronologico, il Settecento risulta un secolo importante, ma è certo necessario volgere lo sguardo all'indietro per chiarire meglio il peso di quelle che per ora paiono voci isolate contro la schiavitù (Jean Bodin, per esempio, citato in qualche caso come esponente di una sorta di pensiero antischiavista *ante litteram*). Importante è poi porre in relazione il dibattito antischiavista settecentesco con gli esiti emancipazionisti ottocenteschi: dove confluisca la tradizione illuminista nel secolo successivo non sempre è chiaro, mentre sarebbe importante oltrepassare le barriere cronologiche tra studiosi dell'età moderna, sensibili alle origini intellettuali dell'antischiavismo, e specialisti dell'età contemporanea, più attenti alle strategie comunicative dei movimenti e ai loro risultati.

Tra i vari problemi aperti, quello qui segnalato riguarda le relazioni fra cristianesimo e Illuminismo. Se le ricerche sul mondo anglosassone ricostruiscono un quadro in cui è il cristianesimo ad avere un ruolo fondamentale (ma in alcuni casi non mancano di sottolineare l'unione di forze tra cristianesimo e *philosophie*), la storiografia sul mondo francese, pur con qualche eccezione, disegna un quadro di opposizione tra cristianesimo e Lumi. Vi furono dunque due vie all'antischiavismo, l'una, anglosassone, fondata sul ruolo del cristianesimo, e l'altra, francese, alimentata dalla cultura illuminista?⁸⁷ Oppure le differenze stanno soprattutto nello sguardo degli studiosi intrecciandosi con la più generale questione del rapporto tra Illuminismo e protestantesimo e tra Lumi e cattolicesimo? Certo, i percorsi non furono del tutto omogenei, essendo stati influenzati dai differenti sistemi politici e regimi di censura o libertà di stampa. Da questo punto di vista, anche la storia atlantica, che ha trovato un terreno particolarmente fecondo proprio intorno a questi temi (i

⁸⁶ *Grégoire et la cause des noirs (1789-1831). Combats et projets*, éd. par Y. Bénot, M. Dorigny, Paris 2000: se alcuni studiosi, come Bernard Plongeron, evidenziano qui i fondamenti teologici e cattolici del suo antischiavismo, altri (Alyssa Goldstein-Sepinwall, per esempio) propendono invece per la seconda ipotesi.

⁸⁷ Sulla questione cfr. M. Dorigny, *Anti-schiavismo e abolizionismo. Dibattiti e discussioni in Francia tra diciottesimo e diciannovesimo secolo*, in *Il senso della repubblica. Schiavitù*, a cura di T. Casadei e S. Mattarelli, Milano 2009, 111-132 (versione originale francese: *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions. Débats et controverses en France de la fin du XVIII^e siècle aux années 1848*, in *Culture coloniale en France. De la Révolution à nos jours*, éd. par P. Blanchard, S. Lemaire, N. Bancel, Paris 2008).

movimenti antischiavisti furono infatti internazionali e spesso transoceanici), spinge a riflettere sulla molteplicità degli itinerari.⁸⁸

⁸⁸ Cfr. in tal senso S. Drescher, *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, New York 1999; Pétré-Grenouilleau, *Abolir l'esclavage*, cit. Anche negli studi sulle rivolte degli schiavi, in effetti, emergono modelli differenti. Cfr., anche per una riflessione sui legami tra cultura antischiavista e rivolte *Who abolished slavery? Slave Revolts and Abolitionism. A debate with João Pedro Marques*, ed. by S. Drescher, P.C. Emmer, New York 2010.