



Università degli Studi di Firenze

Dottorato di ricerca in Diritto Comparato

XXI ciclo

Settore disciplinare di appartenenza: IUS/02

PER UN'ANTROPOLOGIA GIURIDICA DELLA SCHIAVITU': IL CASO DEL NIGER

Candidato: : VIRGILIO CARRARA SUTOUR

Coordinatore del dottorato:

Prof. VINCENZO VARANO

Tutore del dottorando:

Prof . ALESSANDRO SIMONI

PARTE I – PENSARE LA SCHIAVITU’

1. Decostruire la schiavitù: ambiguità concettuali, motivazioni e limiti oggettivi alla ricerca.----- p. 7

2.La schiavitù come istituzione giuridica. Genesi e inquadramento delle fattispecie di diritto scritto. -----p. 35

2.1 Procedendo a ritroso - dalla disciplina internazionale all'approccio coloniale. . -----p. 35

2.2 Lezioni dal diritto romano. -----p. 53

2.3 La schiavitù nell'ordinamento italiano.-----p. 64

PARTE II - IL CASO DE NIGER

**Il Niger contemporaneo – una ricognizione. Esempi tratti
dall'esperienza precoloniale. -----p. 77**

Dati sul Paese -----p. 78

Casi di schiavitù nel Niger precoloniale -----p. 92

**“Spettri” a Niamey... E informatori privilegiati: incontro con Sani
Yahaya Janjouna e Weïla Ilguilass. -----p. 107**

3. Fratture composte. -----p. 141

3.1 Brevi considerazioni sulla variabile “cromatica”. -----p. 141

**3.2 Il senso dell'approccio coloniale alla schiavitù. Lo schiavo come
“operaio senza salario”. -----p. 146**

**3.3 Il fatto coloniale tra legittimazione “scenica” e creazione giuridica
(*chefferies e droit coutumier*). -----p. 160**

4. Opacità dell'oggetto e insufficienze formali. La strada di Hadijatou Mani Koraou.	-----p. 168
4.1 Sull'altra sponda del Niger.	-----p. 169
4.2 Consuetudini matrimoniali e ruolo dell'islam. Il Caso Hadijatou Mani Koraou contro Repubblica del Niger.	-----p. 184
*** <i>Servus absolutus</i> (conclusioni).	-----p. 201
BIBLIOGRAFIA	-----p. 212
FONTI ORALI	-----p. 217

PARTE I - PENSARE LA SCHIAVITU'

1. Decostruire la schiavitù: ambiguità concettuali, motivazioni e limiti oggettivi alla ricerca.

Nelle righe che seguono, cercheremo brevemente di fornire alcuni motivi che hanno portato alla scelta dei temi trattati e del taglio dato alla ricerca, condotta in parte in Francia (Paris, Marseille), in parte in Niger (Niamey, Maradi e parte dell'Ader) e centrata sull'attualità della schiavitù come stato soggettivo e istituzione giuridica.

Diremo subito che, sul piano dell'analisi concettuale, si pensa alla schiavitù come a un "fenomeno", ossia a un complesso di dati storici osservabili nel tempo, contenente un insieme di elementi propri alla condizione di un soggetto e inerenti alla privazione delle sue fondamentali libertà. Nel linguaggio delle scienze umane, si parla di "fatto sociale".

Quando si tenta di definire la schiavitù (e ogni definizione porta con sé un grado più o meno elevato di astrazione), si comunicano le coordinate di una realtà fattuale che risponda il più possibile a esigenze di generalità e obiettività. Tuttavia, nel descrivere anche astrattamente una forma oggettiva di disparità, se ne cerca l'origine facendola risalire a un atto generatore di

schiavitù quale accidente di rottura di un preesistente equilibrio. I rischi insiti nel definire stesso consistono, da un lato, nell'idea di assenza di schiavitù e armonia precedente all'atto generatore e, dall'altro, nel separare la realtà fattuale da quella ideologica, quasi che le identità sociali (che, tutte, si basano su idee di differenza e disparità) si edificino entro una sfera separata dai fatti. Alla luce della ricerca effettuata, se una successione di cause esterne può valere per il momento originario della caduta in schiavitù, in seguito i meccanismi identitari hanno preso a operare dalla nascita, in quanto detta "caduta" si trasmette ai discendenti e resiste anche alla scomparsa di condizioni oggettive specifiche. Tuttavia, si può dire che il processo politico di edificazione del soggetto schiavo è già presente all'atto della sua riduzione nel nuovo stato. Questo perché anche gli atti "di rottura", che scardinano l'ordine di un sistema sociale, sono legittimati da rappresentazioni che attingono al sociale per tradursi in azione. Se il concetto rimanda, prima che all'asimmetria, a particolari contenuti di diseguaglianza, questa deve già esistere come principio fondante una legge di dominazione. Cercare un'origine prima delle pratiche schiaviste e sostenere che esse tramontino con l'evoluzione delle società appare vano tanto quanto richiamare il mito del buon selvaggio per pensare la schiavitù come rottura di un'armonia preesistente. Ne è una riprova il fatto che, in passato come nella realtà

odierna, essa torna a presentarsi.

La storia dei gruppi umani, che, a causa degli *a priori* imposti alla conoscenza, siamo costretti a segmentare per unità e periodi, mostra che è il disequilibrio tra i soggetti a informare l'ordine sociale. Anche per questo, i principi di libertà ed eguaglianza sono nati dalla riflessione filosofica (non solo occidentale: si pensi, a mero titolo d'esempio e con tutte le specificità relative, all'idea di *Burkindlum*¹ nel Burkina precoloniale, al complesso insegnamento dell'*Ubuntu*² sudafricano, ai principi dell' *Ujamaa*³, poi recuperati e in parte trasformati dalla Tanzania indipendente). Le dichiarazioni dei diritti fondamentali non hanno conosciuto una facile gestazione

¹ Il *Burkindlum* designava, a partire dalla fine del XVI secolo, un insieme di diritti assicurati dai *mossi* (originari dell'attuale Ghana settentrionale) alle popolazioni conquistate. I mossi, nella cui lingua “*burkina*” sta per “uomo libero”, si espansero verso nord fondando diversi regni o “stati” autonomi, ma legati in una sorta di confederazione (qualcosa di simile alla contemporanea “Lega delle Nazioni irochesi”, istituita nella regione nordamericana dei grandi laghi). In virtù di un particolare valore attribuito alla tolleranza verso lo straniero, ai gruppi sottomessi furono riconosciuti propri usi e consuetudini.

² L'approssimativa traduzione “benevolenza verso il prossimo” non rende la complessa intensione di questo vocabolo di lingua *bantu*, capace di condensare in sé diversi principi metagiuridici, come quello espresso dalla massima *zulu* “*umuntu ngumuntu ngabantu*”: “una persona è una persona tramite (altre) persone”. All' *Ubuntu* si ricorre per affermare l'unità del tempo sociale, mostrando rispetto verso gli anziani (che si eviterà di chiamare per nome), richiamando la continuità lignatica di chi muore con gli antenanti e il mondo dei vivi, o affermando l'importanza di una riconciliazione (specie nell'età del *post-apartheid*) fondata sul mutuo consenso. Come principio etico e filosofico fondamentale, esso è ritenuto un pilastro del c.d. “Rinascimento africano”.

³ In lingua *swahili*, “*Ujamaa*” significa “famiglia estesa” e rimanda al principio di tradizione orale secondo cui la persona si riflette nel divenire della comunità. Formalizzata da Julius Nyerere, primo presidente della Tanzania, nella “Dichiarazione di Arusha” del 1967, l' *Ujamaa* fu posta alla base del “socialismo rurale”, ovvero la rielaborazione africana di un modello di sviluppo orizzontale. Se l'uguaglianza sociale è stabilita a partire dalla dignità umana (anziché dalla disponibilità materiale dei singoli), nella visione di Nyerere qualcosa del pensiero tradizionale va perduto in quanto la “comunità” è assimilata, per fini politici, alla “collettività”.

e le ripetute trascrizioni in "Carte dei Diritti" sono indice di una loro astrattezza non meno dell'importanza ad essi attribuita. Nei vari contesti, laddove emerge un bisogno di tutela, la non corrispondenza delle situazioni reali determina esigenze di prescrittività e difficoltà di applicazione. Queste ultime dipendono direttamente dalla distanza tra il dato empirico, emergente dall'incastro delle relazioni umane nei sistemi di senso, e la normatività di principi formulati "a distanza", astraendo cioè dal contesto sul quale essi saranno calati. Tale distanza è, negli effetti, ragione sufficiente a compromettere la "pensabilità" dei diritti umani, al di là della loro matrice testuale.

Durante i ripetuti soggiorni sul campo, le interviste e i colloqui (con informatori selezionati e diverse famiglie abitanti la regione sud-occidentale, oltre a numerosi incontri occasionali o comunque informali) hanno rivelato quanto arduo fosse stipulare con ogni interlocutore una definizione univoca di schiavitù. La sua portata attuale non si comprende a prescindere dalle realtà empiriche e dalle logiche soggettive che le permeano. Ciò sembra ovvio a dirsi, ma è proprio la forza trasversale degli immaginari legati all'istituzione, oggi sanzionata dal Codice Penale nigerino, a trarre in inganno. Se infatti, a prima vista, lo schiavo appare come colui che versa in

una condizione inequivocabile, interrogarsi sull'attualità della schiavitù vuol dire scandagliare il piano insidioso delle percezioni. Le esperienze oggetto di studio sono iscritte profondamente nella località di menti e luoghi intrisi di memoria, in quel processo attivo dal quale si declinano temporaneamente i fatti sociali. Il nostro stesso guardare al fenomeno fa parte dell'oggetto: troppo spesso l'osservatore esterno porta con sé rappresentazioni retoriche e scarsamente definite, che attingono per via suggestiva al mondo della tratta.

Tuttavia il diritto necessita di definizioni operative, ossia costruite su aspetti della realtà oggettivamente riconoscibili. Tale condizione oggettiva corrisponde al *minimum* essenziale all'esistenza di una fattispecie giuridica, il che potrebbe stridere con quanto detto finora se non si trattasse di esporre due piani diversi: quello etico della tutela dei soggetti (enunciati normativi fondati su principi di filosofia politica assunti dal diritto a valore e garanzia e suscettibili di traduzione pratica) e quello storico-sociale dei fatti permeati da un principio specifico di divisione interna. Secondo l'ambito in cui ci muoviamo, avremo, entro queste prospettive critiche, diverse accezioni di schiavitù. Come vedremo, i piani del discorso non sono paralleli e, nei fatti, interagiscono per contatto, scontro o sovrapposizione, nell'insieme di interpretazioni e pratiche che

fanno la contemporaneità della schiavitù.

A tutt'oggi, da un punto di vista giuridico-formale, l'inequivocabilità dello stato di schiavo si ravvisa nelle condizioni di sfruttamento oggettive che degradano la persona a cosa cui riferire gli attributi del diritto di proprietà. Ciò permette l'esistenza di una definizione conforme all'accezione minima e trasversale del termine e le conferisce un grado apparente di certezza, salva poi la difficoltà a sussumere in base a quella finzione (la persona come *res*) una situazione reale.

Il fatto della dominazione dell'uomo sull'uomo che si protrae mediante relazioni personali di subordinazione e dipendenza è così essenzialmente radicale da non essere più scomponibile al di sotto di altre sfere di controllo. Talvolta, il padrone giunge a una tale intimità con lo schiavo da influire in modo invasivo sulla sua psiche, fino a conformarla al suo mondo fatto di obblighi, ricompense, repressione, fiducia, riscatto, il tutto nella sfera ambigua e estrema della dipendenza. Tuttavia (e qui emerge la finzione), se totale può essere il controllo su un bene materiale, il rapporto tra persone ripristina comunque l'esistenza di due termini di relazione. Perché quest'ultima sussista è necessaria una prossimità spaziale o quantomeno un'interazione diretta tra le unità "padrone" e "schiavo". Le relazioni a

distanza, in cui prevale la spersonalizzazione, tendono a trasformarsi rapidamente o svuotarsi pur apparendo stabili. Ben diverso è il caso della schiavitù privata nell'ambito domestico o relativo all'*entourage* di un soggetto da quelli connessi ai nuovi mercati di persone, dove figurano "padroni" i membri di *rackets* che obbligano soggetti privati della libertà a lavorare o prostituirsi. Non si tratta qui di misurare la gravità degli atti, bensì di evidenziare una pluralità di fattispecie: cambiano la scala, i fini e le modalità del rapporto. Il riferimento alla natura interattiva - benché fortemente sbilanciata - della schiavitù riguarda situazioni attuali conosciute in Niger, ma ha una portata diacronica, in quanto riflette il cuore di una problematica che ha potuto iscriversi nella durata e risorgere in diversi contesti storico-geografici. Non sono pochi i casi storici in cui uno schiavo abbia elevato il suo *status* a posizioni di rilievo sociale talvolta più vantaggiose di quelle riservate agli uomini liberi. Peraltro, oltre al limite individuale delle esperienze in questione, la forte capacità integrativa delle società subsahariane, di cui si parlerà a più riprese, non è argomento sufficiente a minimizzare un *continuum* di realtà repressive in cui, a stati di soggezione della persona, si affiancano pratiche di violenza "ergonomica" e "generativa". Nel nostro studio, tali aggettivi agiranno da referente immediato per due fenomeni di violenza: rispettivamente, quella applicata ai rapporti di

produzione e quella che, da un lato, assiste la riproduzione della classe degli schiavi e, dall'altro, assicura una discendenza al padrone o la rinforza. A questo punto, già siamo entrati nel dominio della consuetudine, in quel "campo semi-autonomo" (S.Falk Moore 1973)⁴ del diritto nigerino non scritto inerente alla persona e alla sua "incompletezza", talvolta designata con l'attributo numerico del nove (*infra*, parte II).

In una visione antistorica, si elude il problema della reificazione dello schiavo pensando la divisione sociale e l'esistenza di una o più classi rigide come parte di un ordine naturale o divino. Tra le altre, quella degli schiavi sta come una classe "separata" (*id est* : dall'accesso a una capacità giuridica anche minima). L'immagine soddisfa un complesso di disposizioni mentali radicate per via obliqua nell'educazione privata e nell'uso, ragion per cui esse non sono appannaggio esclusivo dei tradizionalisti più intransigenti. Una volta di più, l'interesse politico interpreta la continuità su piani opposti, piegandola a un gioco di dicotomie senza fine nate dalla matrice tradizione/modernità. Ad esempio, diversi esponenti della *chefferie* (l'istituzione dei capi tradizionali) rinnegano ogni

⁴ L'antropologa britannica Sally Falk Moore definisce tale ambito sociale come "Lo spazio nel quale un certo numero di associazioni (*corporate groups*) sono in relazione le une con le altre. (...) campi di questo tipo possono molto spesso articolarsi gli uni con gli altri in modo tale da formare catene complesse" (1973: 719).

cambiamento sociale che rischi di incrinare la loro posizione. In concreto, più questa è precaria, più sarà forte la tendenza a barricarsi dietro un'istituzione consolidata. Non è un caso che situazioni di schiavitù attiva si perpetuino presso famiglie di capi: tali ambienti garantiscono, da questo punto di vista, una certa continuità con quelli delle *royautés* precoloniali. Se interrogati, alcuni capi riconoscono un mutamento oggettivo nel tempo delle condizioni dello schiavo e sono più propensi a parlare di relazioni di dipendenza in seno alla "famiglia" (ossia: al lignaggio). Peraltro, nonostante le aperture, la maggioranza si mostra restia a riconoscere nella schiavitù un problema "interno", in quanto la sua penalizzazione è frutto di politiche sociali importate dall'Occidente e imposte da un ordinamento statale per lo più "estraneo alle realtà giuridiche del Niger" (Chef de Lamorde 2009).

D'altro canto, coloro che propugnano come irrinunciabile riscatto la trasformazione del Paese in senso modernista, relegano gli istituti del passato nella barbarie e tacciano i capi - senza distinzioni - di conservatorismo. Alle vecchie strutture di potere sono opposti l'evoluzione in senso nazionale della cultura scritta, il patriottismo, lo "sviluppo" secondo i dettami di Bretton Woods unito a un miraggio di benessere materiale suscettibile, nei fatti, di potenziare gerarchie e divari sociali. Chiaramente, la ragione ideologica non si muove a blocchi e

attraversa la società in modo capillare. L'attitudine assunta sia dai tradizionalisti che dagli *evolués* (categorie vetuste, da intendere in senso sfumato come polarizzazioni contingenti) verso rappresentazioni e pratiche schiaviste è ambigua: i primi possono non vederlo come un problema o colorire di fatalismo l'impressione data dai recenti esiti della lotta antischiavista, prevedendo una "naturale" estinzione di quelle pratiche. I secondi le condannano fermamente, sostenendo la sacertà dei diritti umani, ma spesso queste affermazioni non vanno oltre una retorica di facciata. Attualmente non sappiamo quanti tra gli assertori del moderno stato di diritto (politici compresi) accetterebbero di dare in sposa la propria figlia a un discendente di schiavi. Ci limiteremo a dire che entrambe le tendenze, esacerbandosi, creano una distorsione dei processi storici conformando il ragionamento all'esistenza di un solco tra passato e presente. Questo salto storico è ricreato da chiunque, per ragioni identitarie (che interessano la visibilità e il potere), disconosce la tradizione come successione non lineare di relazioni e scambio continuo, offuscando gli elementi di novità o le costanti e, soprattutto, negando che essi siano parte di uno stesso universo sociale. Ad esempio, è illusorio pensare che, con l'abolizione della tratta, il governo coloniale abbia eliminato le disparità interne ai gruppi: come avremo modo di vedere, si trattò di un atto che mirava a comprimere le differenze di classe

affinché i colonizzati fossero tutti ugualmente imponibili. Lo schiavo e l'uomo libero servivano, con il loro lavoro, un'autorità esogena e repressiva.

Sono oggi frequenti tra la popolazione nigerina situazioni di confine, proprie di chi ha mutato *status* o condizioni materiali. Queste ultime sono particolarmente instabili per quei gruppi di pastori nomadi tuareg e peul⁵ che, per cause ambientali o di politica territoriale, si sono spostati a sud da zone semi-desertiche, raggiungendo le aree periurbane. Come in molti contesti africani, la povertà è anche qualcosa che si crea *a posteriori* da modi di gestione delle risorse e politiche economiche discriminatori. Il fattore ambientale è determinante in Niger, ma non può essere isolato occultando strategie tangibili di emarginazione. Ora, per chi versa in situazioni precarie, la schiavitù è un universo da cui si vorrebbe star fuori. Come è emerso dai colloqui, anche chi è considerato schiavo da altri potrà situarsi al di sopra di quei soggetti che egli, a sua volta, chiama schiavi (secondo criteri che combinano discendenza ed origine con distanza geografica e modi di vita). Ad essi si oppongono coloro che, come numerose famiglie di mercanti hausa, hanno raggiunto un livello di stabilità economica tale da sostituire all'origine sociale il benessere

⁵ Si tratta dei cosiddetti “etnonimi”, nomi di popolazioni che abitano le diverse regioni del Paese, accomunate più dalla lingua parlata che da altri tratti culturalmente “omogenei” (per un elenco

materiale come metro di divisione. Per molti di loro non è più così importante sapere se un futuro affine benestante abbia ascendenti schiavi.

Al di là dei discorsi e dei tabù, esistono una concreta attività di sensibilizzazione e una misurabilità fisica del fenomeno, il quale performa la memoria degli attori e può dar vita a gruppi di azione reticolari, prima fra tutti l'organizzazione *Timidria*⁶. Perciò, a maggior ragione, alle diffuse tendenze sopra accennate, sarà necessario opporre, non solo in sede euristica, una visione storica e dinamica dei fenomeni. Peraltro non si ometterà di dire che, se la negazione della storia è un'operazione ideologica, la colonizzazione, a smentita di una folta schiera di “salvatori” attivi nel campo delle scienze e del governo del mondo, è stata e segue ad essere una ferita aperta nei corpi e nelle menti. Non c'è troppo da stupirsi, allora, se questa specie di buco nero continua a nutrire forme di pensiero basate sull'incommensurabilità di un “prima” con un “dopo”.

L'operazione sottesa alla nostra ricerca consiste principalmente nel contestualizzare la schiavitù e decostruirla entro realtà sociali definite, collegandola, ove ne sussistano i presupposti

sommario dei gruppi, rinviamo al capitolo 1 della parte seconda).

⁶ Organizzazione non governativa antischiavista nata nel 1991 su iniziativa di un gruppo di studiosi e

empirici, a specifici ambiti di pertinenza. Alla luce dell'esperienza vissuta, un pluralismo concettuale è inevitabile al fine di garantire un'ottica ravvicinata funzionale alla “prossimità” giuridica che dovrebbe legare tra loro fatti e fattispecie. Di conseguenza, sarà opportuno guardare, anziché a una forma unica, *alle* schiavitù: tale scissione concettuale ci permetterà di focalizzare meglio alcuni aspetti peculiari offerti dal complesso dell'esperienza nigerina.

Come accennato poco sopra, per schiavitù intendiamo, ad un primo livello empirico, un insieme di idee e pratiche sociali, soggette in quanto tali a trasformarsi. Tuttavia, proprio questa sua capacità a resistere e ricomparire a distanze epocali pare suggerire una resistenza specifica tale da sfidare il mutamento temporale. I termini “specificità” e “mutamento” rendono l'ossimoro solo in apparenza. Infatti, se il secondo ha a che vedere con la durata e i processi storico-sociali, il primo traduce, per la schiavitù, qualcosa di radicale: un sentimento di dominazione che si realizza nel controllo tendenzialmente completo sulla persona.

Più volte, nell'attività sul campo, è venuto da chiederci se fossimo giunti a trattare di un'antropologia dei sentimenti. Recentemente, sotto la spinta degli studi cognitivi, questa colorazione della disciplina si ritrova nella tendenza a definire

l'antropologia per specificazione: si parla oramai di “antropologia di...”, l'oggetto essendo non un luogo o un gruppo umano, bensì una manifestazione psichica diffusa nella società (violenza, follia, soggezione, amore).

In questa sede, se da un lato rifiutiamo parametri etnici (che rinviano a “popoli” esotici, ad esempio: l'antropologia dei tuareg) a vantaggio di una o più regioni con i suoi abitanti (il contesto umano del Niger orientale e centro-settentrionale), dall'altro si sceglie un fenomeno per indagare i sistemi di relazioni che lo informano. Trattandosi di un fatto sociale – in un senso prossimo all'accezione maussiana⁷ - , esso non è tagliato fuori dall'insieme dei fenomeni contestuali, funzionando per noi come tramite con essi verso la società particolare nel suo complesso. Peraltro, il foro interno dei soggetti dovrà legarsi alle costanti del comportamento, a tutte quelle esternazioni che, anche indirettamente, possano rivelare nella durata l'esistenza di regole consuetudinarie. Senza mutare prospettiva, l'antropologia del “sentimento schiavista” (che comprende in realtà varie attitudini) è già, rispetto all'ordine proiettato nei rapporti sociali, antropologia giuridica. Un approccio eziologico capillare segue tanto i flussi di pensiero dei singoli quanto le mentalità diffuse.

⁷ **Benché esso sia un fenomeno non sempre presente e quasi mai unitario nelle configurazioni specifiche, in dati contesti (ad esempio la regione del fiume nei pressi di Say) esso diviene rivelatore di interi equilibri strutturali . Tale qualità, riferita a un fenomeno, diviene un “fatto sociale totale” (Marcel Mauss 1947)**

Tenteremo quindi un'analisi a partire dalle fonti vive di produzione per giungere al recentissimo sovrapporsi di un diritto interno scritto, che muove contro le pratiche e l' *habitus* schiavisti - quindi *positum sed destruens* -.

Ferma la necessità di evitare un isolamento di fattori, in questo ambito di relazioni la sfera psicologica si manifesta in modo prorompente. Secondo i rapporti privilegiati, si può scegliere di dare alla schiavitù un taglio economico, politico, giuridico, psicologico, benché ogni “taglio” presenti un chiaro carattere speculativo. A causa della complessità delle realtà in gioco, spesso destinarie di silenzio o mistificazioni, riteniamo limitativo, oltre che astratto in sé, non attingere a una sorta di concorso “corporato” delle scienze umane.

Malgrado le fonti disponibili, i salti cronologici e la parzialità dei resoconti storiografici suggeriscono un universo di situazioni non documentate destinato a restare in ombra. Ci stiamo avvicinando a un fenomeno risalente all'antichità, alla fonte del quale esiste un'ideologia di dominio che alimenta la dipendenza di persone da altre persone che le controllano. Se il fattore ideologico di per sé è insufficiente e necessita di particolari congiunture per tradursi in pratica, la storia attesta una certa irriducibilità di disposizioni soggettive, probabilmente non troppo elaborate alla base, capaci di risorgere sotto varie forme in epoche diverse. Verrà allora da dubitare sulla fatto che

tutte queste manifestazioni abbiano un fondo comune. Diremo subito che la questione dell'originarietà è persa in partenza e dice poco o nulla sulla causalità di un fenomeno e sulla sua persistenza: ricercare una sua specificità riproduttiva che aiuti ad attualizzarlo significa guardare a realtà empiriche ponendole, per quanto possibile, in relazione. Durante il lavoro sul campo, è ricorso il contrasto tra determinati assetti sociali e l'instabilità dei discorsi inerenti all'identità di gruppo in base all'etnia e ai valori di classe. Questa fluidità pervade le parole di chi avverte sulla propria pelle le trasformazioni giuridiche e, prima ancora, quelle inerenti alla sfera dell'etica (capace di coniugare pensiero ed azione). Se l'ideologia schiavista ci è apparsa, nella sua ermetica realtà, votata al silenzio, non escludiamo che quest'ultimo sia indice di dubbi e riconsiderazioni. Come ebbe a dirci una guida tuareg di Agadez: “L'ideologia vola nelle parole... O nel silenzio del dubbio” (Jafar 2009).

La dipendenza schiavista ha assunto e può ancora rivestire, nel contesto globale, forme individuali e collettive. Essa era un effetto dello scontro bellico tra gruppi avversi, del ratto e, in tempo di pace, dell'indigenza in cui versavano le famiglie dei futuri schiavi. Riassumere vicende lontane nel tempo, riconoscibili dall'effetto comune prodotto su alcuni soggetti spetta allo storico, che lavorerà su diverse scale, spaziando dalle

età che conobbero il fenomeno alla descrizione di casi singoli e storie di vita legate a un personaggio (Solinas 2005). Il suo sforzo è di per sé titanico e delicato nella misura in cui ci si allontana nei secoli (risulta difficile, ad esempio, riferire sulla vita di uno schiavo saheliano nel 1600). Dal nostro punto di vista, in aggiunta alla storiografia, la qualità dei rapporti interpersonali e le modalità di elaborazione di un pensiero schiavista possono parzialmente emergere dalla raccolta di testimonianze orali di primo e secondo grado. Benché ciò vada a scapito della lunga durata, nei capitoli che seguiranno porremo in relazione la natura “diretta” della nostra permanenza in Niger con una prospettiva storica centrata sul momento anteriore alla conquista coloniale (e, in un secondo tempo, alle fratture da essa prodotte).

Contro l'abitudine a ragionare partendo dal principio di eguaglianza per poi riferire delle sue assenze o violazioni, è forse necessario pensare, anche per i tempi antichi, a un contesto nel quale i rapporti di forza interni ed esterni fossero assistiti da ideologie separatiste: il bisogno di manodopera non basta da solo a spiegare la riduzione in schiavitù. Nella stragrande maggioranza dei casi storici, divisione e gerarchia sono la base dell'ordine sociale reale. Con tale espressione, ci riferiamo a una fase relativamente ipostatica della società, nella

quale un dato sistema di assetti risponde ai suoi bisogni, potendo con ciò dirsi realmente stabile. E' ovvio che tale sistema non sarà estraneo al divenire, ma reagirà "lentamente", vale a dire secondo tempi lunghi abbastanza da iscriversi nell'universo degli attori come un ambiente o "mondo" concretamente possibile e dotato di una sua fisicità. Non è necessario ricorrere all'immagine dei grandi imperi (come il Ghana, il Mali o il Kanem africani precoloniali) per vedere in essi l'archetipo di una stabilità derivata da una struttura verticistica del potere. Si possono anche richiamare contesti propri di piccoli stati (ad esempio: Wassa, Akwamu o Akwapiem nei territori akan dei secoli XVII-XVIII) o forme di organizzazione meno stratificate. Infatti, mano a mano che le società si segmentano (anche contemporaneamente agli stati, entro realtà spaziali "di confine"), se il dispositivo gerarchico si attenua, così non è per la divisione sociale. Per citare due casi classici di "società senza stato", i Nuer del Sudan meridionale o i Tupi Guarani del Brasile amazzonico, benché riducano il potere del capo a una serie di funzioni intermittenti che appaiono estemporanee, hanno anche loro sistemi di classificazione sociale che dividono i gruppi secondo discendenza, parentela, genere, mestiere e classi di età. Il riferimento è tutt'altro che casuale: si tratta di due casi "classici" dell'antropologia su cui scrissero, rispettivamente, Edward

Evans- Pritchard (1940) e Pierre Clastres (1974). Tuttavia, potremmo includere nel quadro delle società africane “senza stato” una lunga lista di casi dal Sahel al Kalahari. E' quasi superfluo aggiungere che questo rilievo non vale solo per l'Africa, una volta riscontrato che il principio di divisione si trova, con tutte le sfumature possibili, alla base dell'ordine sociale.

Sul piano opposto, il principio di eguaglianza assurge a valore intoccabile dei diritti di matrice occidentale ed è ribadito quale sacro precetto *de facto* assente dalla realtà empirica: il suo testo è diffuso nelle Costituzioni nazionali e nelle Carte dei Diritti proprio perché se ne avverte il carattere virtuale. In linea con la Legge di Hume (per cui non si danno conclusioni assertive da asserzioni prescrittive e viceversa, l'effetto essendo sempre qualcosa di originale e nuovo rispetto alla causa), esso conosce di norma traduzioni pragmatiche per via giudiziale e quindi, in un certo senso, non “spontanea”. Ancora, anche là dove il valore di uguaglianza non compare in formulazioni categoriche, diverse società conoscono una varietà di principi di giustizia “emica” (ossia: concepita e elaborata all'interno di esse) capaci di attenuare le prevaricazioni fondate sulle disparità di *status*. Benché non possa essere approfondito in questa sede, si impone all'attenzione un discorso capace di affrontare la traducibilità dei diritti umani in contesti estranei alla logica estensiva degli

ordinamenti formali.

Nel Niger attuale non vi sono, come alcuni media tendono a far passare per verità, mercati di schiavi nella configurazione assunta dalla tratta transahariana. Nondimeno, esistono oggi modalità schiaviste in grado di collegare aspetti legati al passato di alcune società agro-pastorali a forme più recenti di dipendenza. Pur avendo perso quel tratto istituzionale che ci rimanda, nell'ideologia modernista, a una barbarie trascorsa e impossibile a ripetersi, il fenomeno esiste anche nei cosiddetti “paesi sviluppati”. I casi di compravendita di esseri umani e di sfruttamento sessuale e di manodopera dei minori non sono affatto estranei alle società che si considerano evolute sul piano dei diritti civili. Tale attitudine non fa altro che ricacciare un'idea di lontananza temporale nello spazio: come realtà appartenente alla sua tradizione, la schiavitù è africana. Eppure, andando a ritroso, essa comparve prima in Asia e nel mondo mediterraneo. In ogni caso non si tratta qui di stabilire “primati” o supposte origini che, riducono il passato a una scala unilineare, negando come irripetibile ciò che vive secondo circostanze e modalità concrete.

Risulta infatti più facile, dietro lo schermo di dichiarazioni astratte, cercare altrove vuoti di diritto da sanzionare piuttosto che azzardare un'analisi ravvicinata di fattispecie “domestiche”.

La retorica degli stati e delle associazioni non governative (ong) è doppiamente legata tanto a questo guardare “fuori di sé” quanto a tentativi di riscatto morale attuati unilateralmente e provvisti di adeguate coperture finanziarie (troppo spesso le ong necessitano, per emergere, di dati quantitativi mediatici e statisticamente non sempre affidabili). Che lo stato di diritto si scagli contro pratiche gestite da *rackets* e organizzazioni criminali, non costituisce di per sé alibi sufficiente a ridurre o negare la portata di rapporti di tipo schiavista in seno alle nostre società, il cui silenzio diffuso esprime paralisi o, peggio, indifferenza. Anche in Niger sono attivi movimenti per i diritti civili, uno dei quali (composto da discendenti di schiavi e nato in reazione a atti di discriminazione) combatte la schiavitù dall'interno, sforzandosi cioè di combinare affermazioni di principio con un'analisi contestuale localizzata. Qui numerosi fautori di democrazia e sviluppo eludono il dibattito, sostenendo che oscuri l'immagine del paese. Come si dirà più avanti, una simile cecità nasconde accorti equilibri tra i soggetti politici e i rispettivi *entourages*. Attualmente, diversi *chefs* e uomini abbienti, alcuni dei quali rivestono cariche governative, omettono di avere schiavi al proprio seguito .

Il nostro discorso nasce , anzitutto, come risposta alla natura carente delle definizioni normative riferite al fenomeno in

oggetto. Tale carenza ha un doppio fondamento: da un lato, l'estemporaneità propria della logica giuridica; dall'altro, il ricorso alla *fictio* della persona come merce, che annulla il carattere sociale del rapporto. Con “sociale” s'intende ciò che è inerente a due soggetti antropologici emergenti da un contesto storico e non arbitrariamente posti in esso. A ben vedere, non si tratta di una qualità puramente formale, in quanto può produrre una sussunzione di casi concreti tra loro molto diversi. Ciò porta a un potenziale livellamento nella rilevanza dei fatti che tende all'inflazione del fenomeno o, specularmente, a minimizzarlo. Nella retorica altermondista è sufficiente un etnonimo o un luogo geografico (come “Sahel”, “Darfur”, “tuareg”, “mauri”...) per vedere gli schiavi moltiplicarsi, così come, per mascherare l'indifferenza, si può opporre una facciata di tolleranza verso rapporti sociali che apparirebbero repressivi “solo” a un osservatore alieno al contesto (come a dire che le culture, qualunque cosa esse siano, dimorano incomparabili).

A complemento di detta natura, l'esperienza sul campo ci ha posti di fronte a una linea di demarcazione intrinseca alla relazione schiavista. Essa dipenderà, più che dall'estraneità tra i soggetti, da un'incompatibilità polimorfa la quale, come ha fatto pionieristicamente notare Claude Meillassoux (1986), si pone in antitesi rispetto all'istituzione parentale. All'infuori di un rapporto per procura, padrone e schiavo non sono né

potrebbero essere estranei: il secondo subisce il controllo continuato del primo, vive nella sua casa o comunque abita i suoi spazi. Se la prestazione lavorativa glielo impone, all'allontanamento farà seguito un ritorno tempestivo o la soggezione a distanza a un rappresentante del padrone. Con queste premesse fattuali, non può negarsi che i due soggetti siano “familiari” l'uno all'altro. Tuttavia essi sono ontologicamente incompatibili, appartengono a domini incommensurabili. Quando la schiavitù torna a pesare esclusivamente sullo *status* di discendente, ciò tocca per lo più individui abituati a condividere lo stesso ambiente sociale: così, tra i songhay, chi sposa a propria insaputa un bisnipote di schiavo, avrà infranto la consuetudine.

Diremo allora che l'incommensurabilità oppone un tratto “familiare” a un referente parentale negativo: la persona è parte della sfera domestica o di un ambiente comune in forza di legami oggettivamente esistenti, ma non può essere parente (la parentela essendo un'interpretazione culturale della discendenza e dei legami di sangue). Da tale contrasto scaturisce quella linea di demarcazione essenziale che la schiavitù, sia pure sotto spinte sociali centrifughe, tuttora esprime.

In seguito ai colloqui avuti con alcuni ricercatori (in particolare Roger Botte e André Bourgeot), abbiamo avviato una ricerca

orientata lungo due assi principali:

quello della continuità storica della schiavitù, alla luce di comportamenti e pratiche conformi a una consuetudine non meglio definita e quello relativo alla sua percezione da parte di soggetti coinvolti anche indirettamente in casi di dipendenza personale. Come è evidente, essi non sono che aspetti della stessa realtà e la loro scissione (da un lato la prospettiva storica e, dall'altro, quella emico-soggettiva) dipende unicamente da fini operativi. Trattando della causalità empirica, è necessario partire dall'elaborazione interna dell'ordine sociale da parte di persone e gruppi allo scopo di comparare diverse esperienze sub-regionali. Ciò servirà, rispetto alla regolamentazione giuridica del rapporto di schiavitù, a ricondurre le disposizioni normative (come quelle della legge nigerina del 2003) a realtà concrete. Il nodo centrale che espone il discorso sulla schiavitù e i suoi attori a continui contrasti semantici risiede nell'inevitabile grado di astrattezza del concetto normativo, che finisce per scontrarsi con interpretazioni circostanziali di un fenomeno vissuto come l'effetto di un principio ordinativo interno.

In Niger il riferimento allo schiavo nel discorso orale copre un insieme elastico di situazioni molto più ampio rispetto alla sua accezione giuridica. Questa, dovendo soddisfare le esigenze di

certezza e tassatività della norma penale, sarà necessariamente ristretta (la schiavitù in “senso forte”). Peraltro, non è un caso che il vuoto legislativo sia stato colmato solo pochi anni or sono, continuando ad essere materia di scontro nelle arene politiche locali. A maggior ragione, ora che esiste una disciplina, è lecito chiedersi che rispondenza vi sia tra la *ratio* del testo di legge (la cui approvazione, incontrando resistenze da più versanti, fu tutt'altro che lineare) e i fatti che intende punire. Se la schiavitù in senso forte depone a vantaggio di una specificità della fattispecie e di un'apparente maggior chiarezza rispetto alle prove fattuali richieste dal diritto, ci chiediamo se la metafora dello “schiavo-cosa” possa costituire una garanzia di funzionalità giuridica. Come si intende questa reificazione al di fuori - per una volta - dell'immaginario relativo alla tratta e ai mercati di schiavi? Non stiamo qui mettendo in dubbio l'attualità della schiavitù; al contrario, per comprendere da vicino le situazioni (evitando sviste o abusi interpretativi), è necessario attualizzare i nostri dispositivi di lettura.

Come si vedrà tra breve, la definizione di schiavitù attiva ha un che di “totale”: lo schiavo-cosa è colui che non dispone in alcun modo del proprio tempo né della libertà spaziale; il suo universo riflette quello del padrone, che ha su di lui diritto di vita e di morte e che egli ha l'obbligo incondizionato di servire. Questi casi esistono, ma non è agevole identificarli. Se la libertà

spaziale e temporale di una persona è completamente annullata, che ne è dei suoi pensieri? Quando questo processo conosce una durata, come spieghiamo il caso di quegli schiavi che, una volta liberati, ritornano alle dipendenze del padrone? L'abbaglio insito nel concetto di reificazione dipende dal fatto che, se difficilmente uno schiavo può sentirsi una “cosa”, la finzione tende ad annullare la dinamica del rapporto, cioè il fatto che, in qualunque caso, esso avrà luogo tra due soggetti. A ciò si aggiunga il fatto che gli “attributi del diritto di proprietà” sono troppo astratti e semplicistici per fare di una persona umana il proprio oggetto. Così intesa, la schiavitù esiste anzitutto - e, talvolta, soltanto - nelle nostre teste: ne è una riprova il fatto che i media si riferiscano ad essa come a qualcosa di tanto degradante e elementare nella sua mostruosità da eludere ogni prospettiva critica (come a dire: “Inutile farsi troppe domande di fronte a una situazione così chiara: qui la civiltà non è ancora arrivata!”).

Malgrado un'astrattezza costitutiva necessaria, il diritto potrà essere un prodotto sociale nella misura in cui si fonda su un'attività di estrapolazione critica dal complesso delle situazioni reali. A fronte della permanenza della schiavitù come fatto sociale, quali ragioni nasconde la sua attualità?

Nella realtà, il nostro oggetto empirico non consiste in “tutt'uno” sussumibile dal diritto penale, ma in un prisma

assiologico entro il quale *si muovono* i soggetti, cambiando mentalità e attribuzioni. La schiavitù come fenomeno sociale non è sempre sanzionabile *ex lege*, né è per forza avvertita come una violazione di diritti o criticata da chi giace in essa. Esistono numerosi casi in cui il passaggio di *status* può significare un trauma psicologico per il soggetto che lo vive. Inoltre, a livello ideologico (cd “schiavitù passiva”) esistono forme di razzismo sociale che non si possono cancellare né punire finché una condotta non integri la fattispecie di reato.

Nell'esame delle fonti, ci siamo interessati al funzionamento della consuetudine giuridica, rivelatosi ad oggi fortemente criptico in fatto di schiavitù. Una consuetudine, se diffusa in un ambiente sociale, è da cogliere come processo, ossia come insieme poroso di principi e regole che vincolano i comportamenti e in grado di rinnovarsi senza distruggersi. Di fronte all'alterazione incessante degli equilibri sociali (un aspetto comune alla storia africana è senza dubbio la “mobilità” dei suoi abitanti, intesa come spostamento dei confini spaziali e culturali), parlare di tradizione ha senso solo se non si perde di vista il principio dinamico insito nella sua produzione. Contro la persistenza di visioni stereotipate, che trovano nel vuoto di conoscenza (un vuoto, a ben vedere, anche normativo) l'arma perfetta delle politiche di dominazione, guardiamo all'Africa

come al continente del divenire. La sua storia è fatta di grandi migrazioni interne, di dissoluzioni apparenti e ricomposizioni dei gruppi umani in nuove compagini, di adattamento a condizioni imprevedibili e di rinascita sociale dalle ceneri dello sfruttamento economico e delle guerre civili. Tradizioni e consuetudini avranno quindi significato nella misura in cui operano quali dispositivi di retroazione giuridica a mutamenti sociali di diversa scala. Solo in tal senso, a nostro avviso, potremo parlare di “continuità”.

Ricerca il senso della dipendenza personale vorrà dire, perciò, spaziare tra un'antropologia dei sentimenti (il disprezzo che assiste l'attitudine "schiavista") e un'attenzione rivolta al divenire storico, non a una fantomatica sparizione evolutiva di fenomeni non graditi all'opinione pubblica. Funzionale al nostro studio, la raccolta delle opinioni sulla schiavitù espresse da soggetti appartenenti a vari *milieux* sociali ha fornito una pluralità complessa di interpretazioni scaturita dal resoconto orale. Irriducibile sul piano narrativo, capace di eludere e recuperare il tempo storico secondo il disegno personalissimo di ogni attore referente, il dialogo diretto è stato un complemento essenziale alle fonti bibliografiche. Ciò vale non solo sul piano dei valori che giocano un ruolo creativo nella riproduzione "assistita" della consuetudine, ma anche allo scopo di reperire

una casistica non ufficiale. In effetti, al momento di definire la *coutume* nei suoi contenuti specifici inerenti alla sfera della schiavitù, ci si trova davanti a un'assenza di enunciazione (e, a maggior ragione, di trascrizione), come a dire che è stato fatto tesoro del principio secondo cui il silenzio garantisce un sistema di norme non scritte più di qualsiasi loro formulazione esplicita.

Interessarsi alla schiavitù significa anche seguire le persone nel loro "fare politico", tra attitudini negative (che, nelle loro gradazioni, possono portare alla violenza fisica e a stati di costrizione e isolamento), processi di resistenza, e memoria capace di connettere il tempo dei fatti all'universo soggettivo, in una sorta di paesaggio sociale dai contorni mobili.

2. La schiavitù come istituzione giuridica. Genesi e inquadramento delle fattispecie di diritto scritto.

2.1 Procedendo a ritroso - dalla disciplina internazionale all'approccio coloniale.

Dal punto di vista giuridico, nel riferimento alla schiavitù è oggi

implicita una sanzione negativa: la condizione di schiavo e quelle ad essa assimilate sono, per gli ordinamenti statali e internazionale, presupposto di punibilità *ex lege*. Attualmente, la formulazione corrente, preposta a tutela della libertà inerente alla persona (in sede internazionale, costituzionale e penale), rimane calcata sulla definizione data dalla Convenzione di Ginevra del settembre 1926, poi ripresa dalla Dichiarazione Universale del 1948. Nell'ambito di una panoramica sugli strumenti di tutela formale che hanno ad oggetto la persona umana nella sua integrità psico-fisica, anziché seguire una cronologia lineare, procederemo a ritroso guardando a certi esempi storici contrastanti, all'interno in quell'iter secolare che ha portato alla fissazione del divieto di schiavitù in norme giuridiche di principio.

Fu per iniziativa della Società delle Nazioni, nel periodo tra le due guerre, che la schiavitù fu abolita con un atto di rilevanza mondiale. Entrata in vigore il 9 marzo 1927 (e approvata in Italia con r.d. del 26 aprile 1928 n.1723), la Convenzione di Ginevra⁸ recupera, armonizzandolo, il combinato disposto della Conferenza di Bruxelles (1889-90) e della Convenzione di St. Germain-en-Laye (1919), in uno con i risultati della “Temporary Slavery Commission”, istituita nel 1924 dalla Lega

⁸ L'atto è stato emendato dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite con protocollo aggiuntivo dell'ottobre 1953, vigente dal dicembre di quell'anno.

delle Nazioni. All'art.1, la schiavitù è definita come lo “stato o condizione di una persona nei riguardi della quale sono esercitati i poteri collegati al diritto di proprietà”, mentre per “tratta” si intende “ogni atto di cattura, di acquisto di un individuo al fine di ridurlo in schiavitù” così come l'acquisto o la cessione di uno schiavo per venderlo o scambiarlo e, in generale, ogni atto di commercio o trasporto di schiavi.

Conseguenza immediata per gli stati firmatari era l'impegno incondizionato ad abolire del tutto la tratta e, con essa, i casi di schiavitù ancora presenti nei rispettivi territori nazionali. All'atto de quo seguirà, pochi anni più tardi, la Convenzione sul lavoro imposto (1930).

Diversamente dagli atti convenzionali, nel 1948, la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo conferisce ai principi da quelli già affermati il carattere dell'universalità, proibendo la schiavitù e la tratta “sotto qualsiasi forma” (art. 4). Sempre per iniziativa dell'ONU, nel 1949 sarà sanzionato il traffico di esseri umani (o “traffice in persons”) come primo passo di una pianificazione congiunta degli stati contro le metamorfosi della tratta.

Ad integrare quella del 1926, interverrà, trent'anni più tardi, una Convenzione supplementare di Ginevra (7 settembre 1956, ratificata in Italia con legge 20 dicembre 1957 n. 1304). Riportiamo qui sotto una sintesi del contenuto dell'art. 1. Esso

definisce le situazioni equiparate - anche de facto - alla schiavitù:

a) la “servitù per debiti”, in cui rileva l'impegno del soggetto a offrire, a garanzia di un debito, i servizi personali suoi o di un suo sottoposto, laddove l'equo valore dei servizi non sia imputato all'estinzione del debito o essi abbiano durata o carattere non definiti;

b) la “servitù della gleba”, che connota lo stato di chi per legge, consuetudine o contratto, vive o lavora su un fondo altrui, fornendo al proprietario - gratuitamente o dietro compenso - determinati servizi senza poter cambiare la sua condizione;

□) ogni istituzione o pratica avente ad oggetto:

- la promessa o la cessione in matrimonio di una donna dietro pagamento in denaro o in natura versato ai genitori, al tutore, alla sua famiglia o a “qualsiasi altro gruppo di persone”;

- il diritto del marito o della famiglia di lui (anche allargata) a cederla a un terzo a titolo oneroso o altrimenti;

–alla morte del marito, il trasferimento della donna ad altra persona per successione;

d) ogni istituzione o pratica per cui un minore di 18 anni sia

consegnato, da uno o entrambi i genitori (o dal tutore), a un terzo per lo sfruttamento della sua persona o del suo lavoro⁹.

L'elencazione, come confermato dalla giurisprudenza¹⁰, è da ritenersi esemplificativa, trattandosi di forme di schiavitù di fatto concretamente verificabili e comportanti una forte menomazione dello status libertatis (né avrebbe senso un loro valore tassativo, atto ad escludere fattispecie concrete capaci colpire con effetti simili la libertà personale). In merito al punto a), è interessante riportare il rilievo di Vincenzo Musacchio, secondo il quale “momento in cui “il valore dei servizi prestati non è destinato alla liquidazione del debito” ciò significa che il debito è considerato solo come una forma di costringimento psicologico, volto ad ottenere prestazioni di servizi che nulla hanno a che vedere con esso, privando l'essere umano della propria dignità” (Musacchio 2002: 14).

L'autore individua, quali sue costanti storiche, i due presupposti cumulativi della schiavitù nel diritto di proprietà (o altro diritto reale), inteso in senso sostanziale, e nell'assoggettamento come privazione della dignità mediante costrizione fisica o psicologica. Secondo questa impostazione, che ha il pregio di

⁹ Per la giurisprudenza italiana, si veda, ad esempio: la sentenza della Cassazione del 24 ottobre 1995, in *Cassazione Penale*, 1996, 2585.

¹⁰ Corte di Assise di Firenze, sent. 23 marzo 1993, *Foro it.* 1994, II, 298.

rendere più chiaro e univoco il concetto di schiavitù nel nostro ordinamento, questi elementi sono sensibilmente presenti nelle fattispecie sub a) e sub c). Diversamente, la “servitù della gleba” si basa sul vincolo alla terra e sulla condizione di lavoro coattivo, al di fuori del concetto di reificazione personale.

Proseguendo con il breve excursus¹¹, nell'aprile del 1957 entra in vigore l'Accordo addizionale dell'ONU relativo all'abolizione della schiavitù, della tratta degli schiavi e delle istituzioni e pratiche analoghe alla schiavitù. Il documento concerne la servitù per debiti e quella legata alla terra, l'atto di dare in sposa una donna in cambio di denaro (con la conseguente necessità di fissare un'età minima per il matrimonio), la “consegna” di minori a terzi – con o senza pagamento - al fine di sfruttarne la persona o il lavoro. L'istigazione alla schiavitù e alla tratta, al pari della complicità in tali delitti, è condannata. Inoltre, è da considerarsi libero uno schiavo rifugiato nel territorio o a bordo di una nave degli stati firmatari¹².

¹¹ Per esigenze di economia discorsiva, evitiamo di passare in rassegna ogni singolo atto internazionale riguardante la schiavitù o, più latamente, i diritti fondamentali della persona. Ad esempio, per le disposizioni significative in materia contenute nella *Dichiarazione dei diritti del fanciullo* (1959) e nel *Patto sui diritti civili e politici* (1966).

¹² Dello stesso anno (1957) è la *Convenzione relativa all'abolizione del lavoro forzato* dell'O.I.L. Altri importanti effetti, che testimoniano la volontà crescente di tradurre il respiro internazionale delle disposizioni in effettivo impegno da parte delle unità politiche statali, sono l'entrata in vigore, nel 1951, della *Convenzione per la repressione della tratta degli esseri umani e dello sfruttamento della prostituzione* e la sottoscrizione, da parte degli stati membri dell'ONU, della *Convenzione per*

In tempi più recenti, segnaliamo:

– lo Statuto istitutivo della Corte Penale Internazionale sottoscritto a Roma il 17 luglio 1998 (ratificato e reso esecutivo in Italia con la l. 232/99), che tra i crimini contro l'umanità contempla, all'art. 7, la riduzione in schiavitù, la schiavitù sessuale e la prostituzione forzata;

 i Protocolli aggiuntivi alla Convenzione ONU contro la criminalità organizza transnazionale del 2000, relativi alla “tratta di persone, specialmente donne e bambini” ed il “traffico di migranti per terra, aria e mare”, sottoscritti nella conferenza di Palermo del 12 – 15 dicembre 2000 (ed entrati in vigore, rispettivamente, il 9 settembre 2003 e il 28 gennaio 2004).

Dal punto di vista delle fonti a carattere regionale, è d'obbligo ricordare, almeno:

– la Convenzione Europea per la Salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà Fondamentali del 4 febbraio 1950, contraria a ogni forma di schiavitù e servitù;

 la Convenzione Americana sui Diritti dell'Uomo del 22 novembre 1969, che condanna i fenomeni di schiavitù, asservimento e tratta di esseri umani;

–la Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli: per l'Africa, a seguito delle resistenze opposte soprattutto dagli stati in cui prevale la religione musulmana, si è dovuto attendere il 1981 per conferire alla condanna delle pratiche schiaviste un respiro internazionale.

Dal 1997, l'unione Europea si è resa promotrice di un'azione comune, corroborata dalla Decisione-quadro del 19 luglio 2002 (2002/629/GAI), che prescrive agli stati membri la penalizzazione della tratta a fini di sfruttamento della manodopera o sessuale. Del 2000 è l'europeo Piano globale per la lotta all'immigrazione clandestina e alla tratta degli esseri umani (i cui *standards* si trovano enunciati nella Decisione-quadro del 19 luglio 2004) mentre nel 2006¹³ è stato approvato il Protocollo contro il “traffico di migranti” di cui sopra. In questa articolata compagine si colloca la riforma attuata con la l. 11 agosto 2003 n. 228 (“Misure contro la tratta di persone”), sulla quale ritorneremo al paragrafo 2.3.

I dodici articoli della Convenzione di Ginevra del 1926 furono stilati dalla Società delle Nazioni in risposta alle recrudescenze schiaviste nell'Africa subsahariana e in Abissinia. Sebbene

¹³ Decisione del Consiglio 2006/617/EC del 24 luglio 2006 (in Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea del 22 settembre 2006).

rappresenti, sul piano del diritto internazionale, un punto di svolta, essa (come suggerisce la sua origine “reattiva”) giace al fondo di un percorso tortuoso, fatto di ripetuti differimenti e precise strategie politiche. Emblematicamente, più di un secolo prima, fu Napoleone a ripristinare lo schiavismo nei territori d'oltremare, abolendo, con legge del 20 maggio 1802, il Decret emanato dalla Convenzione nazionale francese del 16 piovoso anno II (4 febbraio 1794), che segna un passo importante - seppur effimero - nella storia dell'abolizionismo europeo. Infatti, la Dichiarazione del 1789 abolì, sì, la schiavitù, ma senza conseguenze per le Antille. Nel 1791 l'istituzione era confermata dall'Assemblea Costituente e, due anni più tardi, il governo rivoluzionario ne rifiuterà l'abolizione.

Il Decret fu l'effetto, da un lato, delle pressioni della Société des amis des Noirs (che, a fini persuasivi, faceva leva sullo “scarso rendimento” dell'economia schiavista); dall'altro, si colloca poco tempo dopo una ribellione di schiavi scoppiata il 22 agosto del 1791 ad Haiti, nella zona di Cap Français, e poi dilagata nell'isola sotto il comando del “liberatore” F.-D. Toussaint Louverture.

Ciò che qui importa sottolineare è il carattere di compromesso insito in logiche di pensiero che si affrontano per più di un secolo. I dibattiti sull'universalità della natura umana aprivano a una battaglia per l'affermazione di certi diritti, ma la discussione

giaceva isolata a un livello subalterno rispetto al primato della ratio politico-mercantile. Qui i valori della persona “contano” (nel senso che sono... monetizzabili) nella misura in cui possono servire interessi di tutt'altro ordine. Perciò il dialogo sulla pertinenza della schiavitù e della tratta, anche quando trovò risposta politica, era una speculazione filosofica di fronte a un'espansione mercantile ormai tanto avviata da diventare un sistema globalizzato. E' indubbio, ad esempio, il pragmatismo che sta alla base della decisione del governo danese di abolire un tipo di “commercio” che, per i costi in termini economici ed umani, non poteva considerarsi redditizio (salvo poi dimostrare il contrario, almeno per i dieci anni successivi). Per quanto concerne la tratta, la Danimarca detiene il primato europeo: correva l'anno 1792.

Nate in reazione ai sistemi repressivi generati da logiche schiaviste e da una pratica estesa della violenza ergonomica¹⁴, le teorie abolizioniste¹⁵ fecero da contrappunto intellettuale alle vicende delle colonie (rivolte di schiavi comprese).

¹⁴ Nonostante sia un concetto elastico, l' "ergonomia" ricopre in tal senso ogni situazione di violenza applicata ai rapporti di produzione.

¹⁵ Tra gli esponenti europei del pensiero abolizionista citeremo, in Franca, Montesquieu, l'enciclopedista Louis de Jaucourt, Jacques Pierre Brissot, fondatore della *Société des amis des Noirs* nel 1788, Condorcet e l'abate Henri Grégoire, il “vescovo costituzionale di Blois”, tenace sostenitore all'*Assemblée* del suffragio universale e del voto che cancellasse la schiavitù e la tratta; in Inghilterra, il giudice Granville Sharp, che sancì il principio della *libertas soli* (per cui tutti gli schiavi fuggiaschi che mettersero piede in Inghilterra, diventavano automaticamente uomini liberi), i quaccheri dell'*Abolition Society* e il deputato William Wilberforce che, nel 1787, presentò ai Comuni le linee di una mozione per l'abolizione della tratta (vinse la battaglia dopo vent'anni, ma la schiavitù nelle colonie britanniche fu abolita solo nel 1833).

I luoghi della schiavitù erano la proiezione totale e irreversibile dell'esilio dei deportati e, ancor prima (in quanto “concezioni” a priori), di una cesura praticata nell'umanità, capace di annullare le ragioni profonde su cui poggiava l'illuministica unificazione del soggetto di diritto. La distanza geografica e sociale (di classe e, in generale, di appartenenza a “ambienti” reciprocamente estranei) tra liberi pensatori e i soggetti direttamente coinvolti impedì, nella seconda metà del sec. XVIII, il formarsi di un movimento antischiavista sufficientemente unitario e organizzato, in grado di operare nella società a più livelli e in modo sostanziale. Sul piano formale, l'illiceità della tratta (contraria allo jus gentium e alla morale internazionale) è sancita per la prima volta al Congresso di Vienna del 1815 mediante l'adozione di un Trattato e di una Dichiarazione per l'abolizione della tratta. Nel 1841, la spada di Damocle di tale politica si abbatte sui comandanti delle navi negriere che, secondo quanto dispone il Trattato di Londra, soppressivo della tratta in Africa, potranno essere giudicati dallo stato firmatario di appartenenza.

Tuttavia, a ben vedere, neppure un secolo più tardi la generalizzazione degli atti abolitivi e la retorica dei valori tesa ad ammantare di *noblesse* l'imperialismo metropolitano, hanno messo fine ad attitudini schiaviste e all'impiego di mezzi repressivi (basti pensare che alla succitata Conferenza di

Bruxelles¹⁶ si accompagna la cosiddetta “spartizione dell’Africa”, avviata quattro anni prima).

Per tutto il secolo XX fino ad ora, malgrado i mutamenti nel *modus* e nei ruoli degli attori, la scomparsa della tratta atlantica (sostituita, a livello globale, dal traffico di esseri umani) e l’esistenza di strumenti giuridici a tutela della persona umana e delle collettività, la violenza ergonomica costituisce l’essenza strutturale di un rapporto secolare non ancora esaurito. Anzi, legata com’è allo sfruttamento privato delle risorse economiche e del capitale umano, essa trascende i rapporti di produzione per trasmettersi ai diversi aspetti sociali e esistenziali delle sue vittime.

La disciplina della schiavitù rimane, su un piano dei valori civili, una conquista sociale e giuridica. Peraltro, in merito ai suoi dispositivi di validità ed efficacia, il carattere di universalità della sanzione la fa apparire come un’affermazione di principio piuttosto lontana dalle realtà di riferimento. Anzitutto per “realtà” intendiamo quelle culturali, costituite da insiemi mobili di rappresentazioni collettive che operano entro reti di relazione (un modo forse più pertinente di riferirsi ai

¹⁶ Nel 1890, nell’ambito della Conferenza, è adottata una *Convenzione antischiavista*, che vieta il commercio di schiavi garantendo un reciproco diritto di visita sulle navi degli stati firmatari, con

“gruppi”). L'essenza del concetto, che lo distingue da quello di “servitù”, risiede - si diceva poco sopra - , nell'elemento a spettro “totale” della reificazione del soggetto: in quanto cosa, lo schiavo potrà essere alienato a terzi, essere sacrificato, far parte del patrimonio ereditario del suo dominus.

Come premessa agli sviluppi della seconda parte del lavoro, si osserva che, di fronte a un contenuto simile, nessuno dei soggetti intervistati si è mostrato “familiare” al concetto di schiavitù, esprimendo riprovazione o distacco. Ciò si verifica molto meno, invece, quando la relazione è posta in termini di “dipendenza”. Ad esempio, entro la sfera domestica si possono produrre, a diverse latitudini, esempi di subordinazione rigida e incontrollata. Se, tuttavia ambiti sociali privati o comunque sottoposti a un regolamento informale dei rapporti possono favorire gli abusi di potere, è bene distinguere dai casi isolati quelli in cui operi una consuetudine giuridica ¹⁷.

In questa sede, converremo sul fatto che la pressione sull'opinione pubblica in merito ai valori da esportare, tuttora presente nell'attualità delle dinamiche relative allo sviluppo dei c.d. “paesi del Sud”, è di lunga data. Come scrive Pierluigi Valsecchi, per tutto l'Ottocento “Le opposizioni al colonialismo

¹⁷ l'effetto che, in caso d'ispezione a bordo, l'eventuale “carico umano” fosse gettato in mare.

¹⁷ Per le rappresentazioni soggettive dello schiavo nel Niger, si fa ampio rinvio alla parte II.

furono limitate ad ambienti ristretti. Anche chi denunciava le violenze non metteva mai apertamente in discussione il colonialismo in quanto tale. (...) Storici come J.R. Seeley e Paul Leroy-Beaulieu redassero veri e propri trattati sul “diritto” dell'Europa all'espansione” (Valsecchi 2005: 182 – 183). Seguendo logiche trasversali, l'identità europea si nutriva di un'idea di “grandezza” che permeava i diversi strati della società. Tale clima si respirava, con rare eccezioni, anche negli ambienti socialisti, dove l'esportazione del progresso e delle logiche capitaliste avrebbe originato, anche in quei paesi, una lotta di classe. Al momento dello “Scramble for Africa”, dietro la volontà di civilizzare il Continente (vale a dire società direttamente fornitrici di ricchezza e forza-lavoro ora bollate come primitive e, in seguito, schiaviste), l'aggressione diretta alle popolazioni nei territori conquistati poteva proseguire sotto nuove forme.

Considerando i mutamenti di facciata dell'ideologia coloniale, il passaggio da una resistenza agli assunti delle dottrine abolizioniste nel XVIII sec a una condanna della schiavitù corrisponde a un processo di retroazione prodottosi in un arco temporale inferiore a cento anni. Anche nella transizione dall'Ancien Régime allo stato borghese, l'Europa è protagonista

di un sistema economico asimmetrico che tira le proprie fortune dall'approvvigionamento esterno di risorse, reso possibile grazie all'impiego di manodopera non libera. Con queste premesse, il solo fatto di immaginare che possa esistere un soggetto unico di diritto richiede di una notevole capacità di astrazione dalla realtà vissuta.

Uscire da un ordine strutturato in base all'esperienza, significa in primo luogo incrinare non solo le rappresentazioni, ma anche gli *habitus* dei soggetti, ossia qualcosa in grado di ridurre lo iato tra percezione, pensiero e azione¹⁸. Se esistono frizioni tra queste sfere, la coerenza potrà ristabilirsi con l'accettazione di un sistema sociale come qualcosa di “naturale” e tuttavia autonomo rispetto ai suoi componenti. Diversamente, sul piano della volontà politica di dominare l'Altro con secolare continuità, la retroazione si realizza piegando i nuovi valori a mera ratio utilitaria per perseguire uno scopo fedele a se stesso: la schiavitù fu condannata dalle potenze coloniali perché non più vantaggiosa alle loro politiche “predatorie”. Se i valori

¹⁸ Pierre Bourdieu definisce così il suo concetto: “L'*habitus* è (...) al contempo il principio generatore delle pratiche oggettivamente classificabili e il sistema di classificazione (*principium divisionis*) di tali pratiche. Nella relazione tra le due capacità che definiscono l'*habitus* (la capacità di produrre pratiche e opere classificabili e quella di differenziare e valutare queste pratiche e questi prodotti - gusti -) si costituisce il mondo sociale rappresentato, ovvero lo spazio degli stili di vita” (Bourdieu 1980: 76).

Pensiamo per un attimo alle modalità contemporanee di consumo, alla ricerca di violenza virtuale che, tramite il dispositivo mediatico si confonde con l'informazione suscitando indignazione momentanea seguita da comportamenti omissivi. Si tratta, anche qui, di un particolare caso di *habitus*, nel quale l'abdicazione dalla questione morale diviene in sé un tratto di conformità. Nei paesi “sviluppati”, determinati modi di consumo trasformano la passività dei singoli in un elemento concreto dell'ordine sociale. Beninteso, l'individualità non è affatto assente da tali meccanismi,

d'uguaglianza avevano faticato ad imporsi, ora , tramite un'operazione di equiparazione formale tra liberi e schiavi ugualmente imponibili, erano svuotati della loro sostanza storica.

Peraltro, comprendere come si riproduce la divisione sociale (tra libero e schiavo, tra colono e suddito, tra cittadino di primo e secondo - o X_n - grado) impone una ricerca circostanziata rivolta alle parti del rapporto e allo scenario concreto in cui esso si realizza. Sul piano euristico, tanto ragionare in termini numerici e estensivi (del tipo: il numero di schiavi presenti oggi nel mondo) quanto comprimere i soggetti in insiemi omogenei dotati di un'azione, per dir così, “vettoriale” (le varie abolizioni e liberazioni di massa, le insurrezioni di schiavi, i cittadini e i sudditi di una colonia) non aiuta molto a capire cosa lega, al di là di schemi calati dall'esterno, lo schiavo al padrone e viceversa. La realtà, come vedremo, non può che articolarsi in una serie contestuale di casistiche.

L'idea di proprietà, atta a definire la schiavitù, ricorre nei secoli senza interruzione. Il Code noir, una raccolta di testi curata da Jean-Baptiste Colbert (il padre delle celebri Ordonnances) e pubblicato, dopo la sua morte, nel marzo del 1685, contiene

un'ordinanza reale di 60 articoli. L'art. 44 recita: “Dichiariamo che gli schiavi sono beni mobili”. Gli articoli del Code hanno statuto sia civile che penale e saranno applicabili ai territori d'oltremare delle Antille (dal 1687), della Guyana (dal 1704) e dell'Ile Bourbon (dal 1723). La nozione di “schiavo” appare nel preambolo come un fatto, senza che ne siano date l'origine o la legittimazione.

Con tale atto si pone fine al dibattito giuridico relativo allo statuto dei meticci. In base al principio del “legame di latte” (che incontreremo anche in Niger), il figlio nato da una schiava è, anch'egli, schiavo (così come non lo saranno i figli dello schiavo sposato a una donna libera - art. 13 -). Questa regola, arbitrariamente adottata dal Re Sole¹⁹, si trovava in palese contrasto con gli usi della Martinica, per i quali “i mulatti saranno liberi una volta raggiunta l'età dei 20 anni e le mulatte una volta raggiunti i 15” (Elisabeth 2003: 241). In reazione a recrudescenze ormai perfettamente legali, e a norme che facevano della procreazione un presupposto per la violenza generativa²⁰, specie ad Haiti (una realtà già dal tempo di Luigi XIII) gli schiavi fecero ricorso a ripetute “grèves de ventre”,

¹⁹ Luigi XIV, tramite Colbert, aveva nominato proprio alla Martinica (territorio di piantatori avvantaggiati dal “liberalismo schiavista” del sovrano e serbatoio per le distribuzioni fatte ai nobili del suo *entourage*) tre alti funzionari incaricati di redigere dei *mémoires* sulla giurisprudenza locale concernente gli schiavi. Tuttavia, sulla importante questione dei meticci, non si attenne al rapporto di Charles de Courbon, governatore dell'isola.

²⁰ Cfr. il capitolo 1.

ossia riduzioni volontarie delle nascite motivate dal rifiuto di partorire esseri destinati alla schiavitù.

Nel Code, perché due schiavi possano contrarre matrimonio è necessario il consenso dei rispettivi padroni (che rimpiazzano i genitori). La schiava incinta del proprio padrone sposato perderà la genitura oltreché il diritto di emancipazione; diversamente, il padrone celibe ha l'obbligo di sposarla, in tal modo affrancandola (art. 9). Malgrado il debole obbligo di assistenza previsto dall'art. 27 per lo schiavo malato, l'abbandono era la regola. Nei casi di condanne penali per reati gravi, erano previsti il marchio a fuoco sulla spalla della *fleur de lys*, il taglio dell'orecchio o, in caso di recidiva, di un “garretto” (*sic!*).

L'art. 42 condiziona le punizioni corporali all'esclusivo arbitrio del padrone, che potrà “fare incatenare i suoi schiavi e farli battere con verghe o corde”. E' prevista la pena di morte per impiccagione nei casi di percossa al padrone (art. 33), furto di una mucca o di un cavallo (art. 35), terzo tentativo di evasione (38) e riunione (art. 16).

Allo schiavo spetta di essere vestito e nutrito dal padrone (art. 22), ma egli non potrà coltivare un campetto per proprio conto (art. 24).

In forza del dettato dell'art. 44 sopra citato, gli schiavi possono, come ogni altra merce, essere acquistati, alienati, donati, dati in

prestato o sequestrati secondo il regime di quella categoria di beni. A riprova del carattere problematico della finzione giuridica, anche una legge come il “Codice nero” prevede un grado minimo necessario di personalità sui generis, affievolita al di sotto di quella dei minori e dei servi: lo schiavo può contrarre matrimonio, possedere un gruzzolo, lamentarsi per il trattamento ricevuto, rendere testimonianza (per quanto la sua attendibilità sia ritenuta dubbia). In effetti, si trattava di disciplinare giuridicamente il corso precario di una vita spoglia di attributi.

Il grado di aberrazione di questa legge non necessita commenti. Ora, una volta riconosciuto quel carattere di patrimonialità che traduce la reificazione dello schiavo, tutte le definizioni formali enunciate dalle fonti passate in rassegna confluiscono oggi in un'idea globalizzata che, nella terminologia, rimane tributaria del diritto romano... Viene allora da chiedersi quali fossero la condizione giuridica dello schiavo e la sua percezione nella Roma antica.

2.2 Lezioni dal diritto romano

L'istituzione compare già nelle Dodici Tavole, anche se prenderà a svilupparsi a partire dal III secolo a.C. , ovvero all'inizio di un'età di espansione politico-economica). Per i romani lo stato di schiavitù non era (diversamente dall'esperienza greca²¹) la declinazione di una legge di natura, bensì dello *jus gentium* che, in alternativa all'uccisione, autorizzava la vendita di un prigioniero di guerra. Inoltre, secondo lo *jus civile*, i colpevoli per taluni reati potevano perdere la libertà personale ed era ammessa l'alienazione della propria persona.

In quanto *res*, lo schiavo poteva fare l'oggetto di qualsiasi rapporto patrimoniale (proprietà, possesso, oggetto di obbligazione o di atto di ultima volontà). Uccidere uno schiavo altrui equivaleva, per la *Lex Aquilia* sul *damnum iniuria datum* (fine del II sec. a.C.), a distruggergli un bene. Egli non aveva capacità contrattuale (fatti salvi i casi - come si vedrà tra breve - di “obbligazioni naturali”), patrimonio, diritti successori e non poteva agire o essere convenuto in giudizio.

Nel diritto romano classico, era consentita l'adozione degli

²¹ Nel libro I della *Politica*, Aristotele colloca la schiavitù nel dominio della *phýsis* (cfr. Schiavone 1997), secondo un paradigma naturalistico □gin grado di inchiodare lo schiavo, entro un'autentica metafisica sociale, a una subalternità ontologica e necessaria, schiacciato a una dimensione di puro corpo, materia senz'anima né *lógos*□h. (Stolfi 2009: 17).

schiavi, poi vietata e inseguito “riscoperta” dalla tradizione patristica. In caso di sua liberazione per testamento, non pesava sullo schiavo, quale erede necessario, l'eventuale ignominia dovuta all'insolvenza della massa ereditaria. Anche ad avvenuta manomissione, restava ferma la responsabilità degli schiavi per delitto.

L'atto emancipatore conosceva tre forme principali (le sole valide per lo jus civile):

- la manumissio vindicta, a struttura tipicamente processuale; se in età arcaica consisteva in una vindicatio in libertatem nell'ambito della in jure cessio²², nel diritto classico perde quei tratti formali; l'atto non può essere sottoposto a termini o condizioni;

la manumissio testamento: lo schiavo è liberato solo in seguito alla morte del proprietario; questa forma ammette termine iniziale e condizione sospensiva (pendente la quale, lo schiavo è detto statuliber);

la manumissio censu, in base alla quale lo schiavo è iscritto, da cittadino libero, nelle liste del censimento (se nel diritto arcaico era considerata una condizione attuativa dei due modi

²² Si trattava di una modalità d'acquisto della proprietà a titolo derivativo valevole per ogni tipo di res e attuata fingendo di contestare la proprietà della cosa oggetto di vendita. Solo il *vindicans* (ovvero l'acquirente) pronunciava una formula che l'alienante deliberatamente ometteva. Dopo una *confessio in jure*, il magistrato attribuiva la “vittoria” all'acquirente.

precedenti, essa acquisì più tardi una sua autonomia formale).

Al di fuori dello jus civile, esistevano altre forme di manomissione dette “praetoriae” (la manumissio per epistulam e quella inter amicos), centrate sulla volontà del proprietario di liberare il proprio schiavo. Anche qui il distinguo, seguendo lo stesso destino delle res mancipi, fu cancellato dal Corpus Juris Civilis.

L'emancipazione²³, più frequente a Roma che ad Atene, apriva così allo schiavo la via alla cittadinanza (benché, sul piano stricto sensu patrimoniale, la dottrina equiparasse la manumissio alla morte del soggetto²⁴). In tema di libertà religiosa, se pur integrato in quello della famiglia del padrone, era ammesso per lo schiavo il culto dei mani.

Le fonti di approvvigionamento erano essenzialmente due: l'acquisto sui mercati greci (specie a Delo) e orientali e il costante afflusso di captivi (prigionieri di guerra)²⁵. Gli schiavi erano dunque “barbari” (per esempio: galli, cimbri, teutoni, macedoni), cioè stranieri. Il ricorso diacronico alle denominazioni date allo schiavo si svolge entro due condizioni

²³ Con questo termine si intende, in senso largo, l'accesso a uno stato di autonomia mediante cessazione dell'assoggettamento (elemento della dipendenza inerente a una limitazione della volontà soggettiva) da una qualche autorità o potestà.

²⁴ Così in Pomponio: “(...)haec manumissio mortis similis est” (Pomp. 9 epist., D. 46.3.92).

²⁵ Nell'Africa francofona, il termine “captif” è tuttora impiegato come sinonimo di “schiavo”.

umane storicamente familiari l'una all'altra: quella di straniero e quella di prigioniero. Il primo è infatti qualcuno di diverso, che vive lontano e, quindi, sprovvisto dei caratteri comuni a chi, senza uscire dal suo ambito referenziale, lo definisce. Di norma, un cittadino romano non poteva cadere in schiavitù: quando ciò toccava uomini liberi (in genere, sconfitti in battaglia), si trattava di stranieri. Se a Roma la dipendenza personale portava i nomi di “servus”, “mancipium”²⁶, “ancilla”, il vocabolo a noi più familiare entrò nell'uso solo dopo la vittoria di Ottone I sugli Slavi (fiume Recknitz, 955), molti dei quali, ridotti in cattività, furono venduti. Non è un caso che l'etimo del latino medievale “sclavus” rinvii, dopo il X secolo, all'origine slava del soggetto, generalizzandosi poi come definizione di uno stato di cattività connessa all'estraneità (di per sé negativa, in quanto operante come cesura sociale).

Il prezzo di uno schiavo variava secondo l'età, l'aspetto estetico, il carattere e le attitudini, la forza fisica, il grado di specializzazione tecnica e culturale. Vi furono numerosi casi di schiavi esercenti una professione o un mestiere qualificato

²⁶ Le *res mancipi* corrispondevano a una tipologia di beni di particolare valore. Come precisa Gaio nelle sue *Institutiones* (G.2.14a), l'insieme comprendeva i fondi e gli edifici siti in suolo italico, gli schiavi e gli animali da sella o da soma e le servitù prediali. Fino a tutta l'epoca classica, tali *res* si distinguevano per essere trasferibili mediante il negozio solenne della *mancipatio*, di antica origine, che richiedeva la presenza di cinque testimoni, una dichiarazione performativa di appartenenza riferita alla cosa da parte dell'*accipiens* (cioè l'acquirente), la pesatura dell'*aes rude* (un pezzo di rame o di bronzo, più tardi una moneta). Queste formalità divennero col tempo meramente simboliche. Da *actus legitimus* qual era, la *mancipatio* non ammetteva condizione né termine. L'istituto scomparve totalmente con Giustiniano, in seguito all'unificazione delle due categorie di beni (*res mancipi* vs *res*

(medici, maestri di scuola, lettori, amanuensi, stenografi, funzionari, artigiani, cuochi...). Chi si distingueva nell' "arte" del gladio era destinato ad animare gli spettacoli circensi o alla guerra. L'immissione di un gran numero di schiavi nella penisola generò gravi tensioni coi piccoli proprietari, a causa della concorrenza con il lavoro libero, ma anche rivolte e resistenze poi duramente sedate²⁷. Gli schiavi letterati provenienti dall'Asia, dalla Grecia o dall'Africa, apprezzati per la loro cultura e acquistati da esponenti di rango patrizio o imperiale, andavano a comporre le familiae, cioè gruppi comprensivi di diverse migliaia di mancipia smistati in campagna (familia rustica) o in città (familia urbana).

Col tempo, grazie alla diffusione di principi umanitari presenti nel cristianesimo e nella filosofia stoica, il trattamento inumano degli schiavi conobbe dei temperamenti: le manomissioni aumentarono, come anche la possibilità di costituirsi un peculio, ed era riconosciuto il contubernio²⁸, con previa legittimazione della famiglia. Tuttavia, l'istituzione non solo si mantenne nei secoli, ma sopravvisse alla fine della romanità come "fatto" trasversale, atto a configurare - oltre ai rapporti di produzione - i

nec mancipi).

²⁷ Tra le rivolte di schiavi, citiamo quella di Euno in Sicilia (136 -132 a.C.) e quella di Spartaco (73 - 71 a.C.), partita da Capua verso nord e repressa definitivamente a Reggio, in Lucania.

²⁸ Per *contubernium* si intendeva una relazione sessuale continuativa o abituale fra schiavi o tra un libero e una schiava (o viceversa). La parentela naturale derivante da essa aveva, al pari di quella civile, rilevanza giuridica quale causa d'impedimento al matrimonio.

sistemi di rappresentazione e la loro efficacia simbolica, il cambiamento giuridico, l'arte, le convenzioni e le prassi correnti.

Per ciò che riguarda la soggettività dello schiavo nel mondo romano antico²⁹, Emanuele Stolfi parla di “reificazione imperfetta” (Stolfi 2009: 11), osservando che l'annullamento della personalità non è totale e assoluto. Già allora, si può dire, la finzione dello schiavo-merce, voluta dal diritto, mostrava i suoi limiti intrinseci:

il servus era oggetto di uno statuto speciale e separato ubicabile in un “luogo terzo” rispetto al mondo delle cose e a quello umano (al quale, però, poteva aspirare). Secondo Stolfi, una simile percezione appare più marcata nel contesto romano rispetto ad altri ad esso comparabili, e ciò a prescindere da ragioni o atteggiamenti filantropici. Tra gli esempi addotti dall'autore, citiamo quello relativo al trattamento del partus ancillae (ovvero il figlio della schiava), al quale non si applicava il regime dell'usufrutto attribuito alle res mancipi: malgrado l'assenza di deroghe formalmente previste, il neonato non era assimilato a un vitello o a un puledro³⁰. Tuttavia è al tempo dei *prudentes* che, con Ulpiano (siamo agli inizi del III

²⁹ L'argomento è stato trattato in dettaglio da Emanuele Stolfi, al cui contributo rinviamo (Stolfi 2009).

³⁰ Si constata qui l'affermarsi della dottrina di Bruto secondo la quale “*in fructu hominis homo esse non potest*” (si veda la discussione affrontata in Talamanca 1981: 21 ss., 319 ss.)

secolo a.C.), si definisce una nuova percezione della schiavitù, espressa nell'idea di “un'istituzione propria di tutti i popoli che partecipano del *jus gentium*, ma contraria alla natura e al *jus naturale*, giacché su tale piano tutti gli uomini sono da considerarsi altrettanto liberi e, addirittura, eguali” (*ibid.*: 15)³¹

In contrasto con Aristotele, Ulpiano provoca uno spostamento assiologico dei confini della *phýsis* e un rovesciamento di quest'ultima rispetto al *nómos* (che si “naturalizza”).

La natura come categoria filosofica da sempre riferita ai “diversi”, torna qui ad apparire ubiqua nel suo riferirsi all'animalità o, all'opposto, all'intoccabilità (o “sacertà”, o verità metafisica) di certe qualità conferite all'essere *homines*.

Di fronte alla vetusta definizione del *jus civile* (lo schiavo come *res*), è significativo notare che, per Ulpiano, la riflessione sull'essenza del *jus naturale*, anticipa quella fatta propria dal giusnaturalismo moderno, che a tutt'oggi permea la *ratio* insita nei richiami alla “dignità umana”: un principio, come si vede, metagiuridico, tanto elastico da poter fondare un dialogo sulla

31 In questi termini scrive Ulpiano, in 1 inst. D. 1.1.4: “*Manumissiones quoque iuris gentium sunt (...) cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita*” [“Anche le manomissioni sono di diritto delle genti (...) dal momento che nascendo tutti liberi per diritto naturale, la manomissione vi è ignota, essendo sconosciuta la schiavitù”].

decostruibilità dei diritti umani, con effetti che potrebbero rivelarsi inattesi sul diritto positivo.

Un altro aspetto peculiare della soggettività riferita allo schiavo consiste in una specie di inversione prospettica tra capacità giuridica – a lui negata - e capacità di agire: paradossalmente, lo schiavo arriva a far uso della seconda, potendo de facto gestire dei beni (componenti il “peculio”) formalmente intestati al padrone. Ancora, egli potrà avere crediti o debiti verso terzi come titolare di “obbligazioni naturali”, prive di tutela processuale, ma escludenti la ripetizione in caso di adempimento spontaneo. Con il proprio padrone potevano sorgere altresì rapporti

debitori, ma a senso unico: la cesura o distanza categorica fondante il suo status poneva il servus davanti a un limite invalicabile, tale che “dominus servo nihil debere potuisset”³² (è un'altra esternazione dello stesso principio divisorio che regge l'impossibilità - poco sopra richiamata - per il cittadino romano di cadere in schiavitù).

In fine, relativamente alle *manumissiones*, seguiremo ancora Stolfi nel ricordare che la loro particolarità non risiede nell'articolazione delle procedure, bensì negli effetti derivanti dalla nuova condizione (ibid.: 21). Con essa, infatti, il liberto

acquisterà, oltre allo *status libertatis*, lo *status civitatis*, ossia l'insieme dei diritti afferenti alla *civitas*, cittadinanza “piena” per eccellenza.

A questo punto, si impone una considerazione. Riprendendo i fili del discorso avviato nel capitolo 1, il contesto romano antico è rivelatore di una frizione storico-culturale già presente a quel tempo.

Se la finzione dello schiavo-cosa (*mancipium*) ha le sue radici nella dominazione politica espansiva che nutre di sé l'identità romana e contribuisce prepotentemente a strutturare i rapporti economici di quella società, essa risulterà inficiata almeno a tre livelli:

- utilitaristico (basato su un giudizio di efficienza): nonostante sopravviva nei secoli, il sistema schiavista dimostra, sul piano della produttività, un rendimento scarso rispetto a quello ottenuto attraverso il lavoro libero;
- filosofico-dottrinale: la raffinata elaborazione di autori come Gaio, Bruto, Trifonino, Fiorentino e, specialmente, Ulpiano smonta - come si è visto - nella sua assurdità di fondo la reificazione di un essere umano, tanto da giungere

³² La frase è di Giavoleno: “Il padrone non può dovere alcunché allo schiavo” (D. 35.1.40.3).

all'affermazione di una pari dignità comune ad ogni uomo in virtù di una “natura” che, *in ultimis*, neanche il diritto può scalfire;

–sociale: l'asimmetria (intesa come status rigidamente definito) tra *servus* e *dominus* non è di grado, ma di natura; eppure entrambi sono legati da una situazione che li pone, per quanto parti impari, in un ambito di stretta relazione.

Senz'ombra di dubbio, la capacità di interpretare i fatti deve molto alla facoltà astrattiva, necessaria allo svolgersi del pensiero nella varietà delle sue produzioni simboliche. Soltanto a posteriori, in forza dei riscontri con la realtà fattuale, emergono le eventuali aberrazioni, dovute a un “eccessivo allontanarsi”, a una mancata “rispondenza” funzionale al contesto di vita che le ha prodotte.

Ad esempio - e significativamente - la “dignità della persona umana” può trovare rispondenza e operare insistendo meno sul suo valore assoluto, ossia “sciolto” da contesti particolari, che cercando di ricongiungere ad ognuno di essi la sua portata in virtù di un fondamento storico e culturale. E' quest'ultimo aspetto a misurare la validità dei principi di valore, direttamente dipendente dalla loro prossimità all'ambito in cui

operano e contraria all'arbitrio di qualsiasi “trapianto”³³ giuridico.

Perciò la storia del pensiero risulta essere quella delle oscillazioni tra il flusso della realtà sociale e le sue ipostasi interpretative. Di conseguenza, su un piano oggettivo, tanto la reificazione della persona quanto l'inviolabilità della dignità umana intesa nel suo valore metagiuridico (e, quindi, metasociale), costituiscono entrambi, con modi ed effetti distinti, degli “allontanamenti” dalle realtà storiche di riferimento. Alla luce della nostra indagine, circoscritta nel tempo e nei luoghi, si riconosce la capacità di un fatto sociale ad assecondare il cambiamento ripresentandosi nella storia con nuovi aspetti e significati. Il senso della schiavitù deve essere trovato partendo dalle sue modalità concrete e non da costanti di principio che la reggono. Parlare di repressione, divisione sociale o sfruttamento tra individui può essere un punto di partenza, ma non dice nulla sull'attualità del fenomeno considerato localmente. Esso non è affatto estraneo alle transizioni: al contrario - come parte del processo sociale - le rivela. Certo è che, se in base a logiche di potere e ideologie

³³ Si veda, in proposito, Alan Watson (1974).

classiste³⁴, la schiavitù si mantiene, si estingue o ricompare in singolari configurazioni, il rapporto *dominus / servus*, per quanto sbilanciato, conserva una sua peculiare bilateralità.

Questa riflessione, contrariamente a suggerire una rinuncia in fatto di valori, è piuttosto l'invito a mutare metodi e prospettiva, allo scopo di ricomporre intorno alla “libertà personale” un discorso comune.

2.3 La schiavitù nell'ordinamento italiano.

In chiusura di capitolo, di ritorno all'età contemporanea, vorremmo qui ancora accennare alla recente riforma italiana in materia di schiavitù e traffico di esseri umani. Nondimeno, per chiarezza espositiva, non potremo evitare un sia pur breve cenno all'iter che ha portato alla riforma del 2003.

Il Codice Zanardelli del 1889, all'art. 145, puniva con la reclusione dai dodici ai venti anni la “schiavitù o altra condizione analoga”. La disposizione poneva non pochi problemi interpretativi: ricomprendere in essa situazioni di fatto

³⁴ Non si ometta la considerazione che la “dignità”, come valore, è relativa e ben può valere limitatamente a un gruppo o a una sua frazione.

andava contro i principi di determinatezza e tassatività della legge penale. Tuttavia, in forza dell'obbligo di attenersi ai soli casi tipizzati dall'ordinamento, risultava punibile la sola condotta atta a integrare il plagio (connotato dalla “soggezione” psicologica), lasciando impuniti i casi di schiavitù de facto (ovvero tutti), in mancanza di una definizione vincolante.

Con il Codice Rocco, il 145 si converte in articolo 600 restando invariato nel contenuto, ma è affiancato dal 603, che recita: “Chiunque sottopone una persona al proprio potere, in modo da ridurla in totale stato di soggezione, è punito...” e si riferisce ai casi di plagio. Le due ipotesi in oggetto erano speculari: mentre l'art. 600 prevedeva una riduzione fisica in schiavitù del soggetto passivo, l'art. 603 ne considerava la personalità annullata tramite un'aggressione della sfera psichica.

Il delitto di schiavitù, malgrado l'appiglio meramente definitorio della Convenzione ginevrina del '26, dimorava a uno stadio virtuale (in quanto l'ordinamento non ha mai riconosciuto lo *status servitutis*), provocando così un vuoto di protezione nei confronti dei soggetti. L'entrata in vigore della Costituzione, che pone l'accento sui diritti inviolabili (art. 2) e sulle esigenze di conformità alle norme diritto internazionale generalmente riconosciute (art. 10 comma primo), era in sé una spinta a mutare prospettive. Tuttavia, sul fronte del diritto interno, le prime novità interpretative giungono da una sentenza della

Corte Costituzionale (6 agosto 1981, n. 96), che dichiara il menzionato articolo 603 c.p. (“Plagio”) costituzionalmente illegittimo per eccessiva genericità e definisce la “condizione analoga” alla schiavitù come quella “in cui sia socialmente possibile, per prassi, tradizione e circostanze ambientali, costringere una persona al proprio esclusivo servizio” (e distinta, quindi, dal plagio, per il quale era richiesta una “conculcazione dell'interno volere”). Come fa notare V. Musacchio (Op. cit.: 11), la sentenza restituisce un margine di certezza agli articoli 600, 601 e 602 (allora rispettivamente rubricati: “Riduzione in schiavitù”, “Tratta e commercio di schiavi” e “Alienazione e acquisto di schiavi”), a tutela di “tutti quegli individui che (...) pur non perdendo nominalmente lo status di soggetti dell'ordinamento”, sono ridotti sotto la signoria esclusiva di chi “ne fa materialmente uso, ne trae frutto o profitto o ne dispone” (ibid.). Peraltro, la Cassazione Penale seguirà ad insistere sul vuoto di tutela prodotto dallo “stato” di schiavitù (un'ipotesi concretamente non configurabile data la mancanza di un istituto interno corrispondente) e in parte colmato dalla “condizione” ad essa analoga, meramente fattuale. Le incertezze a cui la fattispecie dava adito si riflettono in diverse sentenze anteriori alla riforma del 2003, che, in merito a situazioni analoghe alla schiavitù, definiscono quest'ultima (ossia la schiavitù di fatto) in vario modo, secondo

un'interpretazione elastica.

A titolo di esempio, parte della dottrina ha fatto rientrare la cessione di neonato, dietro pagamento di una somma, a scopo di adozione, tra i casi di condizione analoga, vedendo in quella condotta un atto di violenza diretto contro l' "essere persona" del bambino degradato ad oggetto (Dogliotti 1991).

La previsione di fattispecie specifiche, se da un lato ha attenuato l'indeterminatezza del sistema (si pensi alla L. 269/98 contro la prostituzione minorile), non era idonea a estinguere una generale lacuna definitoria.

La legge 11 agosto 2003 n. 228³⁵ rinnova la disciplina con modifica degli articoli 600, 601, 602 c.p. (che riportiamo per intero in appendice).

Il nuovo articolo 600, rubricato "Riduzione o mantenimento in schiavitù o in servitù", tratta di due ipotesi delittuose equiparate.

Il passaggio dalla monolitica condotta di chi "riduce una persona in schiavitù" (che configurava il vecchio art. 600) a quella di chi "esercita sulla persona poteri corrispondenti a quelli del diritto di proprietà" è significativo ai fini di certezza dell'ordinamento. Come ha puntualizzato la Cassazione³⁶, la nuova definizione normativa non apporta innovazioni concettuali al fatto tipico (un reato "di condotta"), ma si limita a

³⁵ "Misure contro la tratta di persone", in *G.U.* n. 195 del 23 agosto 2003.

precisarne l'ambito di sussistenza. Essa rinvia sia a casi formali di “proprietà sull'uomo” previsti da un ordinamento, sia a ipotesi di fatto presenti a livello informale (ad esempio, nella consuetudine giuridica - come avviene in Niger -). Nella ratio della norma, i “poteri” inerenti al diritto di proprietà comprendono anche l'esercizio di diritti reali minori, per così dire “trasposti” sulla persona umana.

Il reato è altresí integrato dall'agire di chi “riduce o mantiene una persona in stato di soggezione continuativa” (conseguibile, ex comma 2, mediante “violenza, minaccia, inganno, abuso di autorità o approfittamento (...) di una situazione di necessità (...)”), costringendola a prestazioni “tali che ne comportino lo sfruttamento” (art. 600, comma 1).

Il cuore concettuale della “servitù” (reato “di evento” a forma vincolata) è duplice. Da una parte si ha un elemento soggettivo: la “soggezione continuativa”. Ad essa si giunge tramite costrizione (ovvero *contra voluntatem*) nei modi elencati al secondo comma, ossia approfittando dello stato di necessità del soggetto passivo. La Cassazione rileva che tale situazione di necessità si avvicina allo stato “di bisogno” di cui all'art. 1448 c.c. (che, per una sproporzione tra le reciproche prestazioni, causa la rescissione per lesione del contratto) e corrisponde a una debolezza morale o materiale atta a condizionare la volontà

della persona ³⁷ .

Dall'altra, troviamo un elemento materiale: lo stato di soggezione è provocato allo scopo di sfruttare la persona beneficiando delle sue prestazioni (sessuali, lavorative, derivanti da accattonaggio o di altro tipo). Perciò, lo sfruttamento della persona o del suo lavoro è costitutivo della fattispecie. Questa constatazione ha portato la Cassazione³⁸ ad escludere da essa i casi di cessione di neonato per adozione dietro pagamento (dove, pur sussistendo il *modus* , manca il fine dello sfruttamento).

Come si vede, nella nuova regolamentazione, la “condizione analoga” - avendo perso la sua funzione “sussidiaria” - non compare più.

Il nuovo articolo 601 è rubricato “Tratta di persone” (in sostituzione della rubrica “Tratta e commercio di schiavi”). In base al suo disposto, la definizione di tratta (assente dall'ordinamento e ricavabile, come per la schiavitù, da entrambe le Convenzioni di Ginevra) si evince dalla seconda delle due ipotesi “gemelle” ivi previste. Si tratta, infatti, di un'identica condotta, che è stata scissa in base alle

³⁷ Cassazione Penale, Sez. III, 20 dicembre 2004 n. 3368, in Guida al Diritto, 2005, 9 , p.93.

³⁸ Cassazione Penale Sez. V 6 ottobre 2004 n. 39044, in Diritto Penale e Processo, 2006, 1, p. 66.

caratteristiche del soggetto passivo, vale a dire a seconda che esso si trovi o meno in stato di schiavitù o servitù (se tale ultima circostanza non sussiste, è sufficiente che vi sia il fine perché il delitto sia consumato). Parafrasando il testo, è punito colui che induce mediante inganno o costringe (con violenza, minaccia, abuso di autorità e le altre modalità di cui all'art. 600 comma 2) una persona ridotta in schiavitù o servitù, o libera - con il fine necessario di ridurla in detti stati - , a entrare o soggiornare o uscire da o trasferirsi all'interno del territorio dello Stato. Nella seconda ipotesi prevista, la vittima, senza essere serva o schiava, è destinataria di una condotta di induzione o costrizione lesiva della sua autodeterminazione³⁹ (ciò che invece manca, ad esempio, nella condotta di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina).

L' "Acquisto e alienazione di schiavi" di cui all'articolo 602 è simile, nella formulazione, all'antecedente disposto. Al di fuori dei casi ricadenti nella tratta, l'acquisto, l'alienazione o la cessione di una persona in stato di schiavitù o servitù sono ricondotti dalla dottrina a una dimensione imprenditoriale o comunque organizzativa provvista di una certa stabilità⁴⁰

Per i tre reati è previsto l'aumento di pena da un terzo alla metà qualora la persona offesa sia minore degli anni diciotto o nei

³⁹ A questo proposito, la dottrina parla di "reati a cooperazione artificiosa" (Fiandaca 2002: 12).

casi diretti allo sfruttamento della prostituzione o al prelievo di organi.

Nel suo contributo, Musacchio (op. cit.: 21) propone una razionalizzazione della definizione giuridica di schiavitù, centrandola sulla simultanea presenza di due aspetti (in base a una lettura combinata di attualità giuridica e precedenti storici):

- gli attributi del diritto di proprietà (ossia lo schiavo come res; ma già si è visto quanto, nella pratica, la reificazione fosse - secondo la felice definizione di Stolfi, di cui al par. precedente - “imperfetta”);
- l'assoggettamento (costrizione fisica o psichica) di cui è vittima il soggetto passivo.

Dal nostro punto di vista, se guardiamo all'esistenza concreta delle relazioni di schiavitù, vi sono due momenti di rilievo. Il primo è relativo alla nascita o estinzione del rapporto, che rinvia allo storico “approvvigionamento” o all'alienazione. Essi sono momenti transitori, collocabili, rispetto alla relazione padrone / schiavo, in un “prima” e “dopo” (tra i contenuti della proprietà è

qui chiamato in causa unicamente il diritto a disporre del bene). Il secondo si riferisce invece ai contenuti concreti di tale relazione, nella quale il soggetto passivo è sfruttato per ottenere prestazioni di varia natura (diritto di godimento) e assoggettato fisicamente (diritto di possesso) e, eventualmente, psichicamente (condizione necessaria al vecchio reato di plagio e componente dello stato di costrizione o assoggettamento). Tali contenuti interessano le tre sfere soggettive (spaziale / temporale / psicologica - le prime due necessarie, la terza accessoria -) coinvolte nella cosiddetta “schiavitù attiva”⁴¹. Quanto alla prestazione imposta, essa si svolgerà nell'ambito della compressione di tali sfere, che ne costituiscono il presupposto.

Entrambi i momenti sono connessi, ma, in base a concrete esperienze di schiavitù, ben distinti e non necessariamente cumulativi. Ciò sta semplicemente a significare che un soggetto può ridurre schiavo un altro anche al di fuori del sistema della compravendita.

Nei fatti, è rilevante il contatto tra soggetto attivo e passivo che può essere molto debole quando il primo, trattando per numero di individui (si pensi alle forme della tratta anche lontane nel

⁴¹ Si veda in proposito l'incontro a Niamey con Weïla Ilguilass, presidente di *Timidria* (parte II, capitolo 2).

tempo, dai mercanti di schiavi agli odierni trafficanti di persone), funge da intermediario tra padrone e schiavo. La natura “transitoria” dell'atto di alienazione può implicare anche un'elevata spersonalizzazione, che poco ha a che vedere con la bilateralità del rapporto *dominus / servus* richiamato nel paragrafo 2.3. Tale effetto può prodursi anche nei casi di prestazioni a carattere intermittente che comportano un temporaneo allontanamento dello schiavo dalla sfera di controllo del padrone⁴² .

Nell'ambito situazionale della schiavitù, i contenuti del diritto di proprietà ben potranno, secondo il caso, risultare scissi in due realtà o momenti qualitativamente distinti (quello transitorio della compravendita e quello atto a definire nella durata le asimmetrie sociali). Al contrario, in sede penalistica, per il fine intrinseco di ovviare ai vuoti di tutela e attualizzare la fattispecie, essi restano uniti come attributi di un potere composito. la ratio norma e ai fini di una maggior efficacia penalistica, l'eventualità della connessione tra i due momenti, riuniti dalla fictio diritto reale, è assicurata dal nuovo art. 600 c.p. Peraltro, anche sul piano formale, l'atto isolato del disporre di una o più persone come fossero oggetti è autonomamente

⁴² Per un esempio nigerino significativo, si veda il contributo di Florence Boyer sulle “migrazioni circolari” dei tuareg di Bankilaré (Boyer 2005).

configurato, come si è visto, da alcune fattispecie ad hoc.

Come si sarà notato, il presente capitolo procede per salti cronologici, seguendo un andamento tematico basato sull'analisi concettuale più che sull'elencazione lineare della fonti. Tale circolarità esemplificativa, nel suo procedere “a spirale”, si adatta ad accogliere in sé un certo pluralismo di “discorsi”, utile forse anche a questa prima fase dell'esposizione.

Nondimeno, essa si rivela quale strumento indispensabile a raccogliere e interpretare le fonti orali, permettendo di raccordare il ricorso ai dettagli con momenti di sintesi, secondo un andamento elastico teso a rendere l'indagine sul campo il più possibile fedele al suo oggetto.

La storia coloniale mostra come il contatto di civiltà sia avvenuto nel senso dello scontro, dell'asimmetria e di ideologie separatiste e repressive. In essa, la regolamentazione giuridica della schiavitù ha avuto come principale scenario l'esperienza della tratta triangolare atlantica. Tralasciando, per limiti oggettivi alla presente ricerca, la realtà schiavista vissuta sulle coste dell'Africa orientale, diremo che altre furono le dinamiche nell'interno del continente africano, dove il fenomeno era legato al commercio transahariano e a forme locali di dipendenza meno documentate dalla storiografia. Oltre a cenni di riporto

legati ai contributi di antropologi come Claude Meillassoux e Jean-Pierre Olivier de Sardan, ci soffermeremo su questo aspetto lasciato in ombra trattando del Niger nel contesto subsahariano precoloniale.

PARTE II - IL CASO DEL NIGER

1. Il Niger contemporaneo – una ricognizione . Esempi tratti dall'esperienza precoloniale.

* *Bella , akli , horso , bannya , yagga , fedow , bouzou, bawa. .*
. Oltre ad essere denominazioni “emiche” dello schiavo, questi termini, presi in prestito da diverse lingue saheliane, operano come tagli profondi nella composita società nigerina, essendo radicati nella memoria delle persone, ma anche operanti nel concreto delle realtà vissute. La “cesura” o linea indelebile che quei nomi portano con sé riemerge, all'ombra dei discorsi, con una forza in grado di superare sia pretesi equilibri interni ai gruppi sociali (funzionali all'affermazione delle cosiddette “identità etniche”) sia l'operatività di istituti e strutture organizzative posti a garanzia dello stato repubblicano e del principio formale di cittadinanza , a più di un secolo dall'abolizione coloniale della schiavitù.

Prima di considerare più da vicino lo scenario relativo a esperienze di schiavitù anteriori all'occupazione francese, forniremo qui di seguito qualche breve precisazione sul contesto geografico nel quale la ricerca si è svolta nonché su alcune tappe salienti della vicenda postcoloniale.

1.1 Dati sul Paese (quadro generale).

Il Niger è uno stato dell'Africa subsahariana occidentale, compreso all'interno di quella fascia semi-desertica che prende il nome di “Sahel” (dall'arabo *sâhil*: “bordo, riva”, impiegato dagli abitanti dell'interno per designare la direzione del nord implicitamente riferito al deserto del Sahara). Privo di sbocchi sul mare, confina a nord con Algeria e Libia, a est con il Ciad, a sud con Nigeria e Benin e a ovest con Burkina Faso e Mali. Il suo territorio ha una superficie di 1.267.000 kmq (la più estesa tra gli stati dell'area occidentale africana dopo l'Algeria), una popolazione di 15.306.000 abitanti (12 / kmq, con un fortissimi squilibri tra nord e sud), 83,7 per cento della quale vive fuori dalle città, e un tasso di crescita annuale del 3,7 per cento. E' ritenuto una tra le dieci nazioni più povere al mondo, con un P.I.L. di 490 euro per abitante e un tasso di mortalità infantile del 116,66 per mille. L'86 per cento dei nigerini vive con meno di due dollari al giorno. L'aspettativa di vita media è stimata intorno ai quarantasei anni.

L'economia del Niger si regge su un'agricoltura di sussistenza soggetta ad alea climatici (tassi pluviometrici instabili, siccità) e sull'allevamento del bestiame (entrambi occupano circa il 90 per cento della forza-lavoro, destinata per due terzi al settore

rurale), sull'industria estrattiva dell'uranio e sulle attività rientranti nel “settore informale” (soprattutto mercati alimentari, piccoli servizi e artigianato). Nel 2004, l'aumento del tasso di crescita economica ha reso il Niger, in base al sistema orientato alle condizionalità dei programmi di aggiustamento strutturale, “meritevole” di rientrare tra i destinatari dell’“iniziativa a favore dei paesi poveri fortemente indebitati” (HIPC) per uno sgravio del loro debito estero a un livello ritenuto “sostenibile”.

Le istituzioni di Bretton Woods, l'Unione Europea e diverse istituzioni delle Nazioni Unite (come UNICEF, UNDP, UNEP, FAO) sono i principali interlocutori per progetti di sviluppo avviati nelle zone rurali e periferiche. Numerose organizzazioni non governative (ong) sono attive sul territorio e hanno una sede di riferimento nella capitale.

Dal 2002 il governo ha approvato il “Documento di strategia di riduzione della povertà” (DSRP), un programma di sviluppo economico e sociale ad ampio raggio d'azione (gli obiettivi per la versione 2007 - 2011 sono l'aumento dei redditi e del capitale umano e un accesso più equo ai servizi sociali). Malgrado alcuni esiti positivi nell'ambito dei singoli programmi e gli sforzi prestati in diversi settori, l'indice di sviluppo è debole e quello di povertà monetaria è sceso dell'uno per cento (da 63,1 a 62,1%) tra il 1993 e il 2006.

Il 3 agosto 1960 il Niger diviene una repubblica indipendente dalla Francia (il motto nazionale è : “Lavoro - Unità - Progresso”). Due anni prima, dovendo scegliere tra l'autogoverno entro un'unione francese e l'indipendenza immediata, a seguito di un primo esito favorevole alla prima alternativa (in cui centinaia di migliaia di voti andarono persi), il partito radicale a ispirazione socialista “Sawaba” , guidato da Djibo Bakari, avviò un'agguerrita campagna independentista. Il governo mise allora il partito fuori legge e mandò Bakari in esilio. Quando fu concessa l'indipendenza, l'unico candidato alla presidenza era Hamani Diori, leader del “Parti Progressiste Nigérien” (PPN), che assunse il controllo del Paese mantenendo legami stretti con l'ex-madrepatria, per la quale la transizione risultò piuttosto “indolore”. Nonostante i tentativi compiuti per rovesciarlo, il governo a partito unico di Diori (di cui si ricordano il carattere repressivo e dispotico, la cattiva gestione, la corruzione e l'incapacità di far fronte alla siccità che, dal 1968, colpì per sei anni tutto il Sahel) sopravvisse fino al 1974, quando fu rovesciato da un colpo di stato sanguinoso diretto del colonnello Seyni Kountché. Autoproclamatosi presidente, questi fece imprigionare Diori e instaurò un governo militare che resistette a tre tentativi di *putsch* nell'arco di cinque anni. Kountché promosse la costruzione della c.d. “strada

dell'uranio”, scoperto nel 1968 dalle autorità nucleari francesi nella regione nord-orientale di Arlit, che collegava questa cittadina mineraria con Agadez. Con il rimpasto del 1975, fu consentito l'accesso (minoritario) dei civili alle alte cariche governative e nel 1984 si nominò una commissione per redigere un documento pre-costituzionale denominato *Charte nationale*. Tuttavia si mantenne un regime di polizia, responsabile di ripetute violazioni dei diritti umani, nel quale Kountché concentrava nella sua persona le funzioni di Presidente della Repubblica, Ministro degli Interni e Ministro della Difesa. Malgrado un leggero aumento dei salari dovuto al boom dell'uranio (i cui giacimenti presero subito ad essere sfruttati da filiali francesi del gruppo “Areva”, mentre il suo prezzo mondiale quintuplicò tra il 1974 e il 1979), negli anni '80 il metallo precipitò di valore e le entrate scesero a picco. A ciò si aggiunse un nuovo periodo di siccità (1984-1985) abbattutosi sul Paese in concomitanza con la chiusura delle frontiere con la Nigeria, che accrebbe la dipendenza economica dagli aiuti esterni (in particolare dagli Stati Uniti). Per la prima volta nella storia a noi nota, il fiume Niger si prosciugò. Intanto, nel maggio del 1985 vi fu uno scontro a Tchintabaraden (regione dell'Ader) tra alcuni tuareg venuti a chiedere dei viveri per i loro accampamenti e le forze dell'ordine, che rifiutarono di rifornirli. Da allora molti di loro, stigmatizzati ancor più che in passato e

senza lavoro, si rifugiarono in Libia e Algeria. Alla sua morte, occorsa nel 1987, succedette a Kountché il delfino da lui stesso designato: Ali Saïbou. Sarà questo colonnello dell'esercito, animato da velleità riformiste, a fondare nel 1989 il Mouvement National pour une Société de Développement (MNSD, attualmente il partito di maggioranza), senza però aprire la strada al multipartismo, così da “trionfare” come unico candidato alle presidenziali.

Il 1990 fu un anno particolarmente drammatico. Agli studenti dell'Università “Abdou Moumouni” di Niamey, che manifestavano pacificamente chiedendo concrete riforme in senso democratico, la polizia rispose aprendo il fuoco. In quel clima, gli scioperi e, con essi, la disoccupazione aumentarono.

Di fronte alle inadempienze del governo di Saïbou, che aveva promesso loro aiuti economici e misure di assistenza contro una crescente emarginazione economica e sociale, la notte tra il 6 e il 7 maggio del 1990 alcuni giovani tuareg sferrarono, sempre a Tchintabaraden (che in *tamasheq* significa “Valle delle fanciulle”), un attacco al posto di polizia in cui un agente e un civile trovarono la morte. La risposta fu durissima: oltre agli arresti di massa, seguiti da torture ed esecuzioni sommarie, furono bombardati interi accampamenti nomadi (specie nell'area di Tillia, vicino al Mali), con un bilancio di oltre seicento vittime. Diversi tuareg si organizzarono in gruppi mobili armati,

occupanti zone cuscinetto tra le regioni o di frontiera e viventi al di fuori di una legalità formale per loro svuotata di senso.

Nel 1991 fu redatta una nuova costituzione garante del pluralismo politico, ma Saïbou si trovò costretto a rinunciare alla carica. Sotto Amadou Cheiffou, un governo ad interim resse il Paese fino al 1993, l'anno delle prime elezioni multipartitiche, in cui fu eletto Mahamane Ousmane, il primo hausa (popolazione del Niger meridionale) a diventare capo di stato. In seguito al verificarsi di continui disordini nelle zone a maggioranza tuareg, all'inizio del 1994 il FLAA e il FLT si accordarono per una tregua e, nel 1995, il governo e l'ORA ("Organisation de la résistance armée"), rappresentativa dei gruppi ribelli, siglarono a Ouagadougou (Burkina Faso) un primo trattato di pace.

Nel gennaio del 1996 una giunta militare, guidata dal colonnello Ibrahim Baré Mainassara, rovesciò Ousmane. Dopo aver sciolto la commissione per le elezioni indipendenti e confinato i principali oppositori politici agli arresti domiciliari, a luglio Baré vinse – con i consueti brogli - le elezioni. Nei tre anni successivi, l'economia andò in ulteriore ristagno e si moltiplicarono proteste e scioperi, ma anche atti di banditismo. Mentre diverse frange di tuareg seguivano a organizzarsi con basi a nord dell'Aïr, in Mali, Libia e Algeria, la povertà aumentava in tutto il Paese. Nel 1999 Baré fu assassinato dal comandante delle sue guardie del corpo, Daouda Mallam

Wanke. Nel novembre dello stesso anno, in seguito a pacifiche elezioni (indette in forza di pressioni esterne), Mamadou Tandja fu eletto con il 59 per cento dei voti. La sua coalizione (l'MNSD), che ottenne la maggioranza alle legislative, era formata da sostenitori dell'ex-presidente Ousmane. Ex-colonnello dell'esercito e ministro degli interni durante il mandato di Saïbou, Tandja ha diretto la repressione dei fatti di Tchín-tabaraden del 1990.

Le elezioni multipartitiche del 1999, insieme al referendum di luglio che ha riattivato la Costituzione del 1992, hanno sancito la fine della transizione militare aspirando a una ripristino formale dello stato di diritto. Nel sistema adottato (di tipo semi-presidenziale, alla francese), il Presidente riunisce in sé le funzioni di capo di stato e di governo ed è eletto a suffragio universale diretto con mandato di cinque anni ripetibile una sola volta.

Nei dieci anni anteriori, l'economia era stata segnata dal crollo del prezzo dell'uranio, dal calo del P.I.L. nonché dall'aumento delle importazioni. Il primo ministro Hama Amadou, nominato da Tandja, ha fatto del tentativo di tessere rapporti duraturi con i finanziatori stranieri l'obiettivo principale del suo mandato, in base alla posta equazione tra stabilità e rispetto dei principi del liberalismo economico. Ciò va nel senso di una sempre maggior

dipendenza dagli aiuti internazionali. Inoltre, in questo decennio di governo, Tandja non ha esitato a effettuare numerosi tagli a danno dell'educazione e della salute pubbliche nonché a ridurre gli effettivi in seno all'amministrazione e ritardare il pagamento degli stipendi a dipendenti e funzionari civili e militari. Si è così diffuso - in senso trasversale alla società - un malcontento profondo, espresso nelle manifestazioni studentesche del 2001 a Niamey o sfociato nell'ammutinamento di alcune unità militari . Peraltro Tandja, ripresentatosi alle presidenziali del 2004, le ha vinte con un buon margine di scarto rispetto agli altri cinque candidati.

A partire da febbraio del 2007, si verificano nuove azioni di rivolta da parte della minoranza tuareg: si accusa il governo del Niger di non essere stato ai patti sanciti dall'accordo del 1995, in cui i rappresentanti dei gruppi chiedevano una maggior visibilità sociale assistita da una più equa distribuzione delle risorse e partecipazione alle istanze politiche del paese. Tuttavia, senza togliere nulla alla sostanziale indifferenza dimostrata dal governo di Tandja a tali richieste, esiste dietro le attuali rivendicazioni un parziale riorientamento di strategie e interessi. Il Sahara funziona come una “no law's land”, un corridoio di passaggio per i traffici illeciti, parte dei quali, con la connivenza e l'appoggio logistico di alcune personalità locali o confinanti (il colonnello Gheddafi ha dimora ad Agadez),

sono cogestiti da gruppi di ribelli. Si può allora osservare che, se le rivendicazioni inerenti ai fatti che vanno dalla fine degli anni '80 al 1995 si fondavano su istanze di tipo economico-sociale, ma anche identitario e culturale - cui gli aiuti economici erano funzionali - , ora una rete di frazioni minoritaria rispetto all'intera società tuareg ha impugnato le armi per evitare, piuttosto, interferenze governative nella gestione di quei mercati senza controllo. In ogni caso, è apparso chiaro che Tandja, fin dal suo primo mandato, non si è mai dimostrato favorevole al dialogo, preferendo gestire con il pugno di ferro ogni atto di insubordinazione al suo potere.

L'ordinamento stabilisce, per il capo dello stato, il limite del doppio mandato. Nel giugno del 2009 Tandja, con una manovra *ad hoc* che non dava adito a dubbi, ha proposto di modificare la Costituzione nel senso di una forma presidenziale pura unitamente a un'estensione straordinaria dei propri poteri per i tre anni successivi, allo scopo di “ultimare i cantieri aperti” (cioè la stipulazione dei contratti per lo sfruttamento dell'uranio e del petrolio). A fronte del rifiuto opposto dalla Corte Costituzionale e dall'Assemblea, il Presidente le ha entrambe sciolte e indetto, il 4 di agosto 2009, un referendum sul progetto di “Costituzione della VI Repubblica”, che ha avuto esito favorevole. Il 14 agosto, la Corte ha dichiarato il progetto

adottato. La stampa filo-governativa si è più volte riferita all' "entusiasmo e alla partecipazione delle popolazioni".

In occasione del nostro ultimo soggiorno in Niger, il 20 di ottobre - giorno delle elezioni legislative - ci trovavamo a Niamey. Durante un piccolo sondaggio, circa due terzi delle persone richieste si è pronunciata contro Tandja e oltre la metà del totale ha detto che si sarebbe astenuta dal voto. Riguardo invece alla bontà del referendum costituzionale, sia a Niamey che a Tahoua nessuno si è pronunciato a favore di quella estrema "corsa ai ripari". L'MNSD, come ci si poteva attendere, ha prevalso conquistando sessantotto seggi su cento. Le pressioni da parte della comunità internazionale e africana (una delegazione dell'ECOWAS e gli appelli di Unione Europea e Unione Africana) non sono valse né a dissuadere né a rinviare quell'appuntamento "con se stesso". La mancanza di consenso, anche in seno alle istituzioni centrali, è confermata dal dispotismo conservativo di cui il Presidente, in tempi recenti, ha fatto prova, riportando alla mente vecchi fantasmi.

Dal punto di vista giuridico-formale, l'impianto istituzionale è modellato sul sistema francese, ma con diverse alterazioni che fanno apparire l'ordinamento nigerino aperto al pluralismo giuridico. In alcune materie (concernenti lo statuto personale e, in casi particolari, reale dei soggetti), le norme di diritto scritto

coesistono con quelle del *droit coutumier* islamizzato. Le critiche più frequenti in merito a tale carattere “bifronte” riguardano esigenze di certezza e uniformità, che consentirebbero, tra l'altro, di evitare frequenti strumentalizzazioni (implicitamente basate sull'idea del diritto come “concessione” e sulla venalità della giustizia). Inoltre, la presenza ancora debole delle giurisdizioni statali, distribuite in modo ineguale sull'immenso territorio, favorisce un ricorso esclusivo (che spesso oltrepassa i limiti di competenza a conoscere dei casi in oggetto) a istanze non-giurisdizionali: associazioni religiose o laiche, corporazioni di varia natura e, in particolare, *chefferies* locali. Avremo modo di soffermarci in dettaglio su questa istituzione. In questa sede, ci limitiamo a precisare che i “capi tradizionali” sono autorità integrate *ex lege* nell'organizzazione amministrativa, informata al principio del decentramento. Essi sono gerarchicamente subordinati alle autorità amministrative decentrate e esercitano i poteri conferiti dall'ordinamento entro i seguenti ambiti territoriali (per ordine decrescente di importanza): sultanati, province, cantoni o *groupements* (“raggruppamenti”), villaggi e “tribù”. La loro designazione avviene per delibera di un collegio previsto dalla *coutume*, poi interinata da un atto dell'a.a. . Come dispone l'art. 15 dell' *Ordonnance* n. 93-028 del 30 marzo 1993, “Il capo tradizionale dispone di un potere di conciliazione delle parti in

materia consuetudinaria, civile e commerciale. Secondo la *coutume*, egli regola l'utilizzo familiare o individuale delle terre coltivabili e degli spazi riservati alla pastorizia, sui quali la comunità tradizionale che rappresenta possiede dei diritti consuetudinari riconosciuti". Vedremo che è proprio in materia consuetudinaria (un ambito applicativo che la legge stessa rende di particolare estensione) che si "gioca al tabù" afferente le relazioni di schiavitù.

Varrà la pena, da ultimo, ricordare una precisazione di ordine demografico. Il Niger conta, nel suo vastissimo territorio una notevole ricchezza culturale e linguistica, comune a diverse aree dell'Africa subsahariana. Tra i gruppi principali si distinguono:

gli *hausa* (54% della popolazione), commercianti saheliani per eccellenza (ma anche contadini e allevatori) abitano tutto il sud del Paese fino a Zinder (la loro capitale storica in Niger, oggi sede del sultanato del Damagaram), ma anche altre regioni (specie l'Ader e l'area di Niamey) e tutto il nord della Nigeria; lo *hausa* è parlato dal 56 % e compreso dall'85 % dei nigerini, nonché impiegato come lingua franca in tutta l'Africa occidentale sotto il Sahara;

i *tuareg* (o meglio: *kel tamasheq*, " coloro che parlano il

tamasheq”, una lingua berbera) sono ancor oggi detti “nomadi” benché semi-nomadi nelle zone pastorali a sud del Sahara o sedentari (Agadez, sede del sultanato dell'Aïr, ne è anche la capitale culturale); sono il 22 % e si dedicano principalmente alla pastorizia e al commercio del sale (più di recente, all'artigianato commerciale). Vivono in maggioranza nel nord del paese, tra Tahoua e Agadez, con minoranze sparse nei principali centri delle altre regioni.

i *djerma-songhay* (che seguiremo a chiamare *djerma*), storicamente una popolazione di coltivatori sedentari stanziatisi lungo le anse del fiume Niger, oggi, oltre a praticare l'agricoltura, l'allevamento e la pesca, la maggior parte di loro è impiegata nel settore terziario; presenti anche in Mali (tra Gao e Timbuctu), costituiscono circa il 20 % della popolazione nigerina e vivono nel sud-est del Paese ;

i *peuls* (in Niger il 18%) sono per tradizione pastori (la maggior parte lo è ancor oggi) ma praticano anche l'agricoltura, la pesca e l'artigianato; protagonisti di un movimento secolare di “ andata e ritorno” ovest-est lungo tutto il Sahel, (fino al Fouta Toro senegalese) abitano sparsi in diverse aree tra nord (Ingall e Tahoua) e sud-est (Tamou e regione del Dallol).

Altri gruppi meno numerosi sono composti da *gourmantchés* (coltivatori delle grandi pianure originari del Burkina Faso, vivono in numero ridotto nel sud-est del Niger), *kanuri* (distinti in *manga* e *beri-beri*, abitano l'estremo est fino al confine con il Ciad, dove sorgeva l'impero di Kanem-Bornu) e minoranze di lingua araba.

La religione dominante per tutti questi gruppi è l'islam di professione sunnita (oltre il 93 %), che convive pacificamente con il cristianesimo e sincretismi diffusi a carattere locale.

1.2 Casi di schiavitù nel Niger precoloniale.

Durante un incontro all'Università di Niamey, lo storico neo-laureato Moussa Oumarou, terminata la discussione della sua tesi sulla schiavitù nella società djerma-songhay, osservava: “Per gli stati dell'interno, tutto è meno chiaro, malgrado si citi spesso, con un riferimento quasi scontato, la tratta legata al commercio transahariano... Il fatto è che, da un lato, alcuni compagni universitari di altri paesi ci chiamano «schiavisti del XXI secolo» per quanto qui avviene e giace occultato ; dall'altro, si è insistito sulla tratta atlantica senza pensare che la maggioranza degli schiavi imbarcati sulle coste erano catturati nell'entroterra. I litoranei credono di essere loro le principali vittime della tratta... A ben vedere, ognuno vorrebbe esserlo oggi, per ottenere dei risarcimenti!”.

Di fronte all'indignazione del giovane Moussa, viene da chiedersi cosa si nasconde dietro la facciata formale di un moderno stato laico che da sette anni ha rubricato la riduzione in schiavitù tra i delitti del suo codice penale.

Andando a ritroso nel tempo, a fronte di una perdita progressiva di dati inerenti alla qualità dei rapporti soggettivi, sorge la questione: cos'è rimasto oggi dei vecchi meccanismi di dipendenza e qual era, anche solo un secolo e mezzo fa, la fenomenologia della schiavitù?

Ai fini di un inquadramento storico minimo, è necessario situarsi nel contesto di quelle formazioni politiche meglio note come “regni” o “imperi sudanesi”. Le fonti più copiose, relative all'immensa area storico-geografica che li accolse, furono scritte in arabo tra i secoli X e XVI da noti dotti e viaggiatori musulmani. Gli stati africani precoloniali fiorirono grazie al commercio transahariano: manufatti, rame e sale provenienti da nord erano scambiati con oro, estratto in gran quantità dal sottosuolo delle foreste subtropicali, e - specie a partire dal XVII secolo - schiavi. Tuttavia determinati beni (come, appunto, gli schiavi) potevano, secondo la domanda, intraprendere più direzioni. Ciò che contava per quelle unità politiche erano il controllo e la gestione, da parte delle *élites* locali, di alcuni tra i “segmenti” - intermedi o terminali - situati lungo gli assi commerciali.

Un esempio pertinente è costituito dal regno del Kanem. La sua rifondazione nella regione del Bornou sul lago Ciad, da parte dei sovrani *toubou* della dinastia Teda (originaria del Tibesti), rimonta al 1395 . Nel secolo XVI, sotto Ali Ibn Dunama (1472 - 1504) il regno rifiorì fino a riannettere il Kanem (divenendo così Kanem-Bornou) ed ebbe il suo apogeo a fine secolo sotto il regno di Idriss III Alaoma (1571 – 1603). Come ricorda P.Valsecchi, in questo momento lo stato “è senza dubbio la

potenza egemonica nel Sudan centrale”, divenuto “l'asse portante degli scambi transahariani, in seguito allo spostamento verso est delle principali piste carovaniere” (2005.: 116). Nel secolo XVIII la sua estensione territoriale raggiunse il medio corso del Benoué (un affluente del Niger, nell'attuale Nigeria). Il Kanem-Bornou fondava la sua prosperità sul commercio di schiavi. L'ultimo sultano del regno fu il signore della guerra e gran trafficante di schiavi Rabah, poi ucciso nel 1900 da un suo disertore durante lo scontro con l'esercito francese.

In merito al periodo anteriore alla conquista coloniale, prenderemo in considerazione alcune delle aree geografiche corrispondenti al territorio del Niger attuale: il Damagaram, la regione centrale intorno a Maradi e la regione orientale dei *manga*.

Per la regione occidentale lungo il corso del fiume rinviamo invece al contributo imprescindibile di J.-P. Olivier de Sardan, oggetto di attenzione in diverse sezioni di questo lavoro. La storia delle relazioni tra i gruppi eterogenei occupanti questa parte di Sahel alterna momenti di convivenza (di natura - comunque - piuttosto conflittuale) a ripetute invasioni e guerre che furono fonti, oltre che di mobilità sociale, di schiavitù.

- Il Damagaram e la regione centrale.

Prima dell'arrivo dei francesi, questo antico stato era vassallo del Bornou (che abbiamo incontrato poco sopra) . E' da notare che l'islamizzazione accelerata degli stati hausa è un effetto della Jihad di Ousmane Dan Fodio, protagonista della loro annessione al Califfato di Sokoto (nell'odierna Nigeria). Peraltro, malgrado gli sforzi, due stati, il regni del Katsina e del Gobir (che avevano come capitale, rispettivamente, Maradi e Tibiri) non furono sottomessi, potendo mantenere le loro credenze e l'autonomia politica.

“Damagaram” è anche il nome storico di Zinder, capitale del sultanato omonimo del Niger fino al 1926 e oggi capoluogo di dipartimento. La città, una delle poche fortificate del Niger, è un po' considerata la culla della civiltà hausa e offre un ricco patrimonio dal punto di vista delle fonti d'archivio ivi raccolte

dagli storici in epoca coloniale, ma anche per la sua tradizione orale. Il contributo di André Salifou sull'argomento è significativo . La sua tesi di dottorato (Salifou 1975) aiuta a una comprensione “ravvicinata” del ruolo dello schiavo quale soggetto imbricato nelle strutture sociali del tempo.

Il sultanato, situato geograficamente al crocevia degli assi commerciali diretti a nord (nel Maghreb), est (fino a raggiungere il Bornou) e sud (verso Kano e una rete di altri centri hausa), ricoprì un ruolo fondamentale nella gestione della tratta continentale.

Ecco la testimonianza di un viaggiatore europeo dell'epoca (prima metà del XIX secolo):

“La lunga fila di prigionieri, frutto della razzia, si dirigeva verso la città scortata da un solo cavaliere che marciava in testa. Non esiste al mondo uno spettacolo più orribile – guardandolo, ho provato un senso di vertigine. Qui c'erano bambini nudi che, da soli, correvano; là delle madri si trascinavano penosamente con i propri lattanti attaccati al seno; più in là ragazze di diversa età , vecchi con la testa curva al suolo, donne anziane che si appoggiavano a lunghi bastoni e della vita non avevano che l'ombra; seguivano dei giovani robusti, incatenati uno all'altro per il collo in fila continua. Il numero totale di questi infelici

ammontava a quasi tremila”⁴³.

Con simili modalità, il Sultano intendeva assolvere i debiti contratti con commercianti di origine araba. Parte dei proventi della vendita era destinata al pagamento dei tributi dovuti al Bornou in forza del loro rapporto di vassallaggio. Come già spiegava Ferdinand De Lanoye, la cui testimonianza è storicamente attendibile, una strategia di approvvigionamento collaudata, all'epoca, dai governatori delle province sudanesi (*id est*: dell'Africa occidentale subsahariana) consisteva nel fomentare rivolte in una località situata nel proprio territorio per poi inviare la milizia a reprimerle, riducendo i ribelli (ossia i propri sudditi) in schiavitù. A Zinder si tenevano mercati di schiavi. Negli angoli di una piazza o contro un muro, le persone giacevano a terra, sottoalimentate, con spesse cavigliere, collari e catene. I due mercati principali erano ubicati uno dentro e l'altro fuori le mura.

Il secondo luogo era denominato “Zongo”, che in lingua hausa significa “residenza”(in moltissimi centri abitati dell'Africa occidentale c'è un quartiere che porta questo nome) e diviene, per estensione, il quartiere nel quale risiedono gli stranieri. Come si diceva nel capitolo 2 della prima parte, per motivi

⁴³ Cit. in G.K. ABDELKADER, *L'esclavage au Niger*, Anti-Slavery International & Association Timidria, London – Niamey, 2004, p. 39.

“costitutivi” (e non per ironia della sorte), schiavi e stranieri, anche in diverse epoche storiche, restano associati.

Seguendo due itinerari verso nord (uno per il Cairo , l'altro con destinazione Tripoli) e uno verso le città nigeriane di Zaria e Ilorin, circa tremila schiavi l'anno lasciavano il Damagaram. Tra gli schiavi del sultano si distinguevano tre sottospecie. Anzitutto, quelli entrati in suo possesso da giovani, in seguito a una guerra durante la quale i genitori erano stati uccisi o venduti. Questi vivevano, come si suol dire, “integrati” nella famiglia.

Teniamo qui a ricordare che il mondo degli affetti è qualcosa d'altro da uno statuto personale giuridicamente valido: nel nostro caso, il secondo - che già è consuetudine - è assistito dalla percezione soggettiva. Quest'ultima non è isolata, non riguarda un solo individuo, ma è diffusa nella società all'interno di ogni campo semi-autonomo. Vale la pena qui ricordare il distinguo, meglio reso dal lessico francese, tra “socialité” e “sociabilité” riferendolo a un rapporto individuale. Il primo ha valore strutturale, mentre l'altro, che possiamo tradurre solo imperfettamente con “socievolezza”, ha più a che vedere con l'aspetto informale di una relazione, contingente e attinente all'intima sfera degli affetti.

Ad ogni modo, si davano casi in cui lo schiavo acquistava, se non una titolarità, una posizione vantaggiosa (“di garanzia”),

che lo toccavano indirettamente tramite l'agire altrui. Gli schiavi del sultano non potevano, nel caso di specie, essere venduti od offerti. Molti di loro prestavano servizio nell'apparato amministrativo del sultanato.

Fuori dalla cerchia reale, vi erano poi quelli di età avanzata, resi oggetto di donazioni distributive ai principi, ai marabutti o ai cortigiani.

Infine c'erano gli schiavi appartenenti a cittadini comuni liberi, comprati al mercato e impiegati per le *corvées* nei campi, la raccolta della legna e delle stoppie, la provvista d'acqua, il pascolo del bestiame e ogni altra occupazione che richiedesse manodopera continua (si sottolinea tale aggettivo, poiché nella schiavitù attiva è richiesto un impiego “totale”, di durata, del tempo che il padrone gestisce a suo unico arbitrio).

Circa i contenuti della consuetudine inerente allo statuto personale, lo schiavo era proprietà esclusiva del padrone come anche, da prima della nascita, i figli generati da un'unione tra due schiavi. Se una schiava andava in sposa a uno schiavo altrui, la prole sarebbe spettata in coproprietà a entrambi i padroni e – si noti - non avrebbe potuto essere alienata ad altri o emancipata. In caso di divorzio, i figli della coppia schiava “seguivano il latte”, diventando proprietà esclusiva e incondizionata del padrone della madre. In ogni caso per questo

tipo di unioni, non era versato alcun “prezzo della sposa”.

Qualunque uomo libero poteva prendere come concubina una sua schiava che , in seguito al primo parto, diventava libera e poteva sposare l'ex-padrone.

Ecco qui di seguito una regola coerente con quel principio di cesura indelebile (metagiuridica) che definisce la schiavitù: se lo schiavo acquistato (o in altro modo acquisito) poteva riscattare la propria libertà, il figlio di lui sarebbe rimasto schiavo per la vita. Da questa norma si evince che la cesura sociale, per perfezionarsi, ha bisogno di una generazione, del tempo inscritto nella discendenza (negata nel suo valore sociale e funzionale alla violenza generativa).

Una frazione degli schiavi del sultano era destinata alla guerra: quasi tutti i soldati avevano tale statuto.

Il prezzo di uno schiavo variava dai 10 000 ai 40 000 cauri , secondo il sesso, l'età e il gruppo di appartenenza (ad esempio i kanuri, più ambiti dei peul, costavano più cari). Gli schiavi dotati di forza fisica erano, contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, deprezzati in quanto capaci di darsi alla fuga con più facilità . I baratti erano usuali: uno schiavo valeva una quantità variabile di bovini o equini, come anche poteva essere scambiato con armi.

Come fa notare Salifou (*op. cit.*: 205-206), il paradosso maggiore risiedeva nel fatto che questi soggetti, venduti nei

mercati o scambiati con animali o cose, assicuravano al Damagaram niente meno che la sopravvivenza, fornendo forza-lavoro, difesa armata e operatività amministrativa.

Nella regione centrale di Maradi (dove si sono riscontrati, entro un ambito sociale piuttosto circoscritto, casi recenti di schiavitù), gli schiavi conobbero destino simile, anche se i gruppi hausa presenti sul territorio non adottarono strutture e gerarchie sociali rigide come a Zinder o presso i tuareg. Le tradizionali attività di quest'area, denominata Katsina-Maradi (Addo 1998), erano e seguono ad essere l'agricoltura e il commercio (oggi la caccia è molto limitata). Esse gravitavano attorno a diverse città sede di un piccolo regno precoloniale : il sovrano (o *Sarkin*) aveva una corte e un'amministrazione proprie e si distingueva, insieme ai principi e ai nobili, dai *talaka*, ossia i soggetti liberi che avevano l'obbligo di pagargli dei tributi. La divisione in classi si faceva in base al mestiere esercitato: si avevano così gruppi tendenzialmente endogamici e interi quartieri di fabbri e macellai. La produzione era organizzata nei campi coltivati dalla famiglia allargata (patrilignaggio), nella quale l'uomo generalmente più anziano stabiliva la divisione del lavoro, la ripartizione delle parcelle di terra e la distribuzione del raccolto.

Come riferisce Mahaman Addo, nell'ambito ristretto della

royauté Katsina, l'associazione tra schiavi e attività politica è evidente: “Di tutte le categorie associate al potere,” il ruolo dei dignitari di origine servile “consentiva, da un lato, di frenare le ambizioni incontrollate dei membri di una dinastia prolifica; dall'altro, dava agli schiavi la sensazione che il loro statuto potesse evolvere positivamente, al punto da decidere del destino di uomini comuni e di nobili” (Addo 1998: 372). In particolare, in merito ai rapporti sessuali del padrone con la sua schiava, emerge la figura della *wahaya*, una particolare condizione femminile che ritroveremo presto. Il sostantivo hausa si riferisce alla concubina non libera di un nobile che convive con lui nello stesso *foyer*, insieme alle altre mogli legittime, e i cui figli - come i loro - nascono liberi.

- La schiavitù nel *Mangari* (in *kanuri*: “paese dei *manga*”, regione di Diffa).

A est, tra Zinder e Diffa, in una piana con numerose depressioni, si estende il territorio dei *manga*, un sottogruppo *kanuri* (più a sud si trovava il Bornou, di cui già si è detto). L'eredità sociale di questa popolazione risulta dalla fusione di gruppi in continuo movimento, provenienti dalle regioni del Sahara a nord (sempre più arido), con gruppi autoctoni. Tutta questa zona ricadeva sotto l'influenza del *Mai* (o “Re”) del Bornou.

I *manga*, islamizzati, vivevano di agricoltura, allevamento, pesca e commercio. Vi era, anche qui, una formazione politica, il *Munyo*, fondata sul potere assoluto del suo re (il *Munyoma*). Secondo lo studio di Zakari Maikorema (1985), la società era divisa in due: gli uomini comuni e i “dirigenti”. Questi ultimi sono principi e notabili alla corte del sovrano. Le classi risultano quindi composte, in prima battuta, secondo nascita e censo, per poi essere suddivise in base all'attività svolta: ai braccianti o agli schiavi, ridotti a lavorare nei fondi altrui, si oppongono i “cittadini” esercenti vari mestieri (tessitori, calzolai, fabbri, musicisti) e i contadini che coltivano il proprio lotto di terra. La tassazione delle famiglie di rango ordinario prevede un pagamento equivalente al decimo del raccolto di

ogni uomo libero, oltre alle imposte sui beni posseduti (1000 cauri per ogni bovino e 2000 per ogni schiavo). Quando ciò sia materialmente possibile, si acquistano schiavi per far fronte all'ingente necessità di manodopera . Si tratta, a ben vedere, di una forma conglobante (“a scatola cinese”) di violenza ergonomica locale, che attraversa la società *manga* verticalmente.

Anche in tale contesto, si diviene schiavi in seguito alla cattura occorsa durante le spedizioni contro popolazioni confinanti. Un'altra modalità è il ratto, che colpisce individui isolati e privi di difesa (per lo più donne e bambini), sorpresi da uomini armati che agiscono in gruppo (la cosiddette “bande razziatrici”). Infine si ha l'acquisto, che avveniva nella città di Gouré (oggi capoluogo del dipartimento omonimo). Attraverso il sistema schiavista, l'immagine bicefala della società si rivela funzionale a una precisa strategia economica: erano infatti gli stessi dirigenti (*ibid*: 128), alcuni dei quali veri e propri *big men*, a consegnare gli schiavi ai mercanti nordafricani. A loro volta, costoro rifornivano della preziosa “merce” le stazioni commerciali situate sulle rotte desertiche per l'Arabia ed il Maghreb. Stoffe pregiate, bestiame, cereali e strumenti agricoli erano il corrispettivo della vendita. Gli schiavi erano quindi immessi nel sistema produttivo e alienati sul mercato, in cambio di ricchezza, dalla stessa *élite* che percepiva gli utili del loro

lavoro in modo diretto (sotto forma di beni alimentari) o indiretto (dietro pagamento di tributi da parte dei loro padroni).

All'interno dell'unità produttiva familiare, lo schiavo era destinato ai compiti più vari: quotidianamente lavorava i campi, pasceva gli animali e trasportava l'acqua dai pozzi, oltre a provvedere il combustibile e la paglia per i tetti delle case. Per condizione propria, non possedeva alcun bene e valeva quanto una bestia da soma. Inoltre, in quanto “cosa”, poteva comporre la dote che la sposa traeva alla famiglia del marito.

I nobili avevano i loro schiavi, trattenuti dalla provvista delle varie forniture. Questi erano impiegati nella gestione amministrativa del *Munyo* o diventavano combattenti di prima linea in battaglia o guardie del corpo. Alcuni di loro godevano di privilegi sconosciuti agli schiavi - dei cittadini - comuni e potevano arrivare a godere di beni quali capi di bestiame e... Schiavi! Pertanto, come classe separata dall'insieme dei liberi, quella degli schiavi ne riproduceva le gerarchie.

Analogamente ai contesti sopra esaminati, anche qui valeva il principio di reversibilità per i *captifs* di prima generazione, che potevano essere riscattati presso il padrone o direttamente sciolti dalla loro condizione per sua volontà. Diversa sarà, quindi, la sorte della genitura della donna schiava la quale, per la stessa ragione, aveva un maggior valore di scambio.

Secondo un sistema di rappresentazioni radicato, l'inferiorità

costituiva una tara congenita che, più di recente (*ibid.*: 133), ha assunto i connotati della maledizione o dell'impurità. Queste “tare” sono riferibili a chiunque conti uno schiavo tra i propri discendenti. Se infatti la proprietà, come si usa dire, “segue il latte”, la discendenza si comunica, ad eccezione dell'unione tra un principe e una schiava, per ambo le linee. Così può ben avvertirsi la discriminazione tra cittadini “nati bene” o “mal nati”, espressa - con implicita trasparenza – negli encomi che i *griots* rivolgono ai membri della prima categoria sociale.

Tale ideologia emerge tuttora, a tratti, sotto forma di “impedimenti” relativi a vari rapporti, sia giuridici che informali (come il matrimonio, l'associazione o il vicinato).

Se il contesto appare oggi mutato, si tratta di vedere come e perché, da un lato, esistano sopravvivenze concrete di questi sistemi e , dall'altro, l'ideologia possa riemergere dal silenzio in circostanze sociali precise.

Alla luce dei nostri riscontri, il legame tra pratiche e rappresentazioni è evidente, trattandosi di un *modus* che ancora opera, con infinite varianti, nella mentalità diffusa.

2. “Spettri” a Niamey... E informatori privilegiati:

incontro con Sani Yahaya Janjoua e Weïla Ilguilass.

L'ingresso in un percorso di ricerca è sempre, da un certo punto di vista, qualcosa di radicale.

Lo sforzo di obbiettività, da coniugare all'adozione di una prospettiva “ravvicinata”, provoca uno sdoppiamento nella individualità di chi scrive. Questo effetto pone, da un lato, la costante necessità di riferirsi all'ambito dell'analisi (con il suo strumentario di principi e logiche sussuntive), dall'altro il transito attraverso realtà empiriche e particolari modi di rapportarvisi, possibile nell'incontro diretto con altre soggettività.

In base a queste considerazioni, che non fanno che riproporsi di continuo (specie in occasione delle fasi di raccolta dei dati), risulterà forse più evidente l'inserimento dell'osservatore all'interno del suo oggetto di studio. Egli non può, proprio in

quanto soggetto, essere neutro e si troverà - suo malgrado - a “partecipare”, ossia a misurarsi con logiche in tutto o in parte distinte dal proprio universo personale. Quest'ultimo, a scapito della sua collocazione in un ambito relativo e opportunamente “distanziato”, torna a proporsi con forza in ogni ragionamento, ma anche nell'agire, come un composto di valori, pensieri, *clichés* e reazioni istintive adatto a nutrire resistenze e idiosincrasie.

L'oggettivazione cui si riporta il discorso consiste in un'ipostasi tanto imperfetta quanto necessaria alla sua esistenza. Diremo, anzi, che esso è costruibile proprio in forza dei suoi stessi limiti.

Questo capitolo si differenzia dai precedenti in quanto, con una certa fedeltà, riporta alcuni momenti significativi della ricerca, tentando di restituire più da vicino il tempo unitario (ossia non frazionato, indivisibile nella realtà) dell'esperienza sul campo. Le parti in corsivo sono tratte dai “quaderni di campo”⁴⁴, tre in tutto, numerati cronologicamente in base ai periodi di permanenza in Niger.

⁴⁴ Con questa denominazione, ci riferiamo a raccolte di materiale scritto contenenti (a differenza del diario personale o dello “zibaldone di pensieri”) riflessioni annotate secondo una progressione cronologica e un'indicizzazione topografica (e, eventualmente, tematica). In questo tipo di documento, che costituisce il “cuore” della ricerca, il suo nucleo fondante, l'impressionismo descrittivo è funzionale ai momenti di razionalizzazione concettuale. Da qui in poi, per brevità, citeremo le raccolte concernenti il Niger come “quaderno ...”, seguite da un numero romano (*cfr.* la Bibliografia).

Per i colloqui e le interviste abbiamo mantenuto il discorso diretto, secondo una forma espositiva e non dialogica. In tal modo si è scelto di “lasciar parlare” i personaggi secondo i modi propri del resoconto orale, capace di salti logici e temporali compensati dalla capacità di recupero e dall'elasticità proprie dell'oratore.

Niamey, lunedì 19 ottobre (dal Quaderno III).

Da metà ottobre, il calore si fa più sopportabile. E' mattina. Esco dalla Ecobank sulla Route de Tillabéri, nel quartiere del Plateau, con qualche franco CFA in tasca e mi trattengo a parlare con il guardiano.

“Sei anche tu di una ong?”, domanda lui alla fine.

“Non vedi che è senza 4x4 e va sempre a piedi?”, una voce interviene. “E' qui per fare ricerche sulla storia del Niger...”.

“Merci, Ancien”, dico al suo collega, che mi conosce da tempo e conviene sull'opportunità di non menzionare la schiavitù negli incontri occasionali, specie come oggetto di “studio”.

Eppure il discorso non è sempre così “tabù”, almeno qui a Niamey. Chi sceglie di tacere sulla questione (fino a negarne

l'esistenza) lo fa per opportunità politica, per esigenze di immagine relative al proprio paese o anche per interesse personale (essendo la sua famiglia in qualche modo collegata a esperienze di schiavitù). La sensibilità al tema dipende anche dal modo in cui è posta questione. La maggioranza delle persone ascoltate chiama "schiavitù" una forma di divisione classista della società: "Sfido chiunque ad ammettere che nel suo paese non ci siano classi sociali ritenute di livello inferiore... Questo è un modo tra tanti. La schiavitù che intendete voi occidentali è estinta da tempo!" (chef di Lamorde⁴⁵).

Con Idé⁴⁶, della cui sincerità non posso dubitare, se ne è discusso una sola volta e lui ha liquidato così la questione: "Una volta c'erano gli schiavi, ma oggi puoi stare tranquillo: se vuoi prender moglie, potrai sposarti con la ragazza che hai scelto e, da ambo le parti, non ci saranno complicazioni"⁴⁷. Vive tra Yantala e il suo maquis, su cui sta investendo tutto, e non è mai stato toccato direttamente dal problema: per lui è uno spettro del passato. Uno spettro... Sicuro! Se non si danno troppe opinioni in merito, risulta ancor meno possibile

⁴⁵ Intervista al capo di Lamorde, Niamey, novembre 2009, i cui contenuti sono riportati più avanti.

⁴⁶ Idé è un amico di vecchia data. Proprietario del *maquis* (ristorantino all'aperto in stile ivoriano) "Vision", 28 anni, di Yantala, serve colazione e pranzo a metà quartiere.

⁴⁷ Idé considera soltanto la cosiddetta "schiavitù passiva" o ideologica, negando che le famiglie opporranno la discendenza, viziata dall'origine servile, quale impedimento al matrimonio.

osservarlo dall'esterno. Per i media stranieri è un'ossessione, ma anche l'etnografo non è esente dal precipitare in uno stato simile .

Comunque, adottando di principio l'evitazione, mi sono trovato sotto gli occhi, per serendipica circostanza, allusioni esplicite senza che ponessi domande. Ad esempio, ancora ieri sera, Sani di Chateau ¹⁴⁸ , trentacinque anni, di padre hausa e madre peul, dedito al piccolo artigianato e ottima guida locale, tornava a parlarmi della sua famiglia. Nel suo caso, sono evidenti gli effetti di un divorzio progressivo tra unità di lignaggio e residenza : “Se penso a quando ero bambino, a Maradi stavamo tutti sotto lo stesso tetto (i miei fratelli, i cugini, i miei padri⁴⁹, le zie, il nonno, la nonna). Vedi questi alberi? [Sani indica alcune acacie imponenti - stiamo camminando nei pressi della riva nord del Niger] Sono vuoti! Più nessuno viene a sedersi qui la sera: ora c'è la tv! Una volta avevamo l' arbre à palabre ⁵⁰: sotto i suoi rami sedevano i vecchi a discutere gli affari importanti e, poco distante, le donne scherzavano mentre, sedute, ultimavano i lavori del giorno. Quello spazio ci apparteneva”. Oggi la madre gli fa

⁴⁸ Un altro quartiere centrale di Niamey, a sud del Plateau, affollato di venditori ambulanti, magazzini alimentari, bazar e *boutiques* di bigiotteria tuareg.

⁴⁹ Sia il padre che lo zio sono chiamati da Sani “padre”, in coerenza con il principio di filiazione.

⁵⁰ La *palabre* è una forma arbitraria consuetudinaria. L'albero sotto il quale si tiene è anche luogo di pubblico incontro e riunione per le famiglie e gli anziani di un villaggio o di un quartiere, divenendo così simbolo della voce stessa della comunità.

pressione perché è ancora celibe e Sani sorride: “So che è tardi e lei è anziana, ma non riesco a sposarmi. Gestisco meglio il tempo così, a modo mio... Sai, prima - e, in certe famiglie, ancora adesso - non potevi sposarti liberamente. Ti faccio un esempio: i peul, in quanto popolo di pastori, amano il bestiame sopra ogni altra cosa. L'animale è sacro per la famiglia perché, da generazioni, la mantiene in vita. Tra gli hausa, per tradizione, è pieno di macellai, che i peul disprezzano chiamandoli “schiavi” perché fanno un lavoro “sporco”⁵¹. Da giovane, mia madre ebbe i suoi problemi ad accasarsi con un hausa, anche se non era macellaio. Io non ho di questi grattacapi!”.

C'è anche chi, come Sani o Weïla⁵², mi ha suggerito di non andare lontano: al Petit Marché, di fronte alla Mairie (“Municipio”), o al cantone di Lamorde, al di là del fiume.

Mi incammino verso il mercato alimentare del centro (che di “piccolo” ha solo il nome). Niamey è una città del Sahel: meno estesa rispetto alle immense capitali costiere, ha una sua unità, specie se osservata dalla riva sud del Niger. Nei pressi della

⁵¹ E' evidente come qui l'attribuzione della schiavitù passi per una discriminazione fondata sull' “impurità” simbolica del mestiere esercitato (un mestiere collettivamente ritenuto “portatore di morte”), adatta a tradurre il disprezzo derivante da pratiche di esclusione (nel caso concreto, ci pare di capire, asimmetriche).

⁵² Si tratta, rispettivamente del giovane socio-antropologo Sani Yahaya e di Weïla Ilguilass, presidente dell'associazione

Mission Catholique, negli spazi sgombri tra qualche grosso palazzo isolato, sorgono baraccamenti e discariche a cielo aperto. C'è plastica dappertutto, che le pecore di qualche pastore urbano brucano in mancanza d'erba. In mezzo a taxi e carretti tirati a soma, al centro di un immenso cartellone pubblicitario, sopra il volto impenetrabile del candidato, campeggia la scritta: "Le Patriotisme... C'est un COMPORTEMENT!"

Tra il Pétit Marché e il Musée National, ci sono sempre dei talibé⁵³. Ne trovo tre addormentati contro la cancellata della Mairie. Nessuno ci fa caso: sono io, piuttosto, a destare curiosità nel guardarli. Il più grande non deve avere più di otto anni. Ne sfioro uno per offrire loro delle bibite e tutti e tre saltano in piedi di colpo, come chi sa di vivere braccato. Poco distante un uomo su una sedia pieghevole, nel mezzo del marciapiede tiene il masbah⁵⁴ tra le dita della destra e pare aspettare qualcosa. Ieri al Museo è apparso tra i tavoli della buvette un ragazzo di circa dodici anni scalzo e vestito di cenci, con i capelli tosati. Non ha aperto bocca: muovendosi

"Timidria", che "incontreremo" entrambi in questo capitolo.

⁵³ I "talibé" sono, alla base, discepoli coranici affidati, ancora bambini, dai parenti a un *marabout* (prete islamico) perché siano istruiti secondo i principi dell'islam. Come spesso avviene, gli "allievi" sono invece mandati in giro, vestiti con stracci o seminudi, a elemosinare per buona parte della giornata. La sera ritrovano il *marabout*, consegnandogli l'intero ricavato. Molto spesso, questi bambini (che non sono - si noti - senza casa o senza famiglia), non avendo raccolto abbastanza denaro, passano all'aperto la notte per evitare dure punizioni da parte del "maître" (il *gpadrone* o il *gmaestro*: in questo caso il francese si presta a designare, con un unico vocabolo, il ruolo di facciata e quello realmente assunto dal tutore).

⁵⁴ Rosario islamico.

lentamente e con lo sguardo sempre a terra, è venuto dritto da me, poi ha teso la mano e preso la moneta. Rompendo un istante l'assenza di espressione, ha fatto un cenno agli astanti perché mi ringraziassero per lui ed è ripartito.

Qualcuno mi ha suggerito “Va' al mercato e limitati a osservare: c'è chi fa e chi controlla”... Ma non è abbastanza per individuare un rapporto definito e fare domande è inutile, anzi controproducente: nel migliore dei casi, è la parentela o l'età a giustificare l'attribuzione dei compiti. A diversi banchi si trovano solo venditrici⁵⁵ abbigliate con stoffe sgargianti e veli chiari.

Arrivo al fiume al crepuscolo. Alle mie spalle si intensifica un viavai di motociclette, vecchi camion, asini vergati da giovanissimi trasportatori, taxi e dromedari sovraccarichi. Sotto, immenso nella sua calma, scorre il Niger facendo mulinare fasci di giunchi strappati alla sponda. Qua e là una leggera piroga⁵⁶ va in cerca di capitaines⁵⁷ o riporta a riva un turista di passaggio. Il buio scende di colpo. Sul Pont Kennedy si muovono ora soltanto ombre.

⁵⁵ Diversamente dal Petit Marché, i mercati alimentari sono talvolta gestiti da sole donne.

⁵⁶ Le imbarcazioni del fiume Niger sono generalmente denominate “pinasses”.

⁵⁷ Si tratta di una qualità di pesce persico.

Col tempo, la città si rivela attraverso una serie di “percorsi”, ossia combinazioni vissute di un paesaggio fisico e umano, che permettono una debole “appropriazione” dei luoghi, vale a dire degli spazi di vita in cui si è – anche temporaneamente - inseriti. Quello che, un istante prima, ci appariva come un insieme sintetico di realtà, prende adesso a dilatarsi, a “pesare” dei suoi elementi emergenti e insospettabili, ad esporre nuclei di senso strutturati e permeabili. Il paesaggio si eclissa allora dietro gli *habitata* (i molti volti del “paese”), e Niamey perde la sua unità, scomponendosi: le identità di quartiere, la convivenza tra le lingue (soprattutto lo hausa, il djerma e il peul), le attività e i luoghi di lavoro, la stratificazione che fonda una “diversità” sociale in divenire e le determinazioni individuali sono gli agenti interni a questo processo. Come scrive Leonardo Piasere, “ L'etnografia è una curvatura dell'esperienza (...), ma, per cogliere il significato altrui «si concentra nelle soste, negli angoli di mondo»” (Piasere 2002: 57). Da un lato, si “attraversa” il mondo “ «scorrazzando» fra altra gente; dal lato della «lentezza» vi sono le modalità dell'acquisizione inconscia, del perdurare attraverso imitazioni e ripetizioni, del lasciar

«macerare» acquisizioni che non avvengono tramite semplici concatenazioni lineari” (*ibid.*).

Con queste premesse, se accettiamo che la schiavitù sia un “fatto” attraverso cui guardare la società, il contrasto tra silenzio e strutture attualmente operanti per essa pone problema. Perciò, vista l'impossibilità di entrare “da esterni” nelle reti sociali coinvolte nel fenomeno, si è deciso di accettare la possibilità di un discorso verbale sul soggetto.

Diversamente dalle zone rurali e semi-desertiche visitate, Niamey si offre, al di là delle nostre aspettative, come una specie di “cantiere intellettuale” sulla schiavitù.

Qui di seguito, saranno esposte opinioni e percezioni di alcuni informatori privilegiati, alternando il discorso diretto a osservazioni e raccordi di sintesi.

– Sani Yahaya Janjouna

Per pura coincidenza, nel 2007 abbiamo conosciuto Sani Yahaya, giovane e acuto socio-antropologo, presso la sede del R.A.I.L. (“Rete di Appoggio alle Iniziative Locali”) di Niamey,

una ong dove attualmente lavora. Si è occupato, a più riprese, di schiavitù, viaggiando in diverse regioni del Paese (compresa quella intorno a Gobir, da cui proviene). La sua lettura di diversi aspetti della dipendenza, come fenomeno della contemporaneità, dimostra la chiarezza propria soltanto a un'analisi effettuata in profondità.

“ Oggi, presso gli hausa, non si fanno discriminazioni in merito alle parti di un matrimonio. Se una divisione in classi esiste, quella è legata al mestiere che si esercita.

Qualcuno di poco degno, senza rispetto, è detto “*rabanchi*”: il suffisso “*raba*” indica una devalorizzazione o perdita di dignità. In particolar modo nella società djerma, il *griot* è solitamente visto come un individuo che non prova vergogna, che sa osare, che fa il postulante di offerte, che spesso è volgare e ha l'insulto facile.

Un'attitudine dissoluta e tesa a violare i codici morali è tollerata, se si tratta di un *griot* che talvolta è anche incitato a portarsi malamente, così che risulti chiaro dove situare il confine dell'integrità.

I *griots* sono importanti nella nostra società [cioè presso gli hausa]. Nei battesimi, per esempio, il *marabout* demanda a loro la distribuzione dei datteri e delle noci di cola...

A ben vedere, il nocciolo duro della questione interessa le relazioni di sangue: qui entra in gioco una specie di impermeabilità totale.” (2007).

Yahaya ha ricordato un caso capitatogli anni fa: “All'università, durante una pausa, è venuta a chiedermi consiglio una ragazza peul di sedici anni. Pensavo si trattasse di affari di studio... Disperata per l'isolamento sociale di cui era vittima, ha raccontato la sua storia. In un contesto nel quale tutti - anche la sua famiglia - erano ambivalenti con lei, nascondendole lo stigma di una discendenza “imperfetta”, aveva preso a vedersi con un coetaneo. Le pressioni si sono fatte subito sentire: a lei è stata rivelata la propria “tara” sociale, mentre il ragazzo è stato dissuaso con pretestuosi argomenti di etichetta : “La ragazza non sa stare in pubblico, si comporta in modo non conforme”. La storia era infranta e io non potevo spingerla a insistere a suo danno: quando due persone si uniscono in matrimonio, sono in realtà le loro famiglie a sposarsi.

Tutto ciò ha portato la ragazza a una morte sociale progressiva (lavorava in un bar e iniziò a bere, poi a prostituirsi) e, poco dopo, a quella fisica (per AIDS)” (2009).

Yahaya è d'accordo in linea di principio, con l'impegno e la lotta combattuta da *Timidria*, l'ong antischiavista del Niger. Non

condivide, tuttavia, i criteri adottati (in linea con tendenze, per così dire, d'oltremarica⁵⁸) nel numerare gli schiavi. Nell'autunno del 2007, Yahaya fu chiamato insieme ad altri ricercatori ed esperti (tra i quali Weila Ilguilass) a svolgere un'inchiesta governativa tesa ad accertare l'effettiva presenza, sul territorio nazionale, di realtà di tipo schiavista. Le ricerche furono avviate nelle diverse regioni del Paese. L'iniziativa non era spontanea, ma nasceva (come Yahaya ammette senza remore) già “orientata”, per riabilitare cioè l'immagine del Niger dalle offese subite. Nel 2003, infatti, Timidria aveva lanciato un'inchiesta per recensire gli schiavi in sei delle otto regioni esistenti. La cifra finale corrispondeva a 870 364 persone. Come già altrove ci è stato riferito⁵⁹ (Botte 2009), Yahaya conviene con altri nel giudicare cifre simili un' esagerazione. In effetti, i criteri adottati per distinguere lo schiavo sono estremamente soggettivi (si basano cioè sull'affidabilità della parola del presunto schiavo) e rischiano di riunire realtà tra loro molto diverse e situazioni fittizie. Infatti vi è anche chi cerca di trarre vantaggio dalla posizione di soggetto passivo, pur non essendolo nei fatti.

Anche in questo caso, gli esiti dell'inchiesta mostravano una

⁵⁸ Si allude qui a “Antislavery International”, che ha sede a Londra ed è la più antica organizzazione di lotta per i diritti umani (fu fondata nel 1839 sulla scia di una prima “Società” del 1723; l'attuale denominazione risale al 1990).

⁵⁹ Analoghe considerazioni ha espresso Roger Botte in un'intervista del 28 marzo 2009.

sproporzione di dati a seconda del ricercatore. “ Nel rapporto finale, alcuni hanno apposto la cifre come 20 000 o simili per indicare il numero di schiavi. Il mio esito certo riguardava tre persone” (Yahaya 2009). Malgrado queste discrasie, difficilmente spiegabili senza addurre un'incompatibilità metodologica di fondo, si segnala tuttavia che l'estensione dell'ambito territoriale e il numero degli inquirenti variavano per ogni unità di ricerca.

E' significativo notare che “le conclusioni del Rapporto della Commissione Nazionale dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà Fondamentali (CNDH LF), sulla problematica del lavoro forzato, del lavoro minorile e di ogni altra forma di pratiche schiaviste nel Niger, rendono evidente che tali pratiche, in Niger, non esistono”⁶⁰.

“ Per molti è stata una sconfitta [commenta Yahaya] : il rapporto era partito viziato. Una cosa è certa: occorre una volontà politica per affermare che in Niger non c'è schiavitù! Durante l'inchiesta (nell'autunno del 2007), mi recai dalle mie parti, nella regione centrale - vedi? [indica le scarificazioni che

⁶⁰ Comunicazione dal sito della Presidenza della Repubblica del Niger, nel quale si può trovare il rapporto alla voce “Publications” (<http://www.presidence.ne/rapportdd.htm>). Cfr. in Bibliografia (CNDHLF 2008).

porta su ambo gli zigomi]⁶¹ - . In un villaggio⁶², dove conosco il dialetto e gli usi (sono praticamente “a casa mia”), domandai: “Dove si trovano gli schiavi?” Mi indicarono un gruppo di capanne di *banko*⁶³ distanziate rispetto alle altre abitazioni. Una volta raggiunto il quartiere isolato, domandai a quelle persone perché i vicini li considerassero schiavi. “Mentono!” mi disse un portavoce, “Vedi quel pezzetto di terra? Appartiene a me solo. Ognuno⁶⁴ qui ha un po' di terra che ha acquistato e coltiva per sé”

Pensai allora che la discriminazione, così evidente nella divisione degli spazi abitativi e produttivi, si limitasse a un fatto ideologico (la discendenza da schiavi), senonché... “I discendenti dei nostri padroni vivono a nord, dove il clima è più secco [una zona di coltura richiede almeno 300 mm di pioggia]. Quando arriva la stagione delle piogge⁶⁵, portiamo gli animali a nord”: ecco tradotta nel presente una vecchia eredità.” (Yahaya 2009).

Da questo frammento significativo, emerge che le modalità

⁶¹ Il significato del gesto sta a confermare la sua origine hausa, in relazione alla regione geografica citata.

⁶² L'informatore ha preferito non nominare il luogo. Si tratta comunque di una zona nei pressi della città di Maradi.

⁶³ Il *banko* è un fango argilloso di colore rosso-arancio impiegato da secoli in tutto il Sahel per edificare abitazioni e palazzi.

⁶⁴ Nel contesto, si allude a ogni famiglia nucleare e alla possibilità, prima negata agli schiavi, di possedere un poderetto.

⁶⁵ Questa stagione, chiamata anche “hivernage” corrisponde per noi ai mesi compresi tra giugno e ottobre. Si fa presente che una zona coltivata a miglio richiede un minimo annuo di 300 mm di pioggia.

contemporanee della dipendenza schiavista possono manifestarsi sotto vari aspetti: da quello tacito (ma inequivoco nella disposizione spaziale degli *habitata*) a quello ergonomico delle prestazioni stagionali dovute ai vecchi *maîtres*. Inoltre la schiavitù “ideologica” può avere effetti pratici anche in termini di obblighi periodici legati a una o più prestazioni.

In merito al passato delle popolazioni nigerine, Yahaya tiene a differenziare il carattere “aperto” della società hausa (di cui si sente un moderno rappresentante) dalle attitudini più marcatamente schiaviste proprie dei djerma:

“ “schiavitù” corrisponde a “mobilitazione” di individui e di moltitudini. Fin dal passato più remoto, tutti si sono battuti per il controllo dello spazio, il possesso delle donne e la conquista del potere. Su questi tre assi di interessi, si sono scatenate le guerre, che sono all'origine della schiavitù. E' chiaro, allora, che questa istituzione non potrà essere l'appannaggio di un solo popolo.

Nella storia degli hausa, la fondazione di un'unità socio-politica avveniva secondo la regola del primo occupante⁶⁶. Il *Sarkin*, o re, disponeva di uomini e terre, esercitando uno specifico controllo sullo spazio fisico e su quello sociale: come presso le

⁶⁶ Questo principio, con tutti i suoi “ribaltamenti” storici, è all'origine dei conflitti politici tra “autoctoni” e “conquistatori”, due categorie relative tristemente famose nella storia africana (si pensi alle strumentalizzazioni sfociate

aristocrazie europee e durante l'assolutismo, si trattava di forme tributarie. Il *Sarkin* governava un vero e proprio stato.

Diversamente, nelle società djerma-songhay, la terra apparteneva alle famiglie, ognuna delle quali disponeva dei propri *captifs* (gli schiavi catturati o negoziati o i loro discendenti) concepiti come beni.

Oggi, con lo stato moderno, le famiglie hanno trasmesso le terre senza far valere il vincolo tra padrone e schiavo. Su quest'ultimo non ci sono prove, ma lo si sa in segreto.” (Yahaya 2008).

La “segretezza”, che per Yahaya consiste in una sorta di misticismo, è un altro tratto – assecondando la nostra percezione - “spettrale” di questo tipo di legami: su di essi non vi sono prove fattuali eppure, di riflesso, arrivano a manifestarsi con forza, come naturali fenditure interne al tessuto sociale (ad esempio al momento del matrimonio o dell'elezione a una carica politica o della nomina amministrativa). La schiavitù non necessita, così, per esistere di marchi fisici certi e irreversibili: piuttosto, è un “comportamento”:

“ Pensiamo alle buone maniere, a un comportamento come se fosse qualcosa di biologico.

Nei casi da noi rinvenuti di schiavitù effettiva, le più coinvolte

erano donne. La schiava deve essere isolata spazialmente, non istruita, tagliata fuori da ogni possibilità di dialogo (potenzialmente pericoloso per il mantenimento della sua condizione). Il luogo ideale è la *brousse*⁶⁷ o, nei centri abitati, una casa isolata.

Una donna, che chiameremo Fatou, viveva segregata nella casa della “padrona” che, anziana e malata, riceveva la sua assistenza. Giovinetta, era stata consegnata dal padre della donna anziana (ora vedova) alla famiglia dello sposo di quest'ultima, come “dono” in aggiunta al corredo di beni portati in dote dalla sposa. A più riprese, l'ex-padrone inviò un “genitore” (o “fecondatore”) perché trascorresse con Fatou un certo numero di mesi. Nel tempo, Fatou diede alla luce tre figli, due femmine e un maschio. Il bambino, che era il minore dei tre, ancora molto piccolo fu “dato in compenso” all'ex-padrone di Fatou, padre della donna che ha assistito fino alla morte.

Bisogna prestare attenzione agli usi e ai codici di buone maniere, comprese le cose minime!” (*ibid.*).

Così esistono atteggiamenti o indicatori somatici e gestuali operanti come “rivelatori” della relazione: ad esempio, presso i nomadi, il modo di avvolgere il turbante (o anche la tonalità

⁶⁷ Termine francese in uso in tutta l'Africa francofona, indica la “sterpaglia”, le lande della savana come spazio solo parzialmente vivibile e domesticabile. Perché la schiavitù possa mantenersi come forma di divisione sociale e negazione di ogni libertà personale, necessita anche della categoria di “selvaggio”, ossia – in concreto - di spazi “carenti” di informazione, dove le resistenze al cambiamento si dimostrino più forti.

chiara della sua stoffa), di prendere il thé, di parlare senza alzare lo sguardo al volto del padrone e di sedere a terra sempre più in basso rispetto a lui. Si tratta di processi di incorporazione degli atti e delle pratiche che regolano la quotidianità di tali soggetti.

“ In genere si produce un indebolimento improvviso nella voce e nello sguardo della persona sottomessa, perfino un tremore che percorre il corpo. Il potere del padrone, percepito nel corpo stesso dello schiavo, non somiglia a nessun'altra forma di autorità e la questione se disobbedirgli o meno non si pone neppure. E' bene perciò tener conto dell'eventualità di una variabile “mistica”, che corrisponde alla sacralizzazione del rapporto⁶⁸. Allo schiavo si addice uno stato di “incompletezza”o mancanza permanente, simbolizzata dal numero “9” in contrasto con il “10”. Infatti, nel gioco del calcio, il difensore – detto, per ironia della metafora riferita allo schiavo, “libero”⁶⁹ - porta il 9 sulla maglia: egli interviene sempre in seconda battuta, sta in posizione arretrata e non può

⁶⁸ Aggiungiamo, in base a tale constatazione, che

attaccare. Egli è , per così dire, “inferiore” mentre il numero 10 è, per eccellenza, “completo”. ” (*ibid.*).

Nel suo ricco contributo, Moustapha Kadi Oumani, un nobile tuareg di Illéla (Tahoua) votato da anni alla mobilitazione sociale contro la schiavitù⁷⁰, cita il *yagga* (il “nove” in lingua djerma). In base a una classificazione in numeri pari e dispari, “quando si dice di un individuo che è un *yagga*, che è “un nove” o che fa parte della cifra nove, significa che si trova in fondo alla scala sociale. Il codice è così forte che l'interessato adotta un'attitudine dimessa non appena è trattato da inferiore”; il dieci, per contro, “rinvia alla nobiltà, agli onori, alla grandezza d'animo e di cuore. Sono i *burcin* [“nobili”] ” (Kadi 2005: 143). La metafora calcistica risulta essere quindi una sovrapposizione *a posteriori*. In passato, il numero indicava un gruppo di sottocategorie ricomprese nello statuto di schiavo. Ciò non stupisce nella misura in cui tale condizione era separata dalle altre classi sociali: al suo interno, i soggetti “diminuiti” che essa rappresentava erano giunti a creare gerarchie parallele al mondo degli uomini liberi.

⁶⁹ Nel gioco, l'espressione è da intendersi come “battitore libero da marcature fisse”.

⁷⁰ Nel 2003, Kadi ha organizzato a Tahoua una liberazione collettiva di schiavi “appartenenti” alla propria famiglia, suscitando indignazione (anche tra la sua gente) alternata a reazioni positive. Sindacalista impegnato nella lotta alle pari

Per Yahaya, le pratiche costrittive e la violenza possono ancora sussistere presso i tuareg e le minoranze di lingua araba. Inoltre, l'attribuzione originaria del fenomeno all'universo nomade si spiega in parte per lui con il fatto che, in quelle società, il modo di vita (in particolare, la mobilità spaziale e i rapporti di produzione) impone di mantenere basso l'indice di natalità, da cui l'esigenza di ricorrere a forza-lavoro esterna.

Anche se parziale, questo è un tentativo di rintracciare una causalità che non si fonda sulla sola origine “nordica” di pratiche culturalmente definite.

Se non si vuole cadere in un razzismo sociale piuttosto diffuso, è necessario connettersi, in un tempo determinato, con logiche locali. Ad esempio, mentre va di moda etichettare i tuareg come “schiavisti” per antonomasia, si assiste oggi a uno spopolamento delle regioni semi-desertiche in direzione nord > sud-ovest, dove il flusso migratorio si muove occupando le aree agro-pastorali e aggiungendo, a quelle ambientali, sfide di altro ordine. Ora, lo schiavo - come il dipendente - ha un costo difficilmente sostenibile in condizioni precarie quali quelle in cui versa la maggioranza delle famiglie nigerine. Lontano da accuse di ordine politico, la schiavitù fisica sopravviverà là dove il livello economico dei soggetti attivi lo permetta e la

privatizzazione del rapporto goda di sufficienti garanzie. Infatti, il “retaggio culturale” non solo è di per sé soggetto a variazioni generazionali, ma, preso isolatamente, non ha alcun valore euristico.

In rapporto alla condizione materiale del padrone come presupposto “ontologico” dello schiavo, Yahaya suggerisce l'idea di un legame consustanziale:

“In città (a Niamey, Maradi, Agadez...) può capitare di veder passare uomini abbienti con personale al seguito: una vera ostentazione di ricchezza (con vestiti, *gadgets* e automobili di lusso). Gli schiavi non solo vivono nella ricchezza del padrone, ma anche – e significativamente – *sono* quella ricchezza. In sede processuale, che cosa tra tutto questo fornirebbe la prova che il personale è, almeno in parte composto di schiavi? Si avrebbero negazioni anche da parte dello schiavo e il generale rifiuto di testimoniare sulla natura di quei rapporti.”.

Si tratta di qualcosa che rimane circoscritto a una bilateralità occultata, che attiene alla “natura” della persona:

“Se sei il proprietario della pecora che viene a pascersi nel tuo campo, il problema non esiste. La sfera della schiavitù è assoluta, impermeabile.” (Yahaya 2008).

Bisogna, tuttavia, non solo saper distinguere aspetti come i conflitti politici o, nella sfera privata, le restrizioni matrimoniali dalle esperienze – più dure - del passato, ma anche reperire in esso elementi di “modernità” (intesa qui come rispondenza ai valori vicini al nostro tempo):

“La storia si perde in fretta. Nel mondo hausa, la trasformazione è avvenuta e la schiavitù non è più un'ideologia. La divisione del lavoro è essenzialmente economica e solo la ricchezza è determinante. Se per un djerma pesa ancor oggi essere vasaio, tessitore, fabbro, macellaio o *griot*, già in passato il *Sarkin* nominava il capo dei fabbri, dei *griots*, dei macellai con le stesse modalità richieste per quello dei *marabouts* o dei guerrieri.

E' difficile trovare un corrispondente nelle società occidentali che integri questo insieme di situazioni, peraltro mancante - anche in Africa - di unità.” (Yahaya 2009).

Si tratterebbe allora, più verosimilmente, di iniziare a vedere nella schiavitù, senza astrarsi dai contesti locali, una patologia sociale , nella quale il concetto di proprietà (lo schiavo come *res*) da cui eravamo partiti⁷¹ si fa sempre più opaco, mostrando tutte le sue lacune di senso.

–Incontro con Weila Ilguilass

Niamey, 10 marzo 2009 (dal Quaderno II).

Questa sera Weila parte per l'Europa. Quando gli ho chiesto un incontro, ha accettato senza scuse. Al Plateau mi aspetta fuori dall'auto. A qualche metro un gruppo di bambini elemosina sul

⁷¹ Si veda in particolare il capitolo 2 della prima parte.

*goudron*⁷². Il suo stile è semplice e diretto. Parla con voce calma, abbassando il mento e mai lo sguardo. Superata *Yantala*⁷³, entriamo nell'area delle ambasciate (Francia, Stati Uniti...). Sotto le acacie, il cancello piccolo quasi come l'insegna, smaltata di rosso e blu: “Timidria – Fraternité - Egalité - Travail”. In *tamasheq*, timidria significa : “solidarietà fraterna”.

Nella penombra dell'ufficio, tra pile di fascicoli, c'è una cartina del Niger appuntata di pins rosse e nere. Ce n'è una concentrazione intorno a Tchintabaraden e a sud di Niamey, ma ne vedo qualcuna anche a sud-est, verso il Ciad.

*Appeso in alto, alla parete opposta alla finestra, c'è un poster fotografico di Kaosèn*⁷⁴. Sotto, diversi ritagli di giornale sull'attività dell'associazione... Poi riconosco il volto di *Hadijatou*⁷⁵.

Insignito del “Premio alla lotta contro la schiavitù” da parte dell'organizzazione *Anti-slavery International* (ASI) nel 2004,

⁷² In francese: “asfalto”. A Niamey le strade di quartiere sono di sabbia rossa e solo le direttrici sono asfaltate. “*Goudron*” in Niger prende il significato di “strada principale asfaltata”.

⁷³ Grosso suburbio di Niamey, sede di officine, botteghe, mercatini e fatiscenti abitati di *banko*. Densamente popolato, il quartiere vive di economia informale.

⁷⁴ Eroe della resistenza tuareg contro la colonizzazione. Il 1917 è ricordato come “*Awétay wa n Kawsen*”, l’Anno della rivolta di Kaosèn.

⁷⁵ Hadijatou Mani Koraou è la ex- schiava *wahaya* (“concubina” - *cfr.* i due capitoli successivi) diventata famosa in seguito alla sentenza internazionale emessa il 27 ottobre 2008 ad Abuja (Nigeria) dalla Corte di Giustizia della CEDEAO (Comunità Economica degli Stati dell’Africa Occidentale), che le ha riconosciuto un risarcimento di 15 000 euro da parte del governo del Niger per aver mancato di tutelare un proprio cittadino nei suoi diritti fondamentali.

Weïla Ilguilass, giornalista e attivista per i diritti umani, è presidente di *Timidria*, l'unica ong nigerina impegnata a combattere le pratiche schiaviste su tutto il territorio nazionale. Il 5 maggio del 2005 è stato arrestato a Niamey insieme ad altri cinque colleghi, con l'accusa di diffusione di notizie false sulla schiavitù e sottrazione di fondi per una somma di tre milioni e mezzo di euro, versati da ASI, per riabilitare degli schiavi emancipati. Nel marzo dello stesso anno, settemila schiavi erano stati liberati con una cerimonia tenutasi ad Inatès (circa 300 km a nord-ovest di Niamey), che però era stata annullata in seguito alle pressioni del governo sulla *chefferie* locale. Mary Cunneen, allora presidente di ASI, con un comunicato pubblico ha espresso riprovazione nei confronti del governo del Niger e chiesto l'immediata e incondizionata scarcerazione di Ilguilass.

“Conosci Assuan in Egitto? Vedi, io sono *kel tamasheq* o, come si dice, “tuareg”⁷⁶ della tribù Igoran, che vive nell'Azawagh⁷⁷. L'origine di questo popolo risale, per alcuni tra noi, all'Egitto dei faraoni neri: la regina Nefertiti, dall'occhio

⁷⁶ □ **gTuareg**”è un nome in origine attribuito da altri ai “*kel tamasheq*”, ossia “coloro che parlano il *tamasheq*”, e significa “abitante della *targa* (= canale)”, con riferimento al Fezzan.

⁷⁷ Il termine indica in principio il nome di un affluente fossile del fiume Niger, il cui bacino si estende lungo una superficie di 420 000 kmq, toccando l'Hoggar (Algeria), l'Air (Niger) e l'Adrar des Ifoghas (Mali). Per estensione, esso

bianco, aveva pelle scura, in quanto di discendenza nubiana. Come i faraoni, i tuareg erano “neri” (i primi meticciati vi furono secoli dopo, con l'arrivo dei turchi fuoriusciti dall'Impero ottomano). Assuan si trovava alle porte della Nubia. Da laggiù parte la nostra diaspora.

Noi traduciamo “assuan” con “corda”: è con essa che attacchiamo il capretto perché non succhi il latte mentre si munge la madre: siamo un popolo di pastori.

“Assuan” è, allora, la “fonte”, è il “dove” a cui siamo legati.

La nostra scrittura, il *tifinagh* ⁷⁸, somiglia per certi versi ai geroglifici egiziani.

I tuareg, partiti da est, sono arrivati fino alla costa atlantica occidentale (fino al Fronte Polisario) e popolano oggi tutto il Sahel⁷⁹.

Io sono nato nel 1957 nel villaggio di Wirihamiza, nell'*arrondissement*⁸⁰ di Tchintabaraden, non lontano da Tahoua, dove ho frequentato le scuole prima di iscrivermi alla “Scuola di formazione in telecomunicazione” di Niamey. Nel

designa abitualmente la macro-area comprendente tutte queste regioni.

⁷⁸ Essa si basa su un sistema grafico discendente dall'antico libico sahariano. Il termine corrisponde al plurale di “tafineq”, dove “ta-” è il segno del “femminile”. Il senso di lettura segue l'orientamento di alcune lettere.

⁷⁹ Più che l'inconfutabilità storica dei collegamenti culturali tracciati (non sempre agevoli da provare, in mancanza di periodizzazioni e dati certi), conta qui l'efficacia simbolica del discorso di Weila, animato da una volontà poetica di recuperare il tempo della storia, con i suoi smembramenti e i suoi torti, al desiderio di un riscatto e, prima ancora, di un destino collettivo del quale si sente un portavoce.

⁸⁰ Nell'ordinamento amministrativo francese, trasmesso al Niger, si tratta di una suddivisione del dipartimento (come qui)

1981 ero a Parigi per un anno di specializzazione all' *Agence France Presse*. Oggi, tra le altre cose, lavoro per l' *Agence de Presse Nigérienne*.

La schiavitù non mi ha mai riguardato direttamente: come *Igoran*, sono tuareg *de teint noir*⁸¹ di famiglia nobile. Il mio interesse per la questione nasce, da un lato, perché, nei luoghi da cui provengo, vi sono tuareg di pelle chiara che ci disprezzano; dall'altro poiché, dalla colonizzazione francese, è nata l'idea secondo la quale un “vero” tuareg non può che essere un guerriero, un “signore del deserto” (tutti conoscono gli “uomini blu”, divenuti attrattiva turistica), superiore ai “neri sudanesi”, tanto tuareg che appartenenti ad altri gruppi subsahariani. Tale *cliché* accomuna tutti i tuareg di pelle scura sotto il dispregiativo “*Bella*”, che prende ad indicare anche lo schiavo. Le implicazioni di questo concetto si misurano direttamente negli sguardi e nelle ferite psicologiche e morali delle vittime alle quali è indirizzato.

Il 15 maggio del 1991 eravamo in dodici a fondare *Timidria*. Volevamo rompere il silenzio, denunciare ogni discriminazione e implicazione dei poteri con questo fenomeno . Dopo Agga

o della grande città.

⁸¹ Conserviamo questa dicitura in lingua in quanto il riferimento cromatico ha qui (come vedremo meglio) valenza squisitamente politica ed è stato adottato dal gruppo fondatore di *Timidria* in base a una strategia “polare” dalla quale emergesse una volontà di resistenza attiva: i tuareg “di colore scuro” sono *tutti* quelli oppressi dallo stigma di inferiorità attribuito alle classi subordinate, in particolare agli schiavi.

Alhatt⁸², sono il secondo a presiedere l'associazione.

La condizione cui si riferisce il nuovo articolo 270 del codice penale nigerino (in base alla legge del 2003) coinvolge tre sfere della persona: il corpo, lo spirito e il tempo. La definizione di apertura è calcata su quella della Convenzione di Ginevra del 1926. Abbiamo redatto noi il testo, dopo tre anni di lotta.

Tra europei e africani, la percezione della schiavitù cambia. Per i primi, una volta che un individuo è stato affrancato, la sua libertà è sancita e il problema cessa di esistere (così, si è pensato che l'abolizione fosse sufficiente a garantirne la scomparsa). In Africa si è schiavi per ascendenza, il che significa che lo *status* acquisito è irreversibile.

Nel 2005 l'ONU, riunitasi in un convegno a Ginevra, ha ribadito la coincidenza tra la fine della tratta atlantica e la scomparsa della schiavitù, mentre questa segue ad esistere all'interno del Continente, in forza della continuità storica di certe situazioni.

Esistono almeno tre tipi di schiavitù.

1. Attiva. Essa somiglia, per taluni aspetti, quella dei secoli XVIII

⁸² Storico e ricercatore, studioso di alcuni gruppi di schiavi emancipati dell'Ader (*Siksaw* e *Kelmakat*).

e XIX:

la persona è un oggetto di proprietà del *maître*: vive con lui, a sua perenne disposizione. Una donna schiava, quale genitrice, può dare a me, uomo libero, un figlio che – secondo una regola non scritta, ma ben nota - mi appartiene: la prolificità è ben vista poiché assicura una continuità [*id est*: della dipendenza, non della parentela]. I beni dati in uso allo schiavo non gli appartengono.

Il Niger è uno stato laico. Il regime del matrimonio è disciplinato da suo ordinamento in senso pluralista: ci si può sposare con rito civile o secondo la *sharia*. In questo secondo caso, sono necessari: il consenso dei futuri sposi; quello dei parenti (la famiglia della sposa rende visita a quella dello sposo); il “prezzo della sposa”, versato ai genitori di lei dopo essere “presentato” di fronte ai due testimoni; la *rejouissance*, danza di giubilo delle sorelle della sposa. Ora, per una *wahaya*⁸³, non esiste nulla di tutto ciò. Per quanto tollerata dai musulmani, questa consuetudine non è in realtà prevista dal diritto islamico.

2.Passiva. Legata alla trasmissibilità propria della discendenza, è la schiavitù dei “figli dei figli”. Si trova non solo, come è noto,

⁸³ Si veda in merito il capitolo 4.

tra i djerma-songhay, ma anche presso i popoli di pastori (tuareg, toubou, peul, minoranze di lingua araba). Dal principio di trasmissione della dipendenza schiavista, derivano vari obblighi o obbligazioni pratiche in capo ai discendenti di schiavi a vantaggio dei (discendenti dei) loro padroni: dal necessario consenso del “padrone” per il matrimonio al conferimento di quote di profitto da lavoro (come una parte di raccolto o una percentuale del guadagno realizzato).

In sostanza, il rapporto storico non si cancella, essendosi “naturalizzato” già in quel passato che lo ha visto sorgere. [E' un'ideologia del tempo immobile, il cui *incipit* consiste in una caduta originaria e assoluta].

Oggi un uomo libero non può diventare schiavo (salvi particolari contesti di rappresaglie, come avviene nella guerra civile combattuta in Sudan). Solo se sposerà una donna schiava, i suoi figli saranno tali. Se invece è una donna libera a sposare uno schiavo, i figli saranno liberi. Perciò è' la donna a trasmettere lo *status*: come si dice, il legame “segue il latte”.

Sia a Tillabéri che a Dosso abbiamo rilevato casi di discendenti di schiavi privati del diritto a possedere la terra. Nel sud del Paese, sono state registrate circa 600 000 individui toccati dal fenomeno.

Stiamo cercando di provocare una rivoluzione agraria, che

metta fine allo sfruttamento delle terre da parte delle varie *chefferies*⁸⁴.

–“Moderna”. Comprende condizioni analoghe alla schiavitù, pratiche assimilabili ad essa sorte come effetto di nuovi disequilibri sociali. Queste forme si trovano sparse in tutto il mondo, assumendo localmente aspetti peculiari: è il caso dei *talibé* [cfr. *supra*, in questo capitolo], delle *bonnes*⁸⁵ di origine togolese (kotokoli), beninese o ghanese sfruttate come lavapiatti o babysitter senza essere pagate o sessualmente. Sono, ancora, tutti i casi di sfruttamento della prostituzione, traffico di minori o di impiego coattivo del loro lavoro nelle miniere del sud-ovest, nei raccolti o nel pascolo di bestiame.

La sera, Niamey si fa buia: come spiritelli nei loro stracci, i *talibés*, discepoli dimenticati del Profeta, mi sono spesso venuti incontro in lacrime perché gli dessi qualche franco da presentare come guadagno della giornata al *marabout* : "L'uomo verrà!

⁸⁴ Weïla si riferisce a veri e propri casi di servitù legata al possesso della terra: i capi sono, tradizionalmente, i “custodi” della terra. Sono loro a decidere se concederne l'usufrutto.

Oggi, con la proprietà privata individuale, che stride con la vecchia concezione fondiaria, la discriminazione può attuarsi, alla base, in due modi : limitando il consenso nelle compravendite o obbligando gli usufruttuari a versare loro una parte del raccolto come tributo “speciale” a titolo non meglio specificato (e generalmente noto).

⁸⁵ In francese significa “domestica”, ragazza tuttofare.

Sarà qui tra poco o forse ci sta spiando... Aiutaci!!".

Se nel nord del Niger è più frequente un'affiliazione verbale (dello schiavo al *maître*) del tipo: “io appartengo al padrone X”, nelle regioni meridionali prevale la logica “passiva” della discendenza. Nel secondo caso, il rapporto è latente e, per ciò stesso, può giovare a diversi esponenti del potere. Il problema non concerne soltanto i capi tradizionali. Conosco diversi magistrati reticenti a pubblicare le sentenze per queste ragioni. La legge del 2003 è fondamentale, ma costituisce solo un primo passo per il cambiamento.

Se ti capita, visita i quartieri di Lamorde e Nogari qui a Niamey: storicamente, nel primo vivevano i *maîtres* , nel secondo gli schiavi. Chiedi di parlare con il *chef de canton* di Lamorde. Sorgono sulle due sponde opposte del fiume: questa volta è il Niger a fare da spartiacque dell'uguaglianza ” (Ilguilass 2009).

(segue, Quaderno II)

Fuori il sole è appena calato. In quel corridoio di sabbia che è Rue Koirakano, il silenzio è interrotto solo dalla corsa di un

cavallo maculato e senza ferri. Lo monta Sidi, un giovane kel tamacheq che rifonde resti di argento per fabbricare croci di Agadez.

Salutandomi, Weila aggiunge “Sto cercando di formare un' équipe di ricerca (ma servono anche materiale e mezzi da deserto) per un viaggio à rebours fino ad Assuan... Insh'Allah - Ahar-sahaad! (Lo voglia Dio, arrivederci!)”.

3. Fratture composte.

3.1 Brevi considerazioni sulla variabile “cromatica”.

Nel suo importante contributo, Moustapha Kadi Oumani, parlando delle limitazioni alla libertà di movimento e all'autodeterminazione dello schiavo, afferma: “La loro [degli schiavi] sicurezza e quella della loro famiglia riposano, di norma, sui loro padroni, tanto più che non sono degni di alcuna considerazione (...) A colpire l'osservatore è il disprezzo, esteso ai discendenti e agli emancipati (...) Questa violenza verbale si spinge fino al colore della pelle, perché i coloni (...) ne hanno fatto un criterio. Di sicuro, coloro che hanno creduto a questa mentalità ne traggono vantaggio” (Kadi 2005: 160).

Nell'incontro con W. Ilguilass che si è scelto di riportare per intero nel precedente capitolo, la variabile “cromatica” dell'oppressione sociale (ossia il disprezzo per un colore più scuro della pelle) si è dimostrata particolarmente “forte” tra gli elementi che assistono la rappresentazione dello schiavo. Questo non vale solo per il Niger, ma, con le differenze

del caso, per tutto il Sahel (assumendo talvolta forme estreme, come in Mauritania).

Un altro aspetto che colpisce è l'impiego dello stesso indicatore per opporre una resistenza ad attitudini e pratiche schiaviste diffuse a vari livelli di pensiero e di esperienza.

Gli stessi membri di *Timidria*, che proprio quelle attitudini combattono, non hanno esitato a far uso nel loro discorso di una categoria, a ben vedere, connotata razzialmente: *touareg de teint noir* (o *de souche*⁸⁶ *noire*). Tuttavia, per evitare la stagnazione dell'analisi delle lotte sociali a un livello schematico, che poco o nulla muove all'interno dei fatti empirici, bisogna forse guardare alle motivazioni che sorreggono quella scelta.

Timidria è nata in un momento preciso e particolarmente drammatico: l'inizio degli anni '90, a un anno di distanza dai fatti di Tchintabaraden, portò lotte civili e resistenze da parte dei gruppi che si sentivano più diseredati.

Oggi le componenti attive del movimento tuareg rivendicano una dignità e una tutela giuridica a respiro più nazionale e meno particolaristico o "etnico" (come fu nel 1990). Le categorie di

⁸⁶ La "souche" è, in francese, il "ceppo": una metafora botanica che deve la sua efficacia all'immagine correlata del fittone, della radice profonda e originaria che non si può estirpare. Come la storia delle "razze" ha ampiamente dimostrato e alla luce dei suoi nuovi sviluppi (pensiamo alla retorica dell' "autoctonia" delle nuove destre europee), la figura retorica continua ad essere impiegata con successo.

valore si trasformano, secondo il mutare dei confini politici e delle rappresentazioni in capo ai soggetti. La variabile cromatica nasce da esigenze di riscatto che, per “dirompere” contro il pregiudizio razziale, lo riflettono specularmente generando la “sovversione” dei valori.

“ Il nostro messaggio non consiste certo nel voler ridurre i tuareg “bianchi” alla stessa degradazione in cui loro ci hanno posti, ma nel restituire, con un discorso collettivo ed unitario, tutto il peso di quell'esperienza, come a dire: *Provate a sentire la forza generata dall'eventualità che, un giorno, la situazione si rovesci e il peso della discriminazioni che ci avete rivolto si scarichi sulle vostre coscienze!* E' vero, nel rivendicare quella variabile, rimane uno “sbilanciamento”... Ma questa discriminante esiste proprio perché ci siamo uniti in reazione a un contesto sbilanciato. L'accezione è adottata, almeno da parte mia, con una certa ironia (l'ironia della storia) e , se in futuro cambia il corso delle cose, cambierà anche l'espressione della differenza.” (Ilguilass 2008).

Parlando con Weila, emerge inoltre una volontà di combattere il razzismo, radicatosi attraverso il prisma della schiavitù (come fatto-sociale-totale), partendo dalla propria situazione personale “anomala”: “Sono nato con questa tinta di pelle e non faccio niente per nascondere che sono di famiglia nobile. Non ero votato a nessuna causa: ci sono arrivato seguendo un percorso

libero da schemi e forzature. ” (*ibid.*).

Anche l'attenzione al mito dei tuareg neri è un'esigenza - più che effettivamente “storica” - di soggettivazione politica. La costruzione del “sé” è dettata qui da una volontà di riscatto e reazione: è necessario opporlo al mito maggioritario delle genti nobili di pelle chiara scese dal nord per conquistare e soggiogare i popoli “neri” privi di storia, quindi di dignità. Se il missionario voleva convertire il “nero” temperandone l'animalità e salvando la sua anima, il conquistatore lo avrebbe sottomesso in coerenza con i suoi attributi e facoltà bestiali. Il discrimine è secolare poiché contenuto nelle interpretazioni dei testi sacri⁸⁷ e riproposto dalla storia antica, dalla filosofia occidentale (particolarmente da Hegel), dalla tratta e dalle ragioni scientifica (la raziologia) e coloniale, nonostante tutte le dichiarazioni di abolizione.

Per Timidria, Kaosèn, il guerriero tuareg che ha guidato la resistenza coloniale, è un eroe: come Weïla era, anche lui, *de teint noir* e non apparteneva a una famiglia ridotta in schiavitù, bensì di ceto nobile. In effetti, come si è potuto riscontrare

⁸⁷ Da simili interpretazioni sono discesi, nei secoli XVIII e XIX, gli etnonimi (o nomi di popolazione) destinati ad avere successo nell'amministrazione dei territori, e nello scontro identitario: ad esempio la costruzione, per contrasto, delle categorie hutu/tutsi è opera coloniale e missionaria: i camiti, di ceppo nilotico venuti da nord, dai tratti fini, dalla pelle più chiara, dotati di intelletto, furono plasmati su queste idee e, una volta schedati per essere *altri* dagli hutu, impiegati come quadri dall'amministrazione coloniale belga. Gli hutu sarebbero rimasti il “popolo della terra” ovvero dei bifolchi.

direttamente, è normale che nel Sahel le persone di origine araba o berbera (e, quindi, di pelle chiara) siano una minoranza... E non è un caso che i privilegi accordati dal potere coloniale ai tuareg bianchi siano stati concessi non solo sulla scorta dei rapporti storici tra le popolazioni e della configurazione delle *élites* locali **88**, ma anche e soprattutto in base a pregiudizi razziali.

Senza nascondere il fatto che, per non cadere nell'ideologia - e per la repulsione che ci ispira la variabile cromatica - , assumiamo a principio guida della ricerca il rifiuto di polarizzazioni fondate sulla dicotomia e su elementi contingenti (come, appunto, i caratteri attinenti alla fisicità di un soggetto), non si ometterà il seguente rilievo. Se, da un lato, obbiettività storica e strategie di azione hanno spesso difficoltà a trovarsi d'accordo, dall'altro, un linguaggio apparentemente neutro e “politicamente corretto” può mascherare, con l'esotismo dei temi trattati e un ampio ricorso all'astrazione e ai simboli, una reale distanza da tutto ciò che sia “alterità”, intesa in termini sostantivi e quindi, in buona misura, incommensurabile. Tale *ratio*, nelle scienze sociali, non manca.

88 Questi rapporti reggevano il dominio di alcuni gruppi provenienti da nord , in cerca di nuovi territori di conquista, su quelli stanziati a sud del Sahara.

Nei paragrafi che seguono, parleremo di “rottture” (o “fratture” organiche e composte), a prescindere dalle quali termini come *chef* o *droit coutumier* possono essere forieri di confusione ed equivoci. Come vedremo ora, anche la realtà della schiavitù è uscita trasformata dalla colonizzazione.

3.2 Il senso dell'approccio coloniale alla schiavitù. Lo schiavo come “operaio senza salario”.

Come ha fatto notare Claude Meillassoux, l'istituzione schiavista, “sia che abbia alimentato la tratta o la produzione o contribuito alla formazione di grandi imperi o grossi villaggi, ha svolto un ruolo primario nello sviluppo economico e politico della regione sahelo-sudanese” (Meillassoux 1986: 71-72).

Al momento della conquista francese, l'economia della tratta era, sulle coste, in fase di riconversione, il che incoraggiò la schiavitù impiegando i suoi soggetti a produrre in prossimità dei punti di vendita. Nell'interno del continente, invece, il vecchio mercato seguiva a reclutare schiavi per soddisfare la domanda

di derrate (cereali) e cotone da parte delle città e delle regioni sahariane.

In tutta l'Africa occidentale, il commercio di schiavi lungi dal venir meno, si attualizzava formando nuove reti dinamiche e articolate.

Nel caso dell'Africa Occidentale Francese (AOF), il primo stato ad essere occupato fu il Senegal nel 1887, dove fu eletta la capitale Dakar. Qui, a seguito della cosiddetta “pacificazione”, fu avviata l'elaborazione delle politiche coloniali. Durante l'avanzata nei territori nigerini, la milizia francese si serviva di *tirailleurs*⁸⁹ promettendo loro, per motivarli, distribuzioni di donne e *captifs* dei villaggi espugnati.

La colonna Voulet-Chanoine⁹⁰ portò il terrore in Niger occidentale, massacrando interi villaggi (come a Sansanné Haoussa, dove in una volta morirono quattrocento persone). Caso particolare, nell'ovest del paese, a differenza di altre zone che conobbero diverse forme di resistenza (come quella - clandestina e irriducibile - dei tuareg, quella “diffusa” dei Lobi, presa a modello dai capi della *brousse* o, all'opposto, la

⁸⁹ Corpo militare dell'Impero coloniale francese, creato da Louis Faidherbe con un decreto del 1857 sottoscritto da Napoleone III. Fino al 1905, il corpo integrerà degli schiavi liberati tramite pagamento del riscatto ai padroni locali.

⁹⁰ Si vedano, tra i numerosi riferimenti, quelli di Idrissa Kimba (1981)

rivolta di Samori Touré⁹¹), le *chefferies* aristocratiche apparivano vulnerabili, come idonee a cumulare, da un lato, gli svantaggi di una società di classe e, dall'altro, quelli di una società senza stato (De Sardan 1984: 149). La mancanza di unità politica e le stratificazioni interne portarono, dalle prime rapide cadute, a una resa “a catena” accelerata da reciproche rivalità. Ciò è importante anche perché come afferma De Sardan, le reazioni non sono mai il prodotto concreto di una mobilitazione popolare: non spettava forse ai capi guerrieri proteggere i propri soggetti?” *ibid.*: 150): con tutte le variabili particolari del contesto djerma, particolarmente instabile e incapace di agire come un gruppo corporato⁹², il sistema di divisione sociale si è qui rivelato vantaggioso alla pacificazione.

La sfida maggiore per le autorità era la “gestione” delle popolazioni asservite “nel nome della civiltà”. Sull'eterna divisione autoctono /straniero, erano poste due categorie di soggetti (gli “indigeni” e i cittadini francesi), in base al regime

⁹¹ Fondatore, dal 1870, di un vasto impero tra il Niger e il Sankarani, contrastò per anni la penetrazione francese. Nel 1877 fu costretto ad accettare il Protettorato. Catturato definitivamente nel 1898, fu deportato in Gabon dove morì due anni dopo.

⁹² L'espressione è adottata qui in senso politico e riguarda quei sistemi di organizzazione sociale che, per quanto segmentati e apparentemente frammentari, sono in grado di ricostituire rapidamente la loro unità di fronte ad eventi sociali “esterni” (come, appunto, un'aggressione armata), reagendo come un “corpo”. Si veda, per un'accezione più

dell' "indigenato". Questo consisteva nel "conferire alle autorità amministrative delle colonie il diritto di colpire i soggetti con sanzioni penali senza dovere renderne conto davanti a un'autorità giudiziaria" (Le Roy 2004: 104). La confusione tra potere amministrativo e giurisdizionale, propria a tale sistema, comportava una deroga allo stato di diritto vigente nella metropoli. Detta deroga si reggeva sulla nozione di "ordine pubblico coloniale", che Etienne Le Roy ritiene essere una nozione indefinibile, creata a garanzia di "un regime d'eccezione fondato sui bisogni dei servizi coloniali, ma anche di certi privati (come i grandi piantatori) il cui contributo economico è ritenuto sufficiente a giustificare la violazione dei Diritti dell'Uomo" (ibid.: 151-152). Questi ultimi furono recepiti dall'ordinamento francese nel 1946, anno in cui l' "indigenato" fu abrogato.

Perciò, quando non erano in guerra a combattere, gli "indigeni" servivano da forza - lavoro nelle *corvées* (prestazioni di lavoro a giornata non retribuito, corrisposte a titolo tributario). La sistematicità di una repressione rapida ed efficace, tesa a "materializzare l'onnipresenza e la permanenza della censura, quasi essa fosse un riflesso condizionato, [era il modo per eliminare qualsiasi atto] "contagioso", capace di contrastare le necessità immediate dell'ordine coloniale" (Pie 1989: 24-25).

Come emerge da una circolare del 10 dicembre 1903⁹³, gli amministratori delle colonie tolleravano, malgrado la loro illiceità gli usi schiavisti perpetuati da diversi notabili locali, cui i primi restituivano gli schiavi fuggitivi (la lettera sanziona proprio questo comportamento). Ciò significa che localmente si creavano intese tra i capi e i rappresentanti di quell'ordine sociale inflessibile.

Il fenomeno ha anche avviato un'inchiesta ordinata dal Governatore Generale e tenutasi l'anno successivo. Si trattava di un questionario, rivolto ai suddetti amministratori, sulla situazione dello schiavismo (le domande vertevano sul numero, i modi d'acquisto, le forme di eredità...). Dagli esiti risulta che, se la tratta è scomparsa, una repressione totale della schiavitù sarebbe pregiudizievole alla pace nel paese. Tra le proposte avanzate c'è quella del riscatto progressivo, da farsi versando un'indennità al padrone (o affrancando i nascituri).

Il Comandante di distretto a Diori dichiara, in una risposta al questionario riportata da Ghali Kadir Abdelkader nella sua opera collettiva (della quale siamo qui tributari), che la schiavitù esiste ancora a Diori (la stima è di 41 500 unità su 94 000 abitanti), “dove si esercita il comando indirettamente, attraverso i capi delle province amministrative, che sussistono come al

⁹³ Si tratta di una lettera sottoscritta da Martial Merlin, Segretario Generale del Governatore Roume.

tempo anteriore alla nostra occupazione e di cui abbiamo finora rispettato gli usi e i costumi” (Abdelkader 2004: 55).

Nel solo distretto di Say , gli schiavi erano i tre quarti dell'intera popolazione (27 000 persone). Tra le cause originarie (in opposizione a quella “ereditaria” della discendenza) era menzionato anche il rifiuto, da parte del capofamiglia, di convertirsi all'Islam, nel qual caso era ucciso e la sua famiglia ridotta in schiavitù (*ibid.*) . Il comandante distrettuale esprime alcune opinioni sui *captifs*, parlando di buoni rapporti tra padroni e schiavi, di dubbi fondati circa l'aspirazione dei secondi alla libertà, di scomparsa progressiva di ogni connotazione negativa: i mercati non esistono più , né i cattivi trattamenti (i padroni conoscono le sanzioni in cui incorrerebbero). In condizioni simili, conclude il comandante, della schiavitù non rimane “nulla eccetto degli esseri che, sotto un'antica rubrica, rimangono di proprio buon grado al servizio di gente che gli assicura un'esistenza” (*ibid.*: 56).

E' altresí degna di nota la classificazione personale fatta dal comandante: c'è lo schiavo “fortunato” perché vive protetto da un padrone abbiente e generoso; quello opportunisto, che si accontenta di vivergli alle spalle; infine l' “uomo brutto”, che vive servendo il padrone senza riflettere. L'opinione di fondo concerne il dubbio sul miglioramento effettivo dello schiavo liberato: la sua condizione sociale è anche condizione di

sopravvivenza.

Osservazioni simili, prodotte in pieno contesto coloniale, contengono, malgrado un paternalismo imperante, un'intuizione sulla natura bilaterale della relazione schiavista: fuori da questi confini cosa c'è ad aspettare lo schiavo? Soltanto il “vuoto” (quello riferito allo spazio di vita – o *vacuum habitandi* – e quello di senso - spaziale e sociale -). Tuttavia, la riflessione può degenerare perdendo obbiettività : per il comandante di Distretto di Say, la schiavitù attiva, in senso “forte”, non esisterebbe in quanto ogni fattispecie dimostra la volontà del *captif* di permanere nel suo stato, che non appare come qualcosa di imposto, ma il frutto di una scelta, in ultima analisi, opportunistica (*ibid.* 57).

La schiavitù temporanea e volontaria appare rara, dovuta com'è a casi di scarsità di viveri “Abbiamo visto in questi casi persone offrirsi in cambio di provviste, ma scappavano non appena la loro scorta fosse tornata a un livello quantitativo accettabile” (*ibid.*).

In sintesi, gli amministratori antepongono ad ogni questione - anche se di ordine imperativo - l'esigenza di non avere problemi di gestione, mantenendo con i rappresentanti “indigeni” rapporti il più possibile distesi, di compromesso .

E' del 12 dicembre 1905 il decreto del Governatore Generale

dell' AOF che punisce il delitto di schiavitù: il ricorso alla giurisdizione francese (in contrasto con le varie “distensioni” locali e il vantaggioso sostegno offerto alle *chefferies*) segna una battuta di arresto nei confronti di prassi diffuse (peraltro, una certa passività al riguardo si mantenne diffusa negli ambienti delle amministrazioni provinciali).

Terminata l'installazione nei territori, vi fu lo scoppio della Grande Guerra.

Per lo sforzo bellico, la madrepatria attinse dall'Africa a piene mani: il rifornimento di uomini passava tramite la collaborazione con i capi, che preferivano consegnare degli schiavi anziché i membri del proprio o altrui lignaggio. I capi erano ormai parte dell'ingranaggio coloniale: non solo interagivano come collettori di imposte, ma erano indispensabili al reclutamento della forza-lavoro necessaria.

E' in questo contesto che si collocano, nel 1916, due rivolte: quella guidata da Kaosèn (alleato di Tagama, Sultano dell'Aïr) nel nord del paese e quella di Firhoun nell'ovest (regione di Ménaka); entrambi erano capi tuareg “neri”. Alla durissima repressione che seguì fecero eco i vantaggi politici concessi agli *chefs* rimasti fedeli alla causa coloniale (discrezionalità entro le proprie giurisdizioni, mantenimento di privilegi e prerogative tributarie dirette).

Al termine del conflitto mondiale, la questione dell'abolizione

era tutt'altro che sopita. Nei rapporti dell'amministrazione distrettuale figuravano le rotte commerciali carovaniere, ora divenute una sorta di “interferenza” nella logica territoriale della Colonia. Intorno ad Agadez, le carovane di schiavi dirette a nord erano dirottate finché i responsabili di quel commercio non desistevano. Maggior fortuna pare abbiano conosciuto i traffici con i paesi a nord della regione montuosa dell'Air. A più riprese, le denunce degli stessi schiavi si rivelarono utili alle operazioni di polizia. Le istanze repressive, orientate a senso unico verso quell'idea di “ordine pubblico” tanto rivestito con gli attributi della legalità formale quanto arbitrario e problematico da far valere in concreto, fallirono su due piani. Su quello dei valori imposti, che (come si è visto) restavano di ordine squisitamente pratico, così come su quello del conseguimento degli obiettivi.

Sempre ad Agadez, nel 1922 sono condannati due casi di schiavitù. Il comandante distrettuale afferma che “è inutile dimostrare che non esisterebbe, nel distretto di Agadez, un traffico di schiavi più o meno clandestino”⁹⁴.

Per quanto concerne la schiavitù domestica, essa non comporta problemi in quanto “tutte le famiglie di servi al seguito di quelle dei *maîtres* restano volontariamente in servizio. Mantenendo le

⁹⁴ Capitano François, Comandante del Distretto di Agadez, al Governatore della Colonia del Niger, Lettera n. 69 dell'8 marzo 1923, Territorio dell'AOF.

loro abitudini e interessi, esse sono ben trattate e non desiderano essere affrancate” (*ibid.*)

Ciò che dà adito a questi equivoci è, essenzialmente, il rifiuto a considerare come effettiva schiavitù la condizione di soggetti privi di ogni corrispettivo per i servizi prestati, parlando piuttosto di servi “volontari” agenti secondo propri usi ed “abitudini”. Certo è che, conclude sul punto Abdelkader, “per timore dell'amministrazione coloniale, i padroni non vendono più i propri schiavi” (*ibid.* : 60); al di là di questo aspetto “esterno”, per la cosiddetta “captivité de case” (“schiavitù domestica”) difficilmente verranno definizioni ad effetto come quella del Capitaine François, secondo cui i *captifs* sono dei “servitori volontari serventi i loro padroni senza costrizione” (*ibid.*).

Negli anni Trenta, il dispositivo penale vigente *ex art.* 1 del Decreto 12 dicembre 1905 (che puniva con la reclusione da due a cinque anni gli autori di transazioni tese ad alienare la libertà di un terzo a titolo oneroso o gratuito) è rafforzato.

Circa l'evoluzione del rapporto citeremo il caso di Maradi⁹⁵ (della situazione precoloniale della regione centrale si è detto nel capitolo 1 di questa parte). Dai resoconti relativi al Distretto,

⁹⁵ Governo Generale dell'AOF, Colonia del Niger, Distretto di Maradi: Rapporto sulla situazione dei *captifs de case*, lettera n. 104 del 4 giugno 1931 dell'Amministratore distrettuale al Governatore del Niger a Niamey (firma illeggibile).

risulta che la *captivité de case* è praticata essenzialmente dai tuareg, molto meno presso gli hausa (dove i *captifs* sarebbero “integrati” nella famiglia come parenti) ed è assente tra i peul. Secondo questi resoconti, diversi aspetti dello statuto di schiavo non si trovano (fatta eccezione per i tuareg) nella fattispecie in disamina:

il *captif* deve al padrone prestazioni di lavoro, ma può lavorare per proprio conto e arrivare a rifiutare di lavorare per lui;

può disporre di beni propri;

alla morte del padrone, non farà parte del patrimonio ereditario e i suoi figli saranno uomini liberi;

in caso di suo decesso, il padrone non eredita i beni del *captif*, che andranno alla sua progenie;

il *captif* potrà sposare una donna libera, che gli darà figli liberi, e non è necessario, per contrarre matrimonio, il consenso del *maître*;

inoltre può praticare l'attività commerciale;

se la donna domandata in matrimonio è una schiava, sarà richiesto il consenso dei genitori e non del *maître*.

Presso i tuareg, invece, la *captivité de case* torna ad essere schiavitù. La situazione, in sintesi, è la seguente:

beneficio esclusivo delle prestazioni in capo al padrone, che ha

diritto di percuoterlo;

diritto a possedere un peculio;

autorizzazione del *maître* ad esercitare il commercio e ai relativi spostamenti dello schiavo;

in caso di decesso del *captif*, il padrone eredita i suoi beni.

Il matrimonio è regolato in base a varie modalità:

a) matrimonio tra *captifs*: è richiesta l'autorizzazione del *maitre*, salvo che lo schiavo non disponga di un proprio peculio; la *captive* rimane sotto il controllo del padrone ed è “genitrice” dei figli che gli appartengono;

b) nel caso di matrimonio tra il *captif* e una donna libera interna alla stessa unità domestica, il primo diverrà libero con effetto immediato, così come liberi nasceranno i loro figli; se, invece, la donna è libera, ma straniera rispetto alla *case*, i bambini saranno liberi e la donna potrà riscattare la libertà del marito;

c) caso di “alienazione mascherata”: se è la donna schiava ad andare in sposa a uno straniero, questi dovrà versare un'ingente somma al suo *maître*

(ciononostante, pare che non vi siano state, in quel contesto,

condanne per alienazione di persona).

Nella mentalità propria di alcuni amministratori coloniali, si fa strada l'idea che lo schiavo sia in realtà una sorta di “operaio senza salario”⁹⁶ che, in cambio di vestiti e nutrimento, corrisponde al *maître* il suo lavoro.

Quest'ultimo sarà, di conseguenza, un datore di lavoro che “non versa salari e si lamenta di un furto senza denunciarlo” (Abdelkader 2004: 63).

Stando alla portata semantica di tali affermazioni, si è già prodotto un processo di “normalizzazione” e di apparente ravvicinamento agli “indigeni”. L'espedito della comprensione, opera come modo di guardare l'*Altro* funzionale a una logica di dominio – quella dell'indigenato - per mezzo di categorie sociologiche “etiche”⁹⁷ ed astratte. La prossimità fisica mantiene la distanza: per farlo, sufficiente evitare di entrare nelle logiche interne e nella loro causalità specifica.

D'altra parte, il “posto” occupato dal *captif* nella *case* è recuperato, nell'integrità di uno statuto costruito dall'esterno,

⁹⁶ Definizione formulata dal Capitano Laffitte, Comandante del Distretto di Bilma al Governatore del Niger (Lettera n. 56 del 3 agosto 1931).

⁹⁷ “Etico” traduce qui “etic”, ovvero “esterno” al contesto sociale cui la categoria si applica, e si oppone ad “emico”, secondo la fortunata dicotomia di Marvin Harris (1979: 32).

come quello di chi è parte della famiglia e degli ambiti parentali di soggettivazione.

Sugli schiavi affrancati o fuggitivi pesava lo stigma della condizione in cui erano caduti: non sarebbe stato possibile un ritorno al proprio villaggio senza pesanti implicazioni e conseguenze.

Gli unici a reinsediarsi lo fecero quando scoprirono che il loro villaggio era stato abbandonato o distrutto in seguito ad attività predatorie.

Una parte di questi schiavi fu “recuperata” dall'amministrazione coloniale per essere integrata nell'esercito o rilocata nei cosiddetti *villages de liberté*, come riserva di forza-lavoro a basso costo.

La soppressione della tratta aveva creato il “problema” della mancata alienazione: mentre chi già si trovava in stato di schiavitù o di servaggio⁹⁸ conservò quei rapporti “forse ora più elastici, con il proprio padrone e, benché atti di compravendita siano a lungo segnalati anche dopo l'abolizione, essi ormai non costituiscono più né una tratta né un mercato che domina il

⁹⁸ Nel servaggio, diversamente dalla schiavitù, non c'è acquisto o vendita del singolo: il servo non è una “merce”, ma può essere – con la sua famiglia – oggetto di cessione insieme alla terra da lui coltivata, di donazione, di eredità. Inoltre egli vive in famiglia, che gli assicura la riproduzione. A differenza della mezzadria, la rendita è pretesa dal padrone in base a un *quantum* fisso di prodotto.

trasferimento di manodopera” (Meillassoux 1986: 298).

3.3 Il fatto coloniale tra legittimazione “scenica” e creazione giuridica (*chefferies* e *droit coutumier*).

Nel suo fondamentale lavoro sulle società djerma-songhay (De Sardan 1984), Jean-Pierre Olivier De Sardan traccia un distinguo interno ai destinatari del regime dell'indigenato: da un lato vi sono i capi e i notabili dell'aristocrazia tradizionale di villaggio, dall'altra una classe di subalterni integrati nell'apparato amministrativo coloniale. Per alcuni tra gli esponenti della seconda classe, l'unica prerogativa di dignità sociale è data dall'operare all'ombra del potere dell'occupante straniero che li ha reclutati. In un primo momento, essi figurano tra i fuggitivi, i dipendenti e gli schiavi: si tratta del nucleo

originario di quella “frazione «indigena»” (*ibid.*: 208) che, trasformandosi per graduale assimilazione di figure e ruoli specialistici, porterà alla nascita di una piccola borghesia urbana. Questa tenderà con sempre maggior intensità a distinguersi, stigmatizzandolo, da quel mondo rurale inteso come ricettacolo di norme e mentalità vetuste, luogo per eccellenza del conservatorismo intellettuale che disdegna la scuola come strumento di trasmissione di valori alieni.

A questa precoce formazione della nuova classe, si aggiungano fatti puntuali, che non lasciano dubbi sulle strategie adottate: a partire dal 1913, gli impiegati del governo sono ufficialmente sollevati dall'obbligo di lavoro forzato; inoltre beneficiano di altri diversi vantaggi (come, ad esempio, il prezzo politico per alcuni prodotti alimentari di base – miglio -).

Il mondo dei *notables* è guardato con interesse dal colonizzatore in forza di due aspetti che sono loro propri: la ricchezza materiale (molti di loro sono commercianti, talora divenuti *bigmen*⁹⁹ – pensiamo soprattutto a esperienze hausa -) e il prestigio sociale che deriva da complessi statuti personali (in capo a nobili o *marabouts*). Il potere coloniale sa di aver bisogno di altri poteri per controllare la società e i suoi prodotti.

⁹⁹ Il *bigman* è un individuo di *status* non necessariamente agiato, capace di “scalare” la società adoperando le sue virtù imprenditoriali e carismatiche, così da ottenere, oltre a una costante disponibilità di beni, prestigio e autorità.

Circa l'opportunità di trarre a sé personaggi influenti, i capi, “esercitando la loro autorità di padre in figlio e preparati, in virtù di ciò, a divenire portavoce degli amministratori, possono porre al nostro servizio il loro prestigio e la loro conoscenza degli indigeni”¹⁰⁰ .

Mentre, quindi, i futuri *évolués* rifondano “da zero” il loro statuto, i *notables* cercano di trarre vantaggi dal proprio. Tale distinzione fa da sfondo al passaggio dalla *chefferie* tradizionale alla *chefferie* amministrativa” (De Sardan 1984: 209).

Diversamente, almeno in parte, dalle autorità coloniali britanniche, i francesi hanno dimostrato di non preoccuparsi troppo di far apparire “tradizionali” i capi, investendoli di compiti e strategie funzionali alla violenza ergonomica perpetuata dall'ordine pubblico coloniale (reclutamento della manodopera forzata, percezione di imposte...) .Tuttavia entrambi fecero ricorso utilitaristico all'efficacia simbolica che un potere legittimato dalla tradizione (ossia l' “antenato eponimo” di tutti i poteri costituiti) avrebbe garantito. La finzione, nell'ambito dell'AOF, appariva cristallina se si considerava il tipo di funzioni (“estrane” rispetto al passato) svolte dai *notables* designati a *chefs*. Anche la designazione doveva essere “sicura”, vale a dire in linea con la strategia amministrativa. Si cercava così di far collimare la garanzia dell'affidabilità con il

rispetto delle regole di successione legittima, cercando il futuro *chef* in seno alla famiglia reale, tra i pretendenti al titolo. Il contrasto tra l'ossequio (almeno in via di principio) nei confronti dell'istituzione e le funzioni che ora le venivano attribuite, entro un *découpage* rigido di spazi politico-amministrativi, era un inequivocabile riflesso del nuovo ordine. Al fine di assolvere meglio a quelle funzioni, il dispositivo coloniale si mascherava di un passato misconosciuto per meglio demolirne le strutture. Nell'arco di un ventennio (1890-1910), la *chefferie* come classe dirigente era il soggetto superstite solo perché ricreato dalle macerie della sua ragione storica.

“ E tuttavia tutto è cambiato (...) la conquista rappresenta una rottura politica radicale (...) Nessuno [ad eccezione dei “bianchi”] detiene più l'autorità (...) i capi non sono ormai altro che dei subappaltatori locali (...) di questo apparato statale” (*ibid.*: 213).

Pur di non rinunciare a una peculiare immagine del potere, la creazione coloniale si estende a unità politico-amministrative prima inesistenti: i cosiddetti “cantoni fittizi” sono un prodotto politico *ex-nihilo* (i “cantoni tradizionali” essendo invece “soltanto” prodotti artificiali).

All'interno di simili processi di soggettivazione politica indotta, si inserisce un'altra creazione coloniale, relativa all'ambito di

operatività conferita ai
nuovi capi: la *coutume*.

L'articolo 15 dell' *Ordonnance* n. 93-028 del 30 marzo 1993 sullo statuto della *chefferie* in Niger parla di “communautés coutumières”, letteralmente traducibile con: “comunità consuetudinarie”. Se si guarda all'*iter* storico del diritto nigerino a partire dagli inizi del secolo XX , si può indovinare che l'aggettivo “consuetudinarie” dell'atto del 1993 discende direttamente da “indigènes”. Ciò porta a una domanda sull'essenza e il corretto inquadramento delle fonti dell'ordinamento: il *droit coutumier* coloniale, con i suoi sviluppi, è l'esito costitutivo di un adattamento o di una rottura?

Come fa notare Le Roy (2004: 112), la dottrina maggioritaria propende per la prima risposta, peraltro sulla base di un disconoscimento della discontinuità esistente tra una consuetudine giuridica socialmente vissuta e giuridicamente vincolante e una sorta di “artefatto coloniale e postcoloniale, che permette di gestire la transizione verso un processo di sottomissione ai modelli del potere e dell'economia, dello Stato moderno e del mercato capitalista” (*ibid.*).

A discapito di una formazione endogena, che presuppone, cioè, un contesto di produzione “reale” (ossia dotato di una piena capacità giuridica di significazione), lo stato coloniale sancisce

dall'esterno l'esistenza di quel diritto, invertendo i termini del rapporto tra produzione e cognizione (come se il *droit coutumier* fosse già scritto in un *code* metasociale).

Sottratto ai meccanismi informali che assistono, in seno al gruppo (o al campo semi-autonomo), la validità dei principi consuetudinari, il *droit coutumier* è costruito come uno specifico sistema nell'ordinamento che lo ingloba, affermando (senza, a ben vedere, garantirlo) il pluralismo giuridico come valore.

Da parte sua, come sotto-sistema, il *droit coutumier* risulta dall'applicazione di norme selezionate in forza della loro conformità gerarchica ai principi dell'ordinamento generale. A tale scopo, è costituita una giurisprudenza consuetudinaria che opererà applicando consuetudini raccolte e pubblicate *ad hoc* (i cosiddetti “coutumiers”¹⁰¹). La conoscenza stessa della “materia prima” del *droit coutumier* dipende così da queste compilazioni, il più delle volte redatte da un amministratore che seguirà categorie e partizioni dei codici della madrepatria.

La logica “modellistica” è invalsa – quella sì – come consuetudine che sopprime i modi della tradizione orale a vantaggio di un diritto scritto funzionale ai voleri dell'autorità amministrativa.

Un effettivo pluralismo si baserà, più che altro, sulla comunicazione assiologica e, quindi, linguistica.

Ad esempio, sia pur restando entro un – realistico – primato del diritto scritto, una consuetudine dotata di semi-autonomia è quella che suggerisce traduzioni equivalenti di valori “accostabili” in base alla comparazione (pensiamo al valore intrinseco di un'operazione simile applicata alla sfera dei c.d. diritti inalienabili).

Sull'interpretazione, su un linguaggio elastico e su tali accostamenti i due ordinamenti (statale e consuetudinario) potrebbero comunicare ad armi (quasi) “pari”. Ciò è certamente possibile, a nostro avviso, al momento del giudizio, rispettando i suoi modi e tempi.

Il pluralismo giuridico come valore conta poco se non è assistito da questa convergenza dinamica (e antropologicamente fondata) degli sforzi interpretativi. Ci chiediamo, allora, da dove partire: dove si situa il “nocciolo duro” della consuetudine?

Nana Akrosa, un notevole di Tarkwa (Ghana), membro del matrilineaggio titolare del potere nell'attuale distretto di Wassa-Fiase (un tempo un piccolo stato akan¹⁰² precoloniale), definì

¹⁰¹ Si vedano, ad esempio, i *Coutumiers juridiques de l'AOF*, Paris, Larose, 3 vol., 1939.

¹⁰² Gli akan sono la popolazione maggioritaria del Ghana e vivono nelle regioni subtropicali di questo stato e della

la consuetudine con queste parole:

“Io stesso giudico¹⁰³ in base a norme scritte, che sono solo pallidi riflessi del diritto consuetudinario... Ma sono un *royal*¹⁰⁴ e *la* so riconoscere: la consuetudine sta dietro all'insieme delle regole e alla loro sintesi, sta dietro anche ai principi. La consuetudine “respira”.

Essa è rassicurante se la guardi a distanza, come la chioma di un albero. Una volta al suo interno, è un poligono senz'angoli.”¹⁰⁵.

Vista l'assenza, nelle fonti di diritto consuetudinario scritto disponibili¹⁰⁶, di riferimenti positivi (in senso formale) alla schiavitù, si è deciso di mantenere un'impostazione aperta alle fonti orali. Solo questa è, a nostro avviso, in grado di offrire i contenuti tuttora vincolanti di un'istituzione giuridica bandita, per ragioni di opportunismo politico, dalle raccolte e dai verbali

Costa d'Avorio orientale. Tra i diversi staterelli sparsi nella foresta, uno di essi si espanse oltre misura intorno al 1760 e fondò l'impero Asante, la cui economia si reggeva sul commercio di oro e schiavi .

¹⁰³ Nana Akrosa è membro del Wassa-Fiase Traditional Council (WFTC), dove siede come consigliere e arbitro in cause civili e riguardanti la *chieftaincy*.

¹⁰⁴ Si definiscono così i membri della famiglia del primo occupante che (come il *Sarkin* hausa) ha fondato o ricostituito il villaggio e su di esso , per consuetudine, ha diritto a governare.

¹⁰⁵ Nana Akrosa, intervista del 28 settembre 2005, Tarkwa (W/R), Ghana.

¹⁰⁶ Soprattutto processi verbali di *trachements* dell'autorità tradizionale, presso la Maison Nationale des Chefs a Niamey.

della *chefferie*.

4. Opacità dell'oggetto e insufficienze formali. La strada di Hadijatou Mani Koraou.

4.1 Sull'altra sponda del Niger.

Niamey, 29 ottobre 2009 (dal Quaderno III).

“A tous ceux qui sont morts de soif dans le Teneré”!

*Jafar alza il bicchiere minuto
dopo aver areato un thé quasi nero. Insieme a Ahmed e Sidi
si è associato per fabbricare monili tuareg e venderli alla loro
boutique di chateau1. “Il commercio è più semplice che*

portare la gente in giro, ma appena posso scappo da qui. Amo soprattutto il deserto... E non sopporto Niamey! Se vai a Lamorde, non rimanere deluso: ai capi non piace parlare di politica mentre governano e un capo difficilmente ammetterà di avere con sé degli schiavi. anche se sono fuori a pascolargli le capre! Vedi queste croci? [indica le croci di Agadez, Bilma, Baghzane ...] Per fabbricarle “facciamo muovere” l'argento. Anche se è un metallo nobile, siamo dei fabbri: uomini poco nobili – così si dice. Per molti, anche questo è un mestiere da iklan (“schiavi”). Ahar-sahaad!”.

Percorro i quartieri a piedi. Passo l'ospedale poi un desolato rettilineo di cemento, in discesa (eppure, nell'aria, c'è già odore di fiume). Sul Pont Kennedy mi sporgo a guardare gente che si bagna, che fa il bucato. Più in là galleggiano resti di zucche enormi lasciate cadere la mattina dalle pinasses. Lamorde è una scacchiera di case modeste, terra limosa e qualche sporadica mandria di pecore o buoi. Prima di andare dallo chef di cantone, cerco il fiume.

Hama, ventitré anni, studia psicologia all'università, vota MNSD e vive in casa della zia paterna a Lamorde. Mi porta alla riva camminando nel riso alto. In mezzo coltivano, con l'acqua fino al ginocchio, delle giovani madri con bambini al seguito. Sono in abiti da lavoro. Vanno sempre scalze.

“Parlano djerma?”, gli chiedo. “No, loro sono kalekale...”. Lo dice in fretta, con un mezzo sorriso... Io non capisco: “Kalekale?”... E provo: “esclaves?”. Lui mi dice un mezzo sì, poi precisa: kalekale significa, in una specie di slang, “di basso rango”: sono donne delle famiglie peul più povere di Lamorde. La terra è in usufrutto, la coltivano per sé, anche se le parcelle sono minute, spezzate... Hama è hausa: “Per noi lo straniero conta molto”, dice a più riprese.

Hama ha vissuto con il nonno, maestro di vita, che era stato tirailleur (oltre che operaio sui cantieri stradali e cuoco alle miniere di Arlit) e lo ha edotto sugli aspetti culturali e il funzionamento della società hausa. Qui c'è un capo per ogni gruppo: l' Oubandawaki comanda i guerrieri; l'Algjayatawa è capo dei griots, che cantano la bravura dei guerrieri e del re; il Mallamahá ha autorità sui marabouts; il Sarkinnouma è il “re” dei coltivatori; il Sarkinaski è il “maître de coiffure” (“maestro di acconciatura”) e sovrintende all'aspetto fisico nella sua totalità, occupandosi anche delle scarificazioni e dell'escissione delle fanciulle. Anche le minoranze hanno i loro capi, come il Sarkin-Felàni, che rende la giustizia per gli affari concernenti i peul (o fulani o fulfulde). I capi-classe sono nominati dal Sarkin, coadiuvato dal suo vice, l'Angaladíma, e circondato dai Fàda (il seguito dei nobili).”

Passa una donna con un machete in mano. Porta un bimbo dormiente avvolto nel pagne. Sulla testa ha un catino enorme colmo di canne da zucchero.

Prosegue Hama:

“ Vedi la riva sud: da un lato c'è Lamorde, dall'altro Nogari; in mezzo: Kumbu, un isolotto abitato da pescatori, gente dell'acqua con uno status a parte. [L'acqua isola : è la “gente di mezzo”, né nobile né artigiana né schiava.]

I djerma non si mescolano ai kalekale. La risaia è “zona” esclusiva di questi ultimi... E' un'altra discendenza.

Qui a Lamorde ci sono molti peul. Le ragazze peul sono più trasparenti (e più belle) delle djerma, troppo ambigue. Se devo sposare una donna, sceglierò una peul.

Se ti capita di entrare nella casa di un capo, è probabile che tu veda dei bambini... E che ti domandi: “Dov'è la madre?”. Chieditelo sempre... Ma non credo che valga per il nostro capo. Se c'è un matrimonio nel quartiere, anche tra due djerma, bisogna informare il capo (che è peul).

Al campus, un gruppo di studenti aveva accolto un nuovo arrivato nell'alloggio comune. Il nuovo si era integrato così bene che era nata l'amicizia. Senonché, durante la visita di un suo parente, venne fuori il nome del villaggio di origine della madre defunta: ciò fu sufficiente a spezzare ogni legame e lo

studente fu emarginato.

Noi , hausa di Konni, come tutti gli hausa, accogliamo chi viene da fuori e non facciamo pesare la discendenza così! Non siamo “individualisti” come i djerma: la comunità è più importante.
”.

E' evidente la preoccupazione di apparire più aperti al cambiamento sociale per chi discende da una società di commercianti, abituata al negozio, a interagire all'esterno della propria comunità e a trasferirsi, anche per lunghi periodi, da un centro all'altro. Tutta la fascia saheliana corrispondente alla Nigeria e al sud del Niger, da est a ovest, è abitata da questa popolazione “internazionale”.

Nel nostro incontro del 2007, lo storico Mohamadou Alio sottolineava che, “Al momento dell'indipendenza (1960), la classe dirigente era composta in buona parte da principi, ossia persone che hanno evoluto culturalmente nella schiavitù. Fino al 1991 non c'è stato un momento forte, “rifondatore”, per arrestarla . Tuttavia, secondo il gruppo, essa è vista in modo molto diverso. Per il tuareg (un po' come succede in Mauritania) è il colore della pelle il primo elemento distintivo; qui nell'ovest è qualcosa di ancorato nella memoria delle società djerma, mentre presso gli hausa, ha un rilievo debole e “solo culturale”.

Oggi, infatti, non si attribuisce tutto questo peso alla discendenza, poiché è il commercio a definire lo statuto di una persona: la ricchezza conta più della nascita e i vecchi “quartieri di schiavi” non hanno più senso. Si tratta di una compensazione di valori, grazie alla quale l'origine servile non vale più a impedire un matrimonio.” (Alio 2008).

Le eccezioni, come abbiamo ascoltato da Sani Yahaya (capitolo 2), non mancano. Tuttavia proprio lui (come Alio e Hama) teneva a difendere questa apertura : ciò porta a diffidare ulteriormente delle classificazioni secondo popolazione.

Il referente etnico, di origine coloniale nel suo impiego “rigido”, è adoperato qui per smarcarsi, per sottrarsi allo stigma antischiavista.

Gli hausa lo scaricano sui djerma, che lo attribuiscono ai peul... Tutti lo riferiscono, nella forma dura, ai tuareg e agli arabi. Poi constatiamo però che, tra i tuareg, i “neri” sono la maggioranza e sono, più frequentemente - anche se non necessariamente - , le vittime della schiavitù (il gruppo che si rivolta e la combatte *in loco* e dall'interno è tutto composto da tuareg). L' “etnia” è, una volta di più, un sistema di scatole da riempire a seconda di come si intendono i rapporti di forza.

Senza togliere nulla a queste rappresentazioni hausa dello “straniero”, di cui si ha effettivo riscontro, ci sono eventi che

fanno dubitare di un'effettiva sparizione. Ad esempio, il “triangolo della vergogna” (*cf. infra* in questo capitolo), anche se circoscrivibile come sopravvivenza o, all'opposto, come novità legata all'uomo ricco e al suo individualismo, è in pieno territorio hausa.

L'origine della condizione di schiavo è, come più volte ricordato in queste pagine, contingente: si diventava schiavi principalmente per cattura in seguito a una guerra o al ratto... Eppure questa “perdita” (De Sardan, *op. cit.*: 30), che lo esclude dalla filiazione, dall'iscrizione nel tempo sociale del lignaggio, è presto naturalizzata in una serie di caratteristiche fisiche e psicologiche idonee a identificarlo. Per le seconde, si porta all'attenzione la mancanza di pudore (addotta anche a rafforzare, con un comportamento, l'impedimento matrimoniale per potenziale violazione dei rigidi codici di buone maniere da adottare di fronte ai futuri suoceri); le prime, nel caso djerma, sono riferite da De Sardan secondo l'ordine schiavo / padrone:

“dita (di mani e piedi): storte / parallele e affusolate;

alluce: distanziato / affiancato alle altre dita;

unghie: spesse / fini;

muscoli: vigorosi duri e nodosi / morbidi e ben modellati;
collo: spesso / sottile;
andatura: rigida e senza grazia / armoniosa;
carne: dura / morbida;
pelle: rugosa / liscia” (*ibid.*: 37).

Questa razzologia elementare poteva essere motivata dall'assenza, per gli schiavi, di endogamia (il che portava ancora alla purezza di lignaggio), ma ciò era nei fatti insufficiente a vedere tipi fisici definiti e serviva solo a rafforzare l'ideologia.

A Lamorde siamo stati ricevuti dal capo cantone, di origine

peul. Nel XIX secolo, gruppi islamizzati di pastori-guerrieri e *marabouts* peul occuparono il sud-ovest dell'attuale Niger. Diversi emirati peul (come Macina, Liptako, Sokoto, Torodi...) già si erano disposti “a macchia”, cercando di estendere, mediante spedizioni di conquista, la propria influenza oltre le regioni limitrofe controllate. In territorio djerma, da un lato, i pastori-guerrieri del Dallol si imposero alle società di agricoltori djerma, tassandoli e creando conflitti sulla gestione economica del territorio. Dall'altro la “città santa” di Say, un importante centro della cultura islamica, era guidata dal *marabout* carismatico Alpha Mahaman Diobbo, cui si ricorreva per l'intronizzazione dei capi e per la competenza a conciliare le liti. A questo passato si rivolge il capo di Lamorde nel presentarsi. Sulla schiavitù assumerà, come si può leggere nel suo discorso, una posizione “prudente”.

“ La schiavitù è una declinazione di rapporti di forza, quindi rapporti economici e politici. Un popolo guerriero riduceva in schiavitù gli abitanti dei villaggi espugnati. Ci voleva coraggio per espandersi.

Circa le differenze fisiche, io non credo a ragioni “di per sé” biologiche, ma può essere che, col tempo e la riproduzione, il

corpo, adattatosi agli sforzi da lavoro, trasmetta certe caratteristiche. Effettivamente [gli schiavi] sono diversi, almeno nella nostra società peul:

l'ossatura è massiccia, le orecchie piccole, senza lobo – almeno è quel che io vedo - , alcuni sono corpulenti... Ma è perché fanno lavori duri (vangano la terra, cercano l'acqua, portano le bestie). In passato il *maitre* doveva fare attenzione alle fughe: a differenza dello schiavo e dell'animale, solo la terra non scappa!

Certo che questo non vale se “sei” “*bon cōte*□*h* [“lato buono”]: in tal caso sarai servito e non spenderai il tuo tempo in lavori fisici.

I miei antenati, del “clan” di Ali Yero, vengono dal Macina (nel Mali). Hanno seguito il fiume, che forma molte anse. Hanno gettato una borraccia ricavata da una zucca e l'hanno seguita. “Il destino è qui!”, hanno gridato quando quella si è arenata su una riva.

Laggiù vivevano dei contadini djerma e loro li hanno scacciati, diventando così i nuovi “primi” occupanti. Alcuni djerma sono partiti; gli altri, quelli rimasti, sono divenuti schiavi dei miei antenati. Questo primo sito si chiamava Biti. In seguito “abbiamo” [lo chef “è” qui la voce degli antenati defunti] spinto a ovest alcune comunità (nelle quali era confluita parte dei vecchi occupanti di Biti) e contribuito a unificare, sotto la guida

del capo carismatico Amirou (cioè: “emiro”) Ali Samboa, lo stato di Bitinkodji. Il suo primo capo fu nominato nel 1809.

“Lamorde”, il nome attuale di quel che resta, in peul non significa altro che “capoluogo”. Il mio cantone comprende 54 villaggi per un totale di circa 50 000 abitanti (in aumento). Noi capi custodiamo la terra, che può essere distribuita dietro prelievo di una decima. Prima, durante la colonizzazione, potevamo tranciare le liti, ma ora siamo dei conciliatori. La terra apparteneva alla comunità di villaggio, che il capo rappresentava, e ora si aliena . L'Occidente ha creato confusione, imponendo nuovi rapporti di forza...

Cosa vuoi sapere degli schiavi? Prima, quando c'era ancora diffidenza con i francesi, il capo mandava a scuola degli schiavi spacciandoli per i figli, che educava a casa. Questo, al contrario di oggi, era ritenuto un privilegio.

Durante le cerimonie di passaggio (matrimoni, battesimi, funerali), le classi di schiavi si presentano a reclamare, la propria parte: i questuanti possono essere *griots* o artigiani di varia estrazione.

Nella mia veste di conciliatore, mi sono capitati casi come questo:

un discendente di schiavi ricco, dopo il matrimonio, è rifiutato

dalla sposa. La donna, che da varie voci ha appreso la sua “cattiva” origine, protesta verso i genitori accusandoli di averla venduta a uno schiavo. Io non potevo fare altro che dissuaderla, ma la il peso dello stigma era più forte. Dopo la separazione, in sede civile ha ottenuto il divorzio e il prezzo della sposa è stato restituito. [L'impedimento si è qui rivelato *de facto* efficace].

A volte un “affrancato” può avere accumulato molto denaro e vedersi rifiutare una proposta di matrimonio da una nobile: il prezzo della sposa non è sufficiente ad annullare l'incompatibilità. Anche le cariche politiche sono un problema per questi soggetti.

[Da questi esempi si deduce che, nell'ideologia djerma, la proprietà e l'accumulazione della ricchezza non sono determinanti per la divisione sociale: all'elemento materiale può ben resistere il principio di discendenza.

All'opposto, si danno casi speculari in cui la frustrazione è provata dal discendente di *maîtres* che rivendica la terra posseduta dai suoi padri e oggi appartenente per legge allo “schiavo”: il valore attribuito individualmente alla ricchezza è mascherato da un uso politico, ma giuridicamente debole, di vecchie configurazioni. (qui il peso della consuetudine contrasta con una valutazione individuale dei vantaggi personali attenti a

indebolirla).

Circa il sussistere o meno di una discendenza “dal lato buono”, ricordiamo il fatto che le rispettive famiglie dei futuri sposi, quando l'intento di questi è chiaro, ingaggiano, assistiti da una rete di intermediari, un'investigazione capillare per risalire al contesto parentale dei futuri affini.]

Anche le cariche politiche sono un problema per questi soggetti, ma le discriminazioni si stanno riducendo: non è più come all'alba dell'indipendenza.

Uno schiavo [si legga: “discendente di schiavo”] ancora non può sposare un nobile, ma col tempo (per via dello stato moderno) credo che questa norma sparirà.

Riguardo ai tuareg, sussiste una relazione di tipo parassitario: per i vantaggi materiali che ottengono, sono gli schiavi a volere restare (il *maître* li mantiene e loro gli devono tutto: chi è lo schiavo?).

A ben vedere, se è vero - come si dice – che la libertà di qualcuno si misura a partire dai doveri di tutti, è vero che i diritti di ognuno devono essere posti implicitamente entro la classe a cui si appartiene.

Qui all'ovest i padroni sono i signori della terra e lo schiavo

resta schiavo. Così ci sono discendenti di padroni che cercano oggi di recuperare la terra : per quanto stia immerso nell'acqua, il tronco d'albero non diventa caimano! ” (*Chef* di Lamorde 2009).

* Ancora qualche puntualizzazione sulle vicende della *chefferie*.

Durante i primi decenni della colonizzazione, la trasformazione politico-istituzionale dei territori “pacificati” riposò sulla fiducia tra amministratori e capi (fatto che provocò frequenti destituzioni e ricomposizioni). Come già si è accennato, i capi erano nominati (e le *chefferies* create) dall'amministrazione coloniale, coadiuvata dai primi a reclutare braccia per i lavori forzati e le *corvées* . Durante la Prima Guerra mondiale, favorirono la mobilitazione delle truppe. L'importanza del loro ruolo di “motori” locali della politica coloniale si spingeva alla pubblicazione, negli anni Cinquanta, di vere “classificazioni” (in base al *quantum* monetario dell'indennità annuale) dei loro meriti ed influenza. Il Decreto n. 35 del 1936, all'art. 7, accorda ai capi di villaggio vari poteri (tributari, giurisdizionali , di polizia, in materia di igiene). Alla vigilia della Seconda Guerra mondiale, alcuni capi di cantone o

di provincia partecipavano ai consigli di amministrazione della colonia o ai “consigli di notabili” locali entro distretti e suddivisioni. Con ciò furono i primi “indigeni” a partecipare a queste istanze di potere politico, ben prima della formazione dei primi quadri amministrativi locali (Tidjani 2009: 10). La trasformazione “sociologica” avvenne con la nomina di capi scolarizzati, più vicini ai valori propri degli *évolués* e non nuovi a ruoli amministrativi e politici nell'ambito dell'apparato statale. Questa tendenza al contrasto tra lo statuto “tradizionale” e il percorso formativo del capo aumenterà ed è tutt'oggi alla base di quel senso di commistione e ambiguità che, invero, non fa che rinviarci i limiti di categorie “pure” e posticce.

I poteri attribuiti ai capi in forza del Decreto n. 35 (e di una successiva normativa del 1955, che non farà che rinforzare le attribuzioni in materia fiscale e di polizia) resteranno in sostanza quelli previsti nella disciplina attuale: “alla fine della colonizzazione, la *chefferie* è pienamente istituzionalizzata nella sua struttura” (*ibid.*: 11) che sarà parimenti mantenuta dal nuovo stato indipendente.

4.2 Consuetudini matrimoniali e ruolo dell'islam. Il Caso "Hadijatou Mani Koraou contro Repubblica del Niger".

Lo *Chef* di Lamorde ha citato per noi alcuni casi "a voce", non disponendo dei processi verbali inerenti alle proprie conciliazioni (talvolta - ha ammesso - essi non sono neppure redatti). Come si articola, più precisamente, la funzione dei capi che giudicano in base alla consuetudine ?

L'ordinamento nigerino riconosce il pluralismo giuridico. Ciò significa che, a seconda del tipo di rapporti, questi saranno disciplinati in base al diritto formale o alla *coutume*. Quest'ultima varia secondo le fonti locali di produzione benché, in forza dell'islamizzazione, contenga elementi comuni applicabili a prescindere da criteri particolari. Come si è visto, la ragione giuridica coloniale ha prodotto una bipartizione tra legge e *coutume*. Ciò deriva dal fallimento di primo tentativo di politica di assimilazione c.d. “pura e semplice”, ovvero soppressiva delle istanze tradizionali di giurisdizione.

Con la legge n. 62-11 del 16 marzo 1962 sull'ordinamento giudiziario della Repubblica del Niger, lo stato indipendente sancisce questo dualismo enunciando il principio di applicabilità della *coutume*. Essa opera:

- nelle cause concernenti la capacità a contrarre e ad agire in giustizia, lo stato delle persone, la famiglia, il matrimonio, il divorzio, la filiazione, le successioni, donazioni e testamenti;

- in quelle concernenti la proprietà o il possesso immobiliare e i diritti che ne derivano, salvi i casi in cui la lite verta su un terreno registrato o il cui acquisto o trasferimento sia stato

constatato con una modalità probatoria stabilita dalla legge.

Il diritto formale si applicherà, secondo la seguente disposizione, per via residuale:

- quando la *coutume* sia silenziosa o oscura;

- quando il soggetto non possa avvalersi di una *coutume* o vi abbia rinunciato in tutto o in parte;

- in materie diverse da quelle nelle quali è riconosciuta l'operatività della *coutume*.

Come fa notare Laouali Dandah (2004: 99), il contrasto sorge in tutta la sua forza se poniamo in relazione il dualismo delle fonti con il fenomeno della schiavitù:

mentre il diritto moderno la condanna, la consuetudine ne ammette l'esistenza con meccanismi del tutto particolari.

Naturalmente, la legge n. 62-11 contiene il principio di

subordinazione della consuetudine ai valori dell'ordine pubblico e della libertà delle persone.

In quanto “valore”, il primo è a determinazione aperta, ossia il suo contenuto varia nel tempo e nello spazio e la legge non offre criteri cui ricondurre quel giudizio di conformità. Un'altra difficoltà consiste nel silenzio della legge in merito a chi dovrà sollevare l'eccezione di conformità e in quale momento.

“ In pratica” suggerisce Dandah, ciò può avvenire “quando la lite (...) è portata davanti a una giurisdizione” (*ibid.*: 100). Il problema, di fatto, è che tale giudizio di conformità, quando si sta davanti a un'autorità consuetudinaria, è rimesso alla sua discrezionalità, poiché nella consuetudine (come anche nei *coutumiers* disponibili) non sono espressamente contemplate quelle nozioni.

Ad esempio, se un'autorità consuetudinaria decidesse per proprio convincimento di sanzionare negativamente condotte di tipo schiavista (ad esempio, l'attitudine della donna che scopre che il marito è un discendente di schiavo), potrà farlo solo in sede di conciliazione, in materia civile, commerciale e consuetudinaria. Questa è una modalità di gestione dei conflitti consensuale, che tende a ricercare un'intesa o un accordo amichevole tra le parti. Tuttavia, non vi sono garanzie rispetto alla tutela contro la schiavitù, in quanto la discrezionalità del conciliatore è qui totale (inoltre, abbiamo visto, la schiavitù è

difficilmente condannata con convinzione dai capi e, a ben vedere in Niger, da diversi rappresentanti dei pubblici poteri).

Secondo l'articolo 15 quarto comma dell' *Ordonnance* n. 93-28 del 30 marzo 1993, i processi verbali delle decisioni non possono, in nessun modo, essere rimessi in causa davanti l'autorità amministrativa o giudiziaria. Ciò conferisce, come si vede, una insospettabile forza alle decisioni, in quanto esse assumono valore di giudicato.

Con queste premesse, il tipo di pluralismo giuridico operante nell'ordinamento nigerino risulta essere piuttosto statico e “divergente” e, per ciò stesso, “un fattore limitante l'efficacia di un dispositivo giuridico di lotta contro la schiavitù e le pratiche ad essa analoghe” (*ibid.*).

Parleremo ora di matrimonio consuetudinario e dell'istituto della *wahaya*.

Nel diritto nigerino, il matrimonio secondo consuetudine consiste in una commistione sincretica di norme islamiche ed elementi derivanti dalla tradizione sociale informale. Esso è celebrato da un ministro del culto (il *marabout* della famiglia o del quartiere) e in seguito dichiarato allo stato civile previa domanda degli sposi e dietro presentazione di due testimoni. Inoltre è poliginico: il marito può sposare fino a quattro donne e ha

diritto a ripudiare la moglie. Ciò significa che non è necessario adire il giudice (che potrà soltanto constatare il ripudio) né motivare la decisione. Nei casi in cui la donna abbia ascendenza servile, varrà per lei il consenso del *maître*.

In alcuni casi reperiti nel sud del Paese e nel nord nigeriano (che è l'altra metà di una regione omogenea), si è ricorso al c.d. matrimonio della “quinta sposa” o *sadaka* . Questa è la zona corrispondente al “triangolo della vergogna” che ha fatto da teatro al caso Hadijatou Mani Koraou vs. Repubblica del Niger (comune di Birni N'Konni).

Si è detto poc'anzi che, nel regime poliginico , il limite è di quattro mogli. Per aggirare questo sbarramento, il ricorso all'istituto è un esempio “originale” - e umanamente terribile - di consuetudine diffusa.

L'acquirente della quinta sposa è solitamente un ricco dignitario (può essere un *sarkin* o un commerciante guadagnatosi uno statuto d'*élite*) che demanda a terzi di occultare, filtrandolo, il suo negozio (oggi contrario tanto alla *sharia*

quanto alla legge del 5 maggio 2003). Nessuna cerimonia ufficiale è prevista: il futuro “proprietario”- perché di ciò si tratta - paga un corrispettivo (l'atto è detto “*fansa*”) all'intermediario del padrone della giovane (in genere di un'età intorno ai tredici

anni). E' questo speciale “inviato porta a porta” (talvolta un fabbro, ritenuto di classe inferiore) a contattare i potenziali acquirenti, da un centro abitato all'altro, facendo girar voce che una giovane schiava è in vendita. I genitori della ragazza non contano nulla.

Si assiste a un vero mercanteggiare di più ore prima che l'acquirente si dica *ajalem* o *lakadem*: rispettivamente, “disponibile” o meno.

In mancanza di liquidità, il pagamento può avvenire con sei mucche e sei dromedari femmina di tre anni (Kadi 2005: 130). Come è evidente, non tutti possono permettersi una quinta sposa. Ancora negli anni Settanta, un simile negozio era appannaggio dei soli membri dell'aristocrazia.

A versamento interamente effettuato, la *Fathia* o cerimonia islamica del matrimonio (presenza del *marabout*, testimoni, giubilo) non ha luogo. Al di fuori di questo caso, una relazione con una donna senza *Fathia* sarebbe ritenuta adulterio. La ragazza, vittima di una situazione di dipendenza già prima dell'acquisto, è allontanata in modo definitivo dalla propria famiglia e letteralmente “prelevata” di nascosto in modo che nessuno opponga resistenze (la si fa volutamente andare in un luogo a una certa distanza dall'abitazione in cui vive, perché sia più vulnerabile). Lo svolgimento di ogni tipo di lavoro

domestico e la prestazione sessuale dovuta sono condizionati dalla minaccia dell'inferno dopo la morte: sottomettendosi in questa vita, avrà la ricompensa eterna.

I figli avuti dal padrone sono, secondo il contesto, schiavi o liberi (il figlio di un *prince* sarà libero, ma la regola conosce eccezioni).

La *wahaya* conduce una vita di clausura e non ha *status* né retribuzione alcuna. “Al di sotto” delle mogli legittime, è da quelle stigmatizzata e vive come una concubina senza libertà di movimento. Con forti probabilità (essendo giovanissima), si può insinuare lentamente in lei l'idea di un dovere sacro, direttamente connesso con *Allah*, di servire il proprio padrone. Anche tale certezza può conoscere, nei fatti, delle deroghe.

Comparando questi dati con altre fonti raccolte a Maradi, si può notare anche come il numero di quattro, riferito alle mogli legittime secondo la *šarīa*, non sia necessario (un'altra deroga nella deroga, puramente consuetudinaria) per ricorrere a questa forma che si fonda, prima che sull'harem, sullo sfruttamento individuale e sul vantaggio di un'esclusiva parentale sul figlio libero “fornito” al padrone dalla genitrice schiava.

Prima di parlare di Hadijatou Mani, si riporteranno alcuni frammenti di un discorso sul ruolo dell'islam rispetto alla schiavitù.

In un'intervista televisiva a Radio Dounia con S. Yahaya e W. Ilguilass, Cheikc Mokhtar Khalid affermava:

“ L'islam ha *trovato* la schiavitù sotto altre forme già esistenti e lo ha combattuto in maniera diplomatica, indiretta”(Khalid 2008).

Il Corano esorta i musulmani ad affrancare gli schiavi per riparare torti e peccati. Tuttavia l'islam ha prodotto la sua forma di schiavitù: le guerre sante.

“ Durante le spedizioni di conquista, gli eserciti islamici stazionavano alle porte dei villaggi per “invitare” gli abitanti a convertirsi. Se poco dopo si sentiva un *miezin* chiamare alla preghiera, si risparmiava il villaggio; altrimenti erano inviati dei messi per un invito più persuasivo; se ancora gli abitanti rifiutavano, era chiesto loro di pagare la *gizia*, una tassa che li avrebbe materialmente aiutati alla causa. L'esito negativo portava, ancora, alla richiesta di firmare un patto di non aggressione reciproca. Questa era l'ultimo riparo prima che si aprissero le ostilità, risparmiando vecchi, donne e bambini (con l'eccezione di coloro che impugnassero le armi).

Con la vittoria di una guerra, i musulmani catturati erano ridotti in schiavitù, mentre i miscredenti erano fatti prigionieri” (*ibid.*).

Quindi, secondo le prescrizioni islamiche, è il prigioniero di una jihad a costituire lo “schiavo”.

“Oggi si vedono un po' dappertutto persone che si reclamano esse stesse schiave di qualcuno, di una certa famiglia. I loro ascendenti furono allora il frutto di guerre sante?

Il Niger, nella sua storia, non ne ha conosciute. Può darsi, allora, che gli ascendenti di chi afferma provenire da *capifs* siano stati trovati dall'islam, il quale non li avrebbe affrancati. Ciò è da dimostrare.

Resta il fatto che colui che non discende da chi fu catturato in una jihad non può in nessun caso reclamarsi “schiavo”.

In un altro senso, siamo stati tutti schiavi: nell'età coloniale o, prima ancora, quando fummo i primi destinatari della tratta.

Nell'islam lo schiavo non ha beni propri, egli stesso è proprietà di qualcuno.

Gli schiavi odierni hanno la loro donna, che possono sposare senza chiedere il parere a nessuno. Oggi hanno una casa, dei figli e del denaro propri.

Allora, in Niger, si smetta di divertire il pubblico attribuendo all'islam ciò che non è dell'islam!” (*ibid.*).

Nella stessa intervista, Weila Ilguilass replicò così:

“In effetti, la schiavitù vissuta in Niger non corrisponde a quella definita nel Corano.

Se però oggi abbiamo così tanti schiavi, è anche perché esiste una strumentalizzazione del discorso islamico che fa da sfondo a logiche e comportamenti attuali: lo schiavo è, per il padrone, un dono di Allah e, per se stesso, qualcuno che fa il suo volere” (Ilguilass 2008).

L'islam, come del resto il cristianesimo, contiene la contraddizione tra condanna implicita e accettazione con effetto dichiarativo di norme che già esistono come dato sociale prima del risveglio spirituale. Nella religione cristiana, se padrone e schiavo sono uguali spiritualmente, sul piano giuridico la schiavitù è un fatto permesso da Dio contro il quale sarebbe - addirittura - illecito rivoltarsi.

Ad ogni modo, pare a noi meno essenziale concentrare gli sforzi sull'esigenza di difendere da attacchi il proprio campo socio-culturale (sulla *vexata quaestio* delle origini) piuttosto che rifondere il discorso ad uno stato attuale: il caso della religione si presta a tutti i rovesciamenti interpretativi via via occorsi, così come a piegare il suo potente immaginario al conseguimento di interessi personali.

Hadijatou Mani Koraou è stata venduta per 240 000 CFA (oggi: 366 euro) come *sadaka* (“quinta sposa”) nel 1996, all'età di dodici anni, da un capo della tribù tuareg Kenouar a El Hadj Souleymane Naroua, hausa di quarantasei anni.

E' bene ricordare che, in questo contesto, qualsiasi resistenza a un uomo da parte della sua donna è vista come “peccato”, cioè come violazione dei precetti musulmani. Secondo quanto già ricordato, qui non c'è matrimonio (non si ha nessuna cerimonia civile, *coutumière* o religiosa).

Per nove anni è stata schiava, dovendo sottoporsi ai costanti maltrattamenti di Naroua e alle sue violenze sessuali che portarono alla nascita di quattro figli, due dei quali soltanto sono sopravvissuti.

Il 18 agosto 2005, Naroua le consegna un certificato di affrancamento dalla sua condizione, firmato da lui stesso e dal capo del villaggio. Hadijatou, desiderando lasciare il domicilio della sua segregazione, si vede opporre un fermo rifiuto da Naroua. Tuttavia riesce a fuggire.

Hadijatou si rivolge, il 24 febbraio 2006, al Tribunale civile e *coutumier* di Konni, che il 20 marzo constata che non c'è mai stato matrimonio, in quanto il prezzo della sposa non è stato pagato né una cerimonia religiosa ha mai avuto luogo. Perciò Hadijatou rimane libera di rifarsi una vita con chi vorrà.

L'uomo fa appello davanti al *Tribunal de grande instance* (TGI) di Konni, che sostiene vi sia matrimonio consuetudinario. Inoltre – si sostiene – la donna non invoca le cause di divorzio che il giudice potrebbe applicare, poiché si difende così: “E' mio marito... Vorrei che mi lasciasse in pace!”.

La Corte Suprema, su ricorso di Hadijatou perché si pronunci sull'applicabilità della “Legge contro la schiavitù e le pratiche schiaviste” del 5 maggio 2003, cassa (senza pronunciarsi sulla questione della schiavitù) la decisione del tribunale di grande istanza: se in materia consuetudinaria è previsto il parere (*voix*)

degli assessori *coutumiers*, il giudice non dovrà piegarsi al loro punto di vista.

Intanto Hadijatou si è risposata. Naroua presenta ricorso al TGI di Konni e ottiene una condanna - a sei mesi di reclusione e una multa di 50 000 CFA - per bigamia, che raggiunge Hadijatou, il fratello di lei (che aveva celebrato il matrimonio) e l'attuale marito. Nonostante lei faccia appello lo stesso giorno, il mandato di arresto è immediatamente esecutivo.

Durante il periodo di incarcerazione, l'avvocato di Hadijatou, Abdourrahman Chaibou (contattato da *Timidria*) presenta un ricorso presso il TGI di Konni contro Naroua per “*crime et delit d'esclavage*” ora punibile *ex lege*.

E' ottenuta la libertà provvisoria per Hadijatou e il fratello.

Il 14 settembre 2007 Hadijatou ricorre alla Corte di Giustizia della CEDEAO (Comunità Economica degli Stati dell'Africa Occidentale) ad Abuja (Nigeria), chiedendo che si condanni la Repubblica del Niger per la violazione della Carta Africana dei Diritti dell'Uomo e dei Popoli del 1981 (artt. 1,2,3,5,6e 18 terzo comma).

Lo stato del Niger contesta, da un lato, il fatto che la procedura di divorzio resti pendente a seguito di un secondo ricorso del convenuto (sospensivo della procedura penale) e, dall'altro, che prima di adire la Corte di Giustizia si debba attendere il previo esaurimento delle vie di ricorso interne.

La Corte sostiene che, secondo il dettato dell'art. 10 d II del Protocollo addizionale del 2005, varrà il divieto di portare davanti alla Corte un contenzioso già pendente davanti un'altra corte internazionale (e non interna) competente, al fine di escludere il cumulo di procedure internazionali.

Alla Repubblica del Niger, che ha addotto la libertà di Hadijatou (quale sposa “affrancata”, quindi non più *wahaya*) come mancanza di requisiti ad agire, la Corte ribatte che i Diritti dell'Uomo sono inerenti alla persona umana e perciò inalienabili, imprescrittibili e sacri, non potendo patire alcuna limitazione.

La richiedente rimprovera alla Repubblica del suo paese di aver violato l'art. 1 della Carta Africana, secondo il quale: “Gli stati membri (...) riconoscono i diritti, i doveri e le libertà enunciati dalla presente Carta e si impegnano a adottare le misure legislative o d'altra per garantirne l'applicazione”.

In merito al divieto assoluto di schiavitù (una delle rare norme di *jus cogens*), sono fatti valere l'art. 5 della Carta Africana e il 4 della Dichiarazione Universale del 1948, oltre a diversi strumenti internazionali che fanno della schiavitù una grave violazione della dignità umana.

Soprattutto la Corte fa presente che la schiavitù è un reato previsto dal Codice Penale nigerino (così come modificato dalla legge del 5 maggio 2003).

A tale proposito, lo Stato del Niger sostiene che la schiavitù si riduca in Niger a qualche sopravvivenza e che le vicissitudini che hanno coinvolto Hadijatou e il suo *maître* siano più inerenti all'istituto matrimoniale che alla condizione servile della prima.

La Corte controbatte efficacemente:

“ La schiavitù può sussistere anche senza che vi sia tortura;

anche ben vestito, nutrito e alloggiato, uno schiavo rimane tale se è illegalmente privato della sua libertà attraverso la forza o la costrizione. Potremmo eliminare ogni prova di cattivo trattamento, dimenticare la fame, le percosse e gli altri atti di crudeltà: il fatto riconosciuto della schiavitù, ossia del lavoro obbligatorio senza contropartita, rimarrebbe tale. Non esiste schiavitù benevola. Anche se temperata da un trattamento umano, la servitù involontaria resta schiavitù. E la questione di conoscere la natura del legame tra l'accusato e la vittima è essenziale”.

La grave responsabilità del giudice nigerino è consistita nella sua inerzia, in quanto avrebbe dovuto rilevare d'ufficio questa situazione. Ciò corrisponde a una forma di tacita accettazione, se non di tolleranza , di quel crimine, che il giudice penale avrebbe dovuto perseguire penalmente.

Lo Stato del Niger è stato condannato a pagare 10 milioni di CFA (20 000 dollari) a Hadijatou Mani Koraou, una cittadina nigerina che aveva fatto ricorso contro lo Stato per la violazione dei suoi diritti fondamentali.

La decisione della CJ CEDEAO del 27 ottobre 2008 ha creato

un precedente nella lotta alla schiavitù.

Sulla frase pronunciata dalla Corte e sopra evidenziata si fonda lo spirito del presente lavoro, al quale la battaglia di Hadijatou ha dato l'avvio, ma non la capacità di esaurirsi.

In questa prospettiva, che riteniamo debba rimanere aperta a successive rifusioni, tanto nel ragionamento che nel prodotto della ricerca, presentiamo, nel prossimo paragrafo, alcune considerazioni finali.

*** *Servus absolutus* (conclusioni).

La schiavitù, come si è cercato di mostrare in questo tentato raccordo di fonti eterogenee, talvolta criptiche come il loro oggetto, opera come un “fatto sociale totale”. In altre parole, è un fenomeno senza età - anche quando non si fa istituzione - in grado di influenzare una serie aperta di rapporti giuridici. Tale varietà deriva proprio dall'essenza del limite alla pienezza insito nella realizzazione del soggetto.

“La questione di conoscere la natura del legame tra l'accusato e la vittima è essenziale”: così si è pronunciata la Corte della CEDEAO per Hadjiatou,

cogliendo il punto dal quale aprire il discorso per un pluralismo giuridico “convergente”.

Sulla natura del legame cediamo l'ultima parola al filosofo Aboubacar El Back Adam :

“ Nelle zone sedentarie (villaggi hausa, terra dei kanuri): l'attacco esterno allo scopo di prelevare "beni" avveniva a sorpresa, nella forma della razzia, mentre gli uomini erano al campo (in caso contrario, l'imprevisto e l'oscurità erano gioco sufficiente). I beni razziati erano più spesso donne e bambini.

Attacchi notturni potevano coinvolgere sedentari tra loro. Gli schiavi erano impiegati per il lavoro nei campi.

Gli schiavi, da merce che erano diventati, erano esposti sui mercati: l'umiliazione tramite la rasatura dei capelli, il torso lasciato nudo, la cenere cosparsa sul capo, doveva distinguerli dai soggetti liberi presenti intorno a loro.

Nel mondo nomade, i tuareg muovevano verso sud ed erano

versati nella pratica del ratto:

spesso i bambini, lasciati soli a pascere il bestiame, erano sottratti alle famiglie di appartenenza e tradotti lontano per i lavori domestici, sfruttati nei campi di miglio o ancora come pastori. Se troppo piccoli, erano cresciuti nella casa del padrone fino ad esser ritenuti idonei come forza lavoro.

Specie nelle zone nomadi, non c'era bisogno di un gran numero di schiavi (diversamente dalla schiavitù di piantagione).

Con la colonizzazione - benché mediante altre procedure - la schiavitù continua ad esistere. ” (El Back Adam 2008).

Non si può capire l'essenza del fenomeno se non si riconosce l'importanza di un universo mentale che, constatato dall'esterno nei suoi risvolti empirici, porta a parlare di abitudine (la mente corre all'*habitus* di Bourdieu – *cfr.* Parte I – cap. 1). Ogni individuo ha il suo orizzonte, un fascio di linee psicologiche che non supera. Si danno casi di ritorno alla famiglia del padrone in seguito alla liberazione. Rispetto, per esempio, allo schiavo dell'antica Roma, il soggetto è talvolta trattato "bene" in seno alla famiglia.

“ Lo schiavo crede egli stesso nella sua condizione, è difficile capirlo.

Nel caso della donna schiava nella tradizione tuareg, se non è

sposata e il padrone ha avuto molti figli (o anche solo due maschi) da lei, questi la affranca e la sposa.

La liberazione è condizione per sposare una donna schiava così come un atto motivato dal fatto di avere figli. Da quel momento, i figli della schiava sono più importanti di quelli avuti con una donna libera (o che non sia ex-schiava): il retaggio rimane a pesare sulla donna e il marito, di solito, predilige i figli avuti da lei perché gli appartengono completamente, in senso "mononucleare". Così si danno casi in cui un capo accordi la successione a un figlio avuto da una schiava (liberata o meno).

Oggi presso i *paysans* non si trovano schiavi. La colonizzazione, vietandole, ha segnato una battuta d'arresto per tali pratiche. Destinataria del divieto fu, principalmente, la gente comune. Ancor oggi gli schiavi sono presenti presso le corti reali e le grandi famiglie, ovvero "nascosti" entro quella compagine sociale.

Tuttavia le ragioni sono anche (e soprattutto) economiche: uno schiavo pesa sul bilancio familiare (forse è più facile trovare schiavi tra le famiglie comuni di origine araba – ad esempio, nel *milieu* arabo di Tahoua -).

Oggi c'è un'area di illegalità, il c.d. "Triangolo della vergogna" : nella zona compresa tra Madahoua e Tahoua esiste un fenomeno di compravendita clandestina di persone. I principali

clienti sono ricchi commercianti nigeriani.

Ricordo una situazione - isolata - di vendita di minori da parte dei genitori, tra Niamey e Wallam, in territorio Djerma. Ci fu una grande carestia e i coniugi decisero di vendere i figli a famiglie di Lamorde (Niamey). Oggi diversi abitanti di quel quartiere oltre il fiume sono discendenti di schiavi [*cfr* i *kalekale* del cap. 4].

Sul piano psicologico, non bisogna pensare che lo schiavo abbia complessi: si danno casi in cui, dalla nascita, è circondato dal *milieu* aristocratico del capo e, se questi ne è il padre, si sente e può diventare principe.

[E' qui il nodo della parentela, la discriminazione tra latte e sangue].

Ho avuto modo di osservare una donna (erano tuareg) priva del diritto di portare il *foulard* e calzare le scarpe. Il torso era nudo! La nudità è segno di una perdita ereditaria: quella del carattere di persona. Il padrone, con l'atto sessuale, la "consuma", impiegandola come riproduttrice.

I *griots* dei tuareg, talvolta visti come *iklan*, sono i fabbri - sono le donne a cantare in quella società - .

Vi sono inoltre casi “equivoci” di famiglie tuareg senza figli che chiedono ad altri di "affittargli" il lavoro del bambino. All'interno di questa situazione, malgrado il consenso dei genitori, possono affermarsi meccanismi di sfruttamento.

La donna schiava prepara il pranzo mentre i suoi figli (che "suoi" non sono) pascolano il bestiame e lo conducono ai pozzi. Il padrone non paga loro i servizi prestati: li nutre e basta.

E' difficile rilevare rapporti conflittuali tra schiavo e padrone. Il sistema ideologico è tale che lo schiavo trova la sua situazione "normale" ed esclusiva: è il solo sistema possibile. Per rafforzare tale convinzione, il padrone ricorre a una rozza motivazione di ordine religioso: tale è la strutturazione dei rapporti sociali voluta da Allah.

Non trovo allora altra espressione che *abrutissement psychologique* per indicare questo stato, in cui lo schiavo si sente "naturalmente" inferiore.

Per capire, però, bisogna andare oltre nel rapporto che lega padrone e schiavo, sforzandosi di pensarli come due poli permeabili o, meglio, entità imbricate:

lo schiavo si sente “un po' nobile”, può cioè stimare (un'elaborazione fatta a partire dalla parentela naturale) di avere come parenti il padrone e i suoi familiari;

non proprio specularmente, il padrone, secondo il caso concreto,

può legarsi alla famiglia della donna schiava quando da lei abbia avuto una prole. Anche se la donna non è affrancata, il figlio avuto con un nobile nasce libero ("il est prince") e sarà portato a legarsi a quei parenti materni (come per esempio gli zii) che vivono sotto il suo stesso tetto. Si avvia così un processo di umanizzazione dipendente dalla capacità d'integrazione interna alla famiglia del padrone. Se ciò avviene, tutti i parenti della donna saranno animati, in misura variabile, dal sentimento di avere una qualche titolarità giuridica (ad esempio, una volta percepiti non più come schiavi, ma come parenti, alcuni uomini potranno essere nominati capi di un quartiere o esattori in un'area controllata dalla *chefferie* cui si richiamano in quanto il re è un loro zio o cugino) ” (*ibid.*).

Queste situazioni in cui "ogni schiavo ha un parente" traducono il recupero, per il soggetto schiavo, di una posizione storica assicurata dalla parentela, il saldarsi di una perdita (De Sardan 1984) o, se vogliamo, l'eclissi di quella *coupure* dallo spazio-tempo sociale che Meillassoux (1986) pone a fondamento dell'istituto.

Da questa "rinascita", le posizioni soggettive evolvono fino ad assumere, talvolta, ruoli di prestigio tali da porre lo schiavo in vantaggio rispetto a certi nobili.

Ora, dal nostro punto di vista (ancorato alla necessità di una definizione rigida benché polimorfa di schiavitù) riteniamo che simili mutamenti sostanziali, anche se in modo ufficioso, alterino tanto le situazioni soggettive da segnare l'uscita del soggetto dalla sfera materiale della schiavitù (senza che ciò comporti l'eclissi di divisioni ideologiche che, alla luce di esperienze recenti, appaiono immortali). Il principe figlio del nobile e della schiava si trova così a metà tra due sfere, divenendo rispetto ad esse fattore di osmosi reciproca. L'esclusione dei parenti materni dalla successione legittima è temperabile ricorrendo a liberalità e donazioni. L'equilibrio che ne deriva è effetto di un sistema di integrazione molto forte, capace di evitare fratture e aspri conflitti interni.

E' importante insistere sui concetti di *habitus* [El Back parla di "*habitude*"] e *milieu* atti a delimitare l'universo reale del soggetto.

“ Le ragazze che sfilano davanti al capo per poi passarci la notte sono parte di casa sua ("*c'est chez lui*"), che è il loro ambiente. Se in Europa il padrone risiedeva nel suo castello evitando il contatto coi servi (impiegati come manodopera nei campi), in Africa è possibile trovare uno schiavo o una schiava nella camera del re che parla con lui o nell'atto di pranzare con la di

lui consorte.

Non si ricerca la violenza fisica, ma economica: i figli dello schiavo lavorano...

[Ma questa è una forma di violenza... E le scarpe negate alla donna ?]

Neppure questa è violenza, è “normale” [si adotta allora un'accezione ristrettissima di violenza: quando cioè questa è gratuita]: il re non nega le scarpe alla schiava per umiliarla, non si tratta di un atto individuale contro qualcuno al fine di umiliarlo! Ha osservato la consuetudine, cioè qualcosa di istituito di cui il capo è sommo garante. Opponendosi egli stesso, provocherebbe la reazione ostile quanto immediata dell'*entourage*.

Per produrre un cambiamento sociale, è necessaria una sensibilizzazione lunga e costante. *Timidria* è un gruppo coraggioso di *enfants de l'interieur* [“ragazzi dell'interno, del cuore del paese”]! ” (*ibid.*).

Il filo rosso che riemerge tra gli esempi storici e le attuali reti di dipendenza sociale (a patto che queste non siano concentrazionarie - come, ad esempio: un campo di *captifs* in Sudan -) è la messa in atto di un dispositivo negativo della schiavitù: la parentela opera come condizione antitetica alla famosa “integrazione all’africana” dello schiavo. Nei casi singoli, quando l’eccezione di trattamento si fa concreta, i tratti della subordinazione svaniranno... Ma qual è l’essenza della schiavitù? La mera subordinazione del rapporto non è che un riflesso, in parte, della gerarchia interna; in parte, di qualcosa di più profondo che la produce e la mantiene funzionale: l’isolamento, l’essere “diverso in casa” (non lo “straniero”, che ha i suoi rapporti, ma l’essere *tout-court* "isolato" dall’origine sociale), colui che non figura nell’albero genealogico, nei componenti legittimi del corpo lignatico - sedentario o nomade che sia - . Esserne parte “piena” significa “rispettare i passaggi” di *status*: norme che scandiscono una successione ordinata di eventi nella vita di ognuno. *L’escalation* dello schiavo sfugge a questo ordine precostituito, salta nel giro di un attimo “in alto”, cambiando radicalmente le sorti della persona - che diventa "personaggio" - . Come ciò può avvenire se, nel comune sentire, lo schiavo non fosse sciolto, fuori-centro, *absolutus* dal corpo sociale in cui si muove e dal quale - appunto - può distinguersi anche in positivo? Questo è, a nostro avviso, il principio latente,

metagiuridico, capace di mantenere nel tempo la divisione sociale anche all'ombra di affermazioni di convenienza (“modernità”, “rinnovamento”...) motivate da prudenza e opportunità dovute a pressioni esterne. Invero, sul piano emico, l'umanità è così percepita: accanto ad un'umanità concreta (storica), in cui si è iscritti in base ad appartenenza, norme, posizionamento in campi semi-autonomi, ne esiste un'altra, metastorica o metatemporale: un limbo in cui si muovono soggetti repressi o “vaganti” come l'individuo che fa fortuna:

egli non fa nulla per cambiare lo stato degli altri schiavi e, essendo sciolto, può cercare di stabilizzarsi e rifondare da zero una vita sociale costruita (tentativo pionieristico di uscire dal “limbo”); oppure potrà ignorare questa preoccupazione e vivere nella contingenza del suo isolamento - da eroe romantico, diremmo, conoscendo di alcune storie di vita (Solinas 2005) - .

Il fatto che certe vicende picaresche riferite a un individuo si siano ripresentate nella storia è, se accettiamo l'esistenza trasversale, diacronica e metagiuridica del limbo, una sorta di costante strutturale dell'esperienza sociale della schiavitù in Africa occidentale.

BIBLIOGRAFIA

- G.K. ABDELKADER, *L'esclavage au Niger*, Anti-Slavery International & Association Timidria, London – Niamey, 2004.
- M. ADDO, *Institutions et imaginaires politiques hausa: le cas du Katsina sous ladynastie des Koraou (XVème – XVIème siècle)*, Université de Provence (Aix-Marseille I), Faculté de Lettres et Sciences Humaines, (lhcc), Thèse de Doctorat nouveau régime, 1998.
- AA.VV., *Coutumiers juridiques de l'AOF*, Paris, Larose, 3 voll., 1939.
- E. BERNUS, *Points cardinaux : Les critères de désignation chez les*

nomades touaregs et maures, Bulletin des Etudes africaines de l'Inalco vol. 1, n°2, 1981, pp. 101-106.

- R. BOTTE, *De l'esclavage et du daltonisme dans les sciences sociales: l'ombre portée de l'esclavage*, Journal des Africanistes 70 (1-2) 2000.
- R. BOTTE, *L'esclavage africain après l'abolition de 1848, servitude et droit de sol*. Annales HSS, septembre-octobre 2000 n. 5 pp. 1009-1037, Paris.
- P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- F. BOYER, *Esclavage et nouvelles transformations sociales chez les touaregs de Bankilaré*, Cahiers d'Etudes Africaines, 41 –xx Paris, 2005.
- V. CACCAMO, *Commento all'art. 3 L.22872003*, in *Legislazione Penale*, 2004, 664;
- M. CAVALLO, *Formes contemporaines d'esclavage, servitude et travail forcé : le TPIY et la CEDH entre passé et avenir*, Droits fondamentaux, n°6, janv.- déc. 2006
- CNDH LF (Commission Nationale des Droits de l'Homme et des Liberté Fondamentales), *La problématique du travail forcé, du travail des enfants et de toute autre forme de pratiques esclavagistes au Niger*, Niamey juillet 2008.
- F. DE LANOYE, *Le Niger et les explorations de l'Afrique Centrale depuis Mungo-Park jusqu'au docteur Barth*, Paris, 1858.
- S. FALK-MOORE, *Law and Social Change: the semi-autonomous social field as an appropriate subject of study*, Law and Society Review, 719-746, 1973.
- FIANDACA – MUSCO, *Diritto Penale. Parte Speciale, II, Delitti contro il patrimonio*, 2 ed. Padova, 2002.
- J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Quand nos pères étaient captifs*, 1976, Paris, Nubia.

- J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Concept et conceptions Songhay-Zarma*, Paris, Nubia, 1982.
- J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali)*, Paris Karthala, 1984.
- L. ELISABETH, *La société martiniquaise au XVII et XVIII siècles: 1664 - 1789*, Paris, Karthala, 2003.
- D. HAMANI, *Au carrefour du Sudan et de la berbérie: le sultanat touareg de l'Ayar*, Paris, Etudes Nigériennes n. 38, IRSH, 1975.
- M. HARRIS, *Cultural Materialism*, New York, NY University Press, 1979.
- M. KADI, *L'esclavage au Niger. Un tabou brisé*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- I. KIMBA, *Guerres et Sociétés*, Thèse 3ème cycle, Uer Géog., et Sc. Soc., Paris VIII, 1979.
- E. LE ROY, *Les Africains et l'Institution de la Justice. Entre mimetismes et métissages*, Paris, Dalloz, 2004.
- P.E. LOVEJOY, *The Ideology of Slavery*, Beverly Hills, Sage, 1981.
- P. E. LOVEJOY, *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Z. MAIKOREMA, *L'esclavage chez les Mangari*, Niamey, IRSH, 1985.
- M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947.
- C. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, PUF, 1986.
- C. MEILLASSOUX, *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris, Maspéro, 1975.
- V. MUSACCHIO, *Il concetto di schiavitù nel diritto penale*, Diritto&Diritti, 2002.

- J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Quand nos pères étaient captifs*, 1976, Paris, Nubia.
 - J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Concept et conceptions Songhay-Zarma*, Paris, Nubia, 1982.
 - J.P. OLIVIER DE SARDAN, *Les sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali)*, Paris Karthala, 1984.
 - L. PIASERE, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari, Laterza, 2002.
 - F. PIE, *Les politiques pénales en Afrique noire francophone: le cas du Gabon*, Bordeaux, IEP-CEAN, 1989.
 - W. RODNEY, *Gold and Slaves on the Gold Coast*, "Transitions History and Society in Ghana", 1969, 10, 13-28, Accra.
 - A. SALIFOU, *Le Damagaram ou le sultanat de Zinder au XIXème siècle*, Niamey, Etudes Nigériennes, 1971, n. 27.
 - A. SCHIAVONE, *Legge di natura o convenzione sociale? Aristotele, Cicerone, Ulpiano sulla schiavitù merce, in Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'«oikos» e della «familia»*. Atti del XXII Colloquio GIREA Pontignano (Siena) 19-20 novembre 1995, a cura di M. Moggi-G. Cordiano, Pisa, 1997, 174.
 - E. STOLFI *La soggettività commerciale dello schiavo nel mondo antico: soluzioni greche e romane*.
- (Raccolta inedita - Dip. di Storia del Diritto Romano, Roma).
- A. SALIFOU, *Le Damagaram ou le sultanat de Zinder au XIXème siècle*, Niamey, Etudes Nigériennes, 1971, n. 27.
 - P.G. SOLINAS (cur.), *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*,

Lecce, Argo, 2005.

- SPAGNOLO G., voce Schiavitù, in *Enciclopedia del Diritto*, XLI, 1989, 638; LEMME F., voce Schiavitù, in *Enciclopedia Giuridica Treccani*, XXVIII, Roma, 1992.

- M. TALAMANCA, *Costruzione giuridica e strutture sociali fino a Quinto Mucio*, in *Società romana e produzione schiavistica*, Roma-Bari, 1981.

- E. TERRAY, *La captivité dans le royaume abron du Gyaman*, in Meillassoux (cur.), 1975 (*op. cit.*), 389-453.

- E. TERRAY, *Gold Production, Slave Labour and State Intervention in Precolonial Akan Societies*, "Research in Economy Anthropology", 1983, 5, 95-129.

- M. A. TIDJANI, *La chefferie au Niger et ses transformations. De la chefferie coloniale à la chefferie postcoloniale*, *Etudes et Travaux* n. 76, 2009, Ed. du LASDEL.

- P. VALSECCHI – A. CALCHI-NOVATI *L'Africa ritrovata*, Milano, Carocci, 2005.

- A. WATSON, *Legal transplants : an approach to comparative law* / Alan Watson - Charlottesville : University Press of Virginia, 1974.

FONTI ORALI

A) Quaderni di campo:

- Quaderno I (estate – autunno 2007).
- Quaderno II (primavera 2008; autunno 2008).
- Quaderno III (autunno 2009).

B) Informatori (interviste e colloqui).

- A. AGGA (autunno 2009), Niamey – Tahoua (Niger).
- AKROSA (Nana): 28 settembre 2005, Tarkwa (Ghana).
- M. ALIO: 12 novembre 2008, Niamey (Niger).
- R. BOTTE: 28 marzo 2009 Paris
- A. BOURGEOT: 2005 – 2007 Paris (France); autunno 2009, Niamey (Niger).
- CHEF DE LAMORDE: autunno 2009, Lamorde, Niamey (Niger).
- A. EL BACK ADAM: estate 2007; autunno 2009 Niamey (Niger).
- JAFAR: autunno 2009, Niamey.

- W. ILGUILASS: periodi corrispondenti ai Quaderni I – II – III.
- S. JACKOU: 23 ottobre 2009, Niamey (Niger).
- J.P.OLIVIER DE SARDAN: primavera 2007, Marseille (France);
- S. YAHAYA JANJOUNA: primavera 2008; autunno 2009, Niamey (Niger).

