

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI GENOVA



Facoltà di Scienze Politiche

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN AMMINISTRAZIONE E
POLITICHE PUBBLICHE

NAZIONALISMI, IMPERIALISMI ED INTERNAZIONALISMI

**“Lo scintillante principe nero e l’apostolo della non
violenza, Malcom X e Martin Luther King Jr.”**

Relatore:
Prof. Alberto de Sanctis

Candidato:
Fabio Camminati

ANNO ACCADEMICO 2024/5

*Aspettando le Vostre,
a Pietro, Elisabetta e Vittoria.*

CAPITOLO I

DUE GIGANTI

1. Lo scintillante principe nero e l'apostolo della non violenza.....*pagina 5*
2. Malcolm X *pagina 7*
3. Martin Luther King Jr *pagina 14*

CAPITOLO II

NEL TEMPO

1. Il prima e il dopo *pagina 28*
2. Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois..... *pagina 30*
3. Il dopo: il *Black Power* e le *Black Panthers*..... *pagina 40*

CAPITOLO III

GLI AVVENIMENTI

1. Premessa..... *pagina 47*
2. La Marcia su Washington *pagina 49*
3. Il *Civil Rights Act*..... *pagina 59*

CAPITOLO IV

LA RELIGIONE

1. Premessa..... *pagina 68*
2. Malcolm X: una religione politica *pagina 71*
3. Martin Luther King: una religione sociale *pagina 77*

CAPITOLO IV
LA POLITICA

1. Premessa.....	<i>pagina 83</i>
2. Radicalmente diversi, diversamente radicali.....	<i>pagina 84</i>
3. Il razzismo nella nazione americana.....	<i>pagina 91</i>
3a. Malcom X. <i>Il nazionalismo nero</i>	<i>pagina 93</i>
3b. Martin Luther King. <i>Le promesse della Costituzione americana</i>	<i>pagina 97</i>
4. Due distinti processi di costruzione e definizione della realtà.....	<i>pagina 101</i>
 L'eredità della loro avventura umana.....	 <i>pagina 111</i>
 Bibliografia.....	 <i>pagina 115</i>

CAPITOLO I

DUE GIGANTI

SOMMARIO: 1. Lo scintillante principe nero e l'apostolo della non violenza - 2. Malcolm X - 3. Martin Luther King Jr.

1. Lo scintillante principe nero e l'apostolo della non violenza

L'uno "lo scintillante principe nero"¹, l'altro "l'apostolo della non violenza". Sembra impossibile concepire due personaggi così distanti fra loro come lo sono stati Martin Luther King e Malcolm X.

Il predicatore battista del profondo Sud dalla retorica solenne e misurata, seguace di Gandhi e della non violenza, fautore dell'integrazione razziale e dei diritti civili, sostenitore delle premesse della Costituzione americana e il ministro della controversa *Nation of Islam* (NOI), molto ascoltato nelle città del Nord, con un eloquio veloce e sfidante, assertore della difesa – anche violenta – del proprio popolo, nazionalista nero che propugna la separazione delle razze e che denuncia l'ipocrisia della democrazia americana². L'uomo del sogno contrapposto all'uomo dell'incubo³.

Le loro linee d'azione si articolano su due schemi antitetici e la loro stessa figura è giocata consapevolmente su due terreni diversi, favoriti – soprattutto Malcolm X – dalla polarizzazione determinata dal modo in cui i media americani li rappresentarono fin dall'inizio delle loro parabole pubbliche. Quindi, proseguendo sul profilo degli opposti, sono l'ape e la colomba.

Pungente, irritante, così voleva farsi rappresentare Malcolm X al pubblico dai media americani. Lui è il musulmano nero che denuncia l'ipocrisia di una democrazia parziale che si alimenta della violenza e dei soprusi perpetrati verso le minoranze. A questa visione iconoclasta non può sfuggire il cristianesimo quale mistificatrice religione del padrone bianco che impone allo schiavo di attendere la sua emancipazione solo nel "regno dei cieli".

La rappresentazione di questo Gesù, bianco, biondo e con gli azzurri è funzionale a questo disegno e, allo stesso tempo, la sua sola presenza rimanda ai neri l'immagine

¹ Ossie Davis, famoso attore, regista e produttore afroamericano, così – fra le altre cose – definì Malcolm X nel suo elogio funebre.

² Si veda: cap. II, par. 2. *Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois*, Frederick Douglass, Discorso alla *Corinthian Hall* di Rochester del 1852, pag. 28.

³ Gianluca Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, Ed. Einaudi, Torino 2024, pagg. 5 e 6.

di una loro inferiorità⁴. Malcom è irritante, vuole esserlo fino a sconvolgere l'opinione pubblica. Alla domanda di un giornalista dopo l'uccisione del presidente Kennedy rispose, denunciando la violenza di un sistema che si ritorce contro chi lo manovra, "*merely a case of chickens coming home to roost*"⁵.

Le sue invettive non sono rivolte solo verso il sistema, hanno come obiettivo secondario gli altri leader afroamericani del movimento per i diritti civili perché – secondo Malcolm – asserviti allo stesso sistema di potere bianco: degli "zio Tom", dei "negri da cortile".

Se possibile, l'accezione di Malcolm è ancor più dispregiativa rispetto all'afroamericano buono e forte, timorato di Dio affezionato al padrone, protagonista del romanzo di Harriet Beecher Stowe, "La capanna dello Zio Tom". Malcolm utilizza quest'espressione a rappresentazione di quei neri che vogliono compiacere i bianchi, che sono integrati al loro potere e che sono strumentali a tenere buono il popolo afroamericano, impedendogli di ribellarsi e abbattere il sistema che li relega nella misera condizione in cui vivono. Quei "negri da cortile" che immedesimandosi con gli interessi dello schiavista, per proprio tornaconto, rinnegano e disprezzano il resto del loro popolo.

In questo gioco di polarizzazione Martin Luther King è, quindi, la colomba. È l'uomo della scelta Gandhiana, opzione non rinunciataria o fatalista, che ha portato a vittorie grandiose e imprevedibili ma anche a isolare politicamente lo stesso King soprattutto nell'ultima fase della sua vita di attivista e pensatore.

La contrapposizione fra le due figure, le due storie personali, i due mondi di riferimento deve essere contenuta entro i limiti funzionali alla ricostruzione storica. Questo perché fra i due progetti non mancarono punti di contatto e anche spiazzanti ribaltamenti di campo. In ultima analisi è l'azione di King e di tutto il movimento dei diritti civili che ha minato le fondamenta del pensiero segregazionista, abbattuto le *Jim Crow Laws*⁶ costringendo Kennedy prima e Johnson poi a prendere posizione e promulgare delle leggi federali decisive. E se King è stato la colomba con il pungiglione, Malcolm nell'ultima parte della propria vita, a modo suo, aveva cercato di tendere la mano ai leader dei movimenti per i diritti civili revisionando il proprio pensiero. Negli ultimi mesi della propria esistenza aveva sfumato moltissimo la sua linea separazionista, aveva abbandonato la demonologia della NOI che rendeva impossibile il dialogo con la popolazione bianca, stava prendendo in considerazione

⁴ James A. Cone, *Martin & Malcolm & America. A Dream or a Nightmare*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992, pag. 152, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 6.

⁵ Malcolm X commentò che la violenza che i Kennedy – sia John che Robert - non erano riusciti a fermare gli si era loro "ritorta contro", aggiungendo che questo genere di cose non lo intristiva, ma lo rendeva felice. Queste dichiarazioni causarono un enorme scalpore nell'opinione pubblica, furono il pretesto per la sua cacciata dalla NOI e lo allontanarono ancora di più da un Martin Luther King, che con Kennedy aveva intrapreso un fruttuoso rapporto dialogico.

⁶ Jim Crow era un personaggio di una notissima *coon song* di fine Ottocento, un nero sciancato, derelitto, emblema della discriminazione razziale.

l'approccio non violento attenuando molto le critiche ai leader afroamericani. Da degli "zio Tom" a potenziali compagni di strada, aveva compreso - Malcolm - come nell'esercizio del diritto voto ci fosse una via d'uscita possibile per la trasformazione della società⁷.

Su questo percorso che non vuole incasellare le due figure in *cliché* monolitici, la descrizione della figura di King non deve prescindere dall'analisi di una possibile separazione tattica dei neri dai bianchi ipotizzata dal reverendo nella fase più tarda della sua parabola o dalla sua veemente contrarietà all'intervento americano in Vietnam da lui considerato come l'ennesima contraddizione della democrazia americana.

E sempre nel rispetto della sua integrità morale va menzionato l'incrocio con le istanze del sottoproletariato afroamericano del Nord, in anni in cui era emerso il fenomeno del *Black Power*⁸, fortemente influenzato dalla figura primigenia dell'ormai scomparso Malcolm X.

Quello spazio politico, di rivendicazione e di lotta che Malcolm, pur non avendolo visto, aveva contribuito in maniera determinante a creare - quantomeno nell'immaginario comune - doveva essere colmato. E il King degli ultimi anni, con il suo cristianesimo, con il suo stile, con la sua visione morale, vi entrò in qualche misura, emancipandosi dalla violenza naturale ivi insita potenziandolo con la critica alla società americana e alla triade in essa operante formata dal materialismo, dal razzismo e dal militarismo.

2. Malcolm X

Malcolm Little nacque a Omaha in Nebraska il 19 maggio 1925, figlio di Earl Little predicatore battista sostenitore di Marcus Garvey⁹ morto nel 1931 in circostanze mai del tutto chiarite¹⁰ e Louise Norton Little.

⁷ Il 3 aprile 1964, a Cleveland, Malcolm X tenne il suo celebre discorso *The Ballot or the Bullet*, nel quale incoraggiava gli afroamericani a far valere il proprio diritto di voto come strumento di cambiamento politico, segnando una svolta nella sua retorica, con un linguaggio più orientato all'azione politica e all'unità, andando oltre le divisioni religiose. Pur ribadendo il diritto all'autodifesa, Malcolm X enfatizzava l'importanza di agire con determinazione all'interno del sistema democratico. *Si veda*: cap. IV, par. 3a. *Malcolm X. Il Nazionalismo nero*.

⁸ *Si veda*: cap. II, par. 3. *Il dopo: il Black Power e le Black Panthers*, pag. 37.

⁹ *Si veda*: cap. II, par. 2. *Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois*, pag. 32.

¹⁰ Nella sua autobiografia Malcolm sostenne che il padre fu assassinato dalla *Black Legion*, lo stesso gruppo di suprematisti bianchi che aveva perseguitato la sua famiglia costringendola a trasferirsi più volte e al quale si attribuiva l'incendio che aveva distrutto la loro casa due anni prima.

Il libro *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*¹¹, oltre ad essere una straordinaria testimonianza politica, permette di ricostruire la vita di Malcolm X attraverso il suo racconto.

Haley non fu il passivo estensore di una storia, ma fu – come le vicende della vita di Malcolm X riveleranno – l’attivo consulente che aiuterà lo stesso Malcolm a districarsi nella valenza biografica e letteraria dei suoi ricordi¹².

Malcolm terminò le scuole secondarie con ottimi voti, l’alunno migliore in una classe di bianchi, ma abbandonò gli studi frustrato e demotivato quando un suo insegnante gli disse - senza mezzi termini - che l’aspirazione del giovane Little di diventare un avvocato di fama non era “un obiettivo realistico per un negro”. L’abbandono della scuola si accompagnò con i primi problemi con la legge che lo portarono in un centro di detenzione dal quale uscì per trasferirsi per qualche tempo a Boston presso la sorella maggiore Ella Little Collins.

Il giovane Malcolm, frustrato, smarrito e soprattutto - come avrà modo di raccontare ad Haley - senza una prospettiva di vita definita, un orizzonte di riferimento, si alterna fra saltuarie occupazioni: lustrascarpe in un night club, cameriere su un treno, fino al suo approdo a New York nel quartiere di Harlem.

Il trasferimento a Harlem segna una nuova fase per Malcolm che abbraccia una vita di espedienti e piccoli crimini, con l’esperienza del ghetto, della malavita, della droga e che sfocia poi in una serie di rapine in abitazioni e si conclude con l’arresto.

Il 12 gennaio 1946, all’età di vent’anni, Malcolm fu condannato esemplarmente a dieci anni di reclusione con l’accusa di violazione di domicilio, possesso illegale di armi da fuoco e furto. Il carcere cambiò tutto, la caduta si trasformò in una svolta vitale, stimolato da una lettera del fratello Reginald che gli chiedeva di unirsi alla NOI, si convertì al curioso Islam di Elijah Muhammad, che gli infuse rispetto di sé e la volontà di migliorarsi. Malcolm spese gli ultimi anni di carcere sottoponendosi da autodidatta a un imponente programma di letture e di studio affinando le sue capacità linguistiche e oratorie.

¹¹ Alex Haley (1921-1992) è stato un giornalista e scrittore statunitense. Trascorse i primi anni di vita a Henning in Tennessee, dove la nonna Cynthia Murray gli raccontò la storia di sette generazioni della sua famiglia che fu fonte di ispirazione per il suo romanzo più famoso: *Radici*. Sebbene figlio di insegnanti, Haley lasciò presto gli studi, lavorando dopo il congedo dalla guardia costiera, come *free-lance*, per il *The New York Times magazine*, *Playboy* e *Reader's Digest*.

¹² Nel romanzo *Ballata breve di un gatto da strada – La vita e la morte di Malcolm X*, senza pretesa di fedele trasposizione della realtà, Gildo De Stefano attingendo da quanto Malcolm racconterà successivamente allo stesso Haley, così descrive il loro primo incontro: “mentre il suo sguardo si sofferma su ogni distrazione, ostinato nel voler fugare tensioni momentanee, Malcolm esce fuori dalla cabina fissandolo per interi secondi. Solo quando questi inarca le labbra in segno di cortesia, Alex raccoglie tutto il suo coraggio e gli si avvicina. “Sono Alex Haley”, dice molto sicuro di sé a quel tipo alto, dall’andatura felina e dal colore ramato. “Dovrei fare un reportage sui Musulmani neri per conto della *Reader's Digest*”. L’altro avanza di qualche passo, tenendo le mani in tasca, leggero sulle grosse scarpe nere, guardandolo attraverso gli occhiali come un’aquila che avvista la sua preda”.

Il racconto di una figura complessa come quella di Malcolm X non deve prescindere, quindi, dalla comprensione di chi siano i *Black Muslims* e di cosa rappresentò per la NOI, ma ancor più per lo stesso Malcolm, la persona di Elijah Muhammad.

Elijah Muhammad, il cui vero nome è Elijah Robert Poole, fu la ferrea guida spirituale della NOI, che egli ereditò dal fondatore Wallace Fard Muhammad, il quale veniva da esperienze sincretistiche e la cui sparizione è ancora avvolta nel mistero. Elijah è un uomo in là con gli anni che – se possibile – ne dimostra anche di più e si presenta come un padre buono ed accogliente. La disciplina che richiede ai suoi seguaci è però rigidissima, soprattutto sul piano morale e su quello del comportamento individuale e familiare. Pretende obbedienza cieca e adesione totale ai suoi insegnamenti, rivendicando, in qualità di Messaggero di Allah, un'autorità pari a quella di Maometto.

Il messaggio politico-religioso della NOI è di opposizione totale alla popolazione bianca, dalla quale ci si deve difendere con la violenza. Elijah propugna una separazione fra neri e bianchi auspicando un ritorno in Africa degli afroamericani, arrivando a concepire un'economia nera, idea nebulosa e irrealistica ma funzionale, nell'immediato, al proprio tornaconto economico.

L'adesione alla NOI passa attraverso un rituale di enorme valenza simbolica: il rifiuto del proprio cognome, quel cognome ereditato dal padrone dagli ex schiavi la cui assunzione andava a cancellare le loro vere e ancestrali origini.

Quando Malcolm Little si convertì in carcere alla NOI nei primi anni Cinquanta l'organizzazione contava alcune centinaia di aderenti: era solo una delle tante sette nella galassia religiosa americana.

Malcolm fu scarcerato per buona condotta e sottoposto a libertà vigilata il 7 agosto 1952, prima dello scadere della sua condanna.

È proprio Malcom, subito notato da Elijah, che con la sua capacità oratoria, quella organizzativa e soprattutto il suo carisma a far esplodere il movimento. Quelle poche centinaia di aderenti divennero in breve tempo decine di migliaia con il corollario di un numero molto più ampio di simpatizzanti e una risonanza mediatica mai avuta in precedenza¹³.

Nello stesso anno Malcolm si trasferì definitivamente presso Elijah Muhammad a Chicago, per tornare poi a Boston con il ruolo di "Ministro del Tempio Numero 2 della Nazione dell'Islam". Nei tempi successivi aprì numerosi altri templi diventando ministro di molti di essi. Ben presto Malcolm divenne il numero due del movimento e il braccio destro di Elijah Muhammad.

¹³ Fra il 1952 e il 1963, certamente anche grazie al grande carisma di Malcolm, la NOI aumentò il numero di iscritti da cinquecento a trentamila.

Grazie a Malcolm la NOI si rafforza e le casse del Messaggero si rimpinguano. Alle necessità di mantenimento di Malcolm e della sua famiglia¹⁴ provvede la NOI stessa. Nel 1959 una trasmissione televisiva che indagava sui musulmani neri porta la setta alla ribalta nazionale. Il registro del documentario, *“The hate that hate Produced”* è allarmistico e Malcolm – paragonandolo al finto sbarco dei marziani sulla terra radiofonicamente trasmesso da Orson Welles – intuisce che i toni alti e scandalizzanti sono funzionali al perseguimento della ribalta mediatica da parte del movimento.

In questo periodo di accresciuta visibilità personale e maggior esposizione mediatica della NOI, il rapporto fra un Malcolm la cui figura arriva ad oscurare quella del Messaggero e Alex Haley, giornalista e scrittore che diventerà il suo biografo, si struttura alimentando la reciproca volontà a collaborare.

È proprio Haley nel gennaio 1963 a proporre a Malcolm, sulla scorta di alcune precedenti interviste, un pezzo per *“The Saturday Evening Post”*. Quello che i due non sanno è che il coautore dell’articolo, il giornalista bianco Alfred Balk, è in contatto con l’FBI. La sua presenza è necessaria, funzionale a tranquillizzare quei lettori integrazionisti che, però, non vedono di buon occhio le posizioni massimaliste della NOI. Ma Balk, nell’articolo azzarda e compiendo uno scatto in avanti - sfruttando le informazioni dell’FBI¹⁵ - pone Malcolm quale erede naturale di Elijah, esacerbando i rapporti fra il Messaggero e il suo seguace, ormai considerato, anche senza tener conto della previsione di Balk, da più di un osservatore la vera anima del movimento.

L’articolo rappresenta il punto di non ritorno, Malcolm è il riferimento per tutti coloro che vedono nell’approccio gandhiano e integrazionista di Martin Luther King un’arma spuntata nei confronti del sistema di potere bianco. Ma questo protagonismo porta Malcolm, e la sua esplosiva notorietà, a essere bersaglio di opposizioni provenienti dall’interno del movimento stesso.

Il sodalizio con Haley giunse a quello che è a tutti gli effetti il coronamento di questo percorso comune, la proposta di un libro autobiografico: la storia di Malcolm X.

Così come raccontata da Haley la storia di Malcolm è una storia di violenza vissuta, dalla morte del padre ad opera della *Black Legion* a quella di altri familiari stroncati da morte violenta e di violenza narratagli, quale fu la nascita della madre come conseguenza di uno stupro perpetrato da un bianco. È una storia di frustrazione, è la storia di una discesa agli inferi comune a molti giovani afroamericani, ma è anche la storia di una resurrezione che ha come *turning point* l’incontro con la NOI.

¹⁴ Nel 1958 Malcolm X sposò Betty Dean Sanders (Betty Shabazz, o Betty X) a Lansing, nel Michigan. Ebbero sei figlie, che presero in seguito il nome Shabazz, Atallah nata nel 1958, Qubilah nel 1960, Ilyasah nel 1962, Gamilah Lumumba nel 1964 e le gemelle Malaak e Malikah, nate dopo la morte di Malcolm, nel 1965.

¹⁵ Nel 1950 l’FBI aprì un fascicolo su Malcolm dopo che scrisse una lettera al presidente Harry S. Truman, ove, dichiarandosi comunista, aveva espresso la sua contrarietà alla guerra di Corea. Nel marzo del 1953 la CIA iniziò a sorvegliare Malcolm, il suo definirsi comunista meritava per il *bureau* un assiduo controllo.

La NOI per Malcolm è stata coscienza di sé, incontro con un progetto politico – anche se irrealizzabile e, come lui stesso capirà troppo tardi, dimostratosi “uno specchietto per le allodole”¹⁶ finalizzato a mantenere i rapporti di potere nella setta – scoperta religiosa – anche se di un Islam bizzarro come quello di Elijah Muhammad – ma soprattutto realizzazione e compimento di talenti che sentiva confusamente di avere.

Ma vivendo nella NOI Malcolm X venne a conoscenza delle numerose relazioni amorose di Elijah Muhammad. Lo stesso Elijah si difese sostenendo che, come “Messaggero di Allah”, aveva il diritto di avere più mogli; tuttavia, egli non era sposato con nessuna delle giovani segretarie con le quali intratteneva rapporti e da ciascuna delle quali ebbe figli. Malcolm non volle mettere a tacere la cosa, mostrandosi polemico e apertamente contrariato, ma non abbandonò il movimento. È il turbamento per la scoperta di questa dubbia condotta morale e la doppiezza di un ferreo e rigido condottiero che viveva una vita lasciva e dedita ai piaceri materiali che indusse Malcolm X a riflettere e a comprendere che Elijah non aveva alcuna intenzione di impegnarsi davvero nel miglioramento della situazione degli afroamericani e – sicuramente – non da un punto di vista politico.

Ed è una rivelazione traumatica e dolorosa, negli anni in cui il movimento per i diritti civili, come a fare da contraltare a quest’inefficacia della NOI, ottenne risultati fondamentali. Mentre i *Black Muslims* abbaiano aggressivamente alla luna¹⁷, il movimento per i diritti civili stava producendo risultati storici. Sembra che la NOI non voglia realmente combattere sul terreno dell’uguaglianza e della giustizia, rivelandosi nella sua essenza come un sistema di potere economico-religioso alimentato dal proselitismo di cui Malcolm è stato il promotore più efficace.

E lo stesso baluardo della tanto decantata difesa violenta vacilla sotto i colpi infertigli dall’inerzia dimostrata da Elijah dopo i fatti di Los Angeles dell’aprile 1962, quando due membri della NOI caddero sotto i colpi della polizia, nessuna vendetta, nessuna esibizione di forza e nessuna manifestazione politica.

La fede di Malcolm nel Messaggero cominciò a incrinarsi e nella sua mente nacquero dubbi sull’adeguatezza della linea politica della NOI. Ma in questo momento del suo percorso di vita il pensiero politico di Malcolm è ancora permeato dal manicheismo mutuato dalla NOI, è ancora convintamente contrario all’integrazionismo e alla non violenza come modalità di azione.

Seppur in aperto conflitto con l’organizzazione, rispettando quella demonologia mutuata da Muhammad, espresse la propria critica alla marcia su Washington, ribattezzandola la “buffonata di Washington” e dicendo che non trovava nulla di eccitante in una dimostrazione “fatta da bianchi davanti alla statua di un presidente morto da cento anni e al quale, quando era vivo, noi non piacevamo”.

¹⁶ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pagg. 158 e 159.

¹⁷ *Ivi.*, pag. 157.

La frattura si concretizzò, non per volere di Malcolm, dopo l'omicidio Kennedy quando, a seguito delle sue scioccanti dichiarazioni, Elijah lo sospese vietandogli ciò che lo aveva reso centrale nell'organizzazione: prendere la parola in pubblico.

Ma è stata una pretestuosa presa di posizione che celava la paura di Elijah. Malcolm e la sua popolarità potevano inceppare quella macchina da soldi che era la NOI a causa della svolta "politica" di Malcolm legata all'evoluzione del pensiero del ormai ex pupillo del Messaggero.

La figura di Elijah è caleidoscopica e sfuggente, ma per certo sapeva leggere il carattere e i bisogni delle persone adattandovisi orientando conseguentemente le proprie scelte.

Malcolm, al di là di uno stretto gruppo di fedelissimi, era ormai dolorosamente isolato. È un periodo per Malcolm di riflessione, di incertezza, di dubbi sull'opportunità di una rottura definitiva con la NOI. Ma il percorso di profonda revisione non prevede ricalibramenti, l'otto marzo 1964 dichiarò pubblicamente la sua separazione dalla NOI e il 12 marzo annunciò la creazione di un nuovo movimento chiamato *Muslim Mosque, Inc.* Forse accarezzava l'idea di svuotare la NOI, di attrarre con il suo potenziale carismatico chi aveva condiviso il suo personale percorso di allontanamento da Elijah.

Ma una seconda svolta, più raffinata sul piano politico ma ugualmente significativa sul piano religioso era prossima ad arrivare. Giunse con il pellegrinaggio di Malcolm X alla Mecca e il successivo viaggio in Africa.

Durante questa esperienza umana, accompagnata da un'intima introspezione religiosa, Malcolm concepì per la prima volta l'Islam come una religione capace di abbattere qualsiasi barriera etnica apprezzandone quell'universalismo che la bizzarra dottrina della NOI gli aveva celato.

Alla fine di maggio Malcolm tornò negli Stati Uniti come sunnita, con il nuovo nome El-Hajj Malik El-Shabazz, ma soprattutto con una nuova consapevolezza religiosa e un nuovo programma politico. Tutti i suoi discorsi successivi saranno improntati a questa nuova visione politico-religiosa, soffermandosi sull'uguaglianza degli individui, sostenendo che i diritti umani sono qualcosa che ognuno ha dalla nascita, donati da Dio e che "tutte le nazioni della Terra riconoscono". Allontanandosi dal manicheismo e la demonologia della NOI si spinge ad un'aperta e sincera autocritica dicendo che "in passato, è vero, ho condannato in modo generale tutti i bianchi. Non sarò mai più colpevole di questo errore perché adesso so che alcuni bianchi sono davvero sinceri, che alcuni sono davvero capaci di essere fraterni con un nero". Grazie al suo incontro con il vero Islam, Malcolm sostiene di aver "trovato la verità" e di aver accolto "fra i [suoi] più cari amici uomini di tutti i tipi [...] alcuni sono addirittura degli "Zio Tom"! Oggi i miei amici sono neri, marrone, rossi, gialli e bianchi!"¹⁸.

¹⁸ Malcolm X, *La rivoluzione nera*, in *Nessuno può darti la libertà*, raccolta dei discorsi più significativi, trad. E. Pietrobon, GOG Edizioni, Roma 2020, cit., pag. 73.

Malcolm è entrato in contatto con il vero Islam – sideralmente distante da quello di Elijah – e ne viene rigenerato. L'impianto della *Muslim Mosque, Inc* è ancora dato dalla sua fede, ma la religione non è più il collante necessario all'azione. Malcolm vuole creare un fronte comune, un *pantheon* di diverse posizioni coalizzate contro il razzismo americano, rendendosi disponibile a collaborare anche con chi aveva considerato un avversario come i leaders del movimento per i diritti civili.

La principale differenza ideologica fra Malcolm e la NOI è ora l'abbandono del presupposto religioso come elemento di coesione per il popolo nero. Posizione che aveva già espresso, poco prima di abbandonare la setta, nel celeberrimo *Message to the Grass Roots*¹⁹ tenuto il 10 novembre 1963 nella chiesa battista *King Solomon* di Detroit durante una conferenza di alcuni esponenti del *Council for Human Rights*.

Ma solo di ritorno dal suo pellegrinaggio, comprese pienamente la vera natura dell'Islam, religione universalistica che non faceva differenza fra le razze. La sua conversione all'Islam Sunnita, il concepire l'umanità come una fratellanza sono l'ultima inequivocabile presa di distanza dal manicheismo della NOI.

Questo processo di evoluzione interiore gli donò contezza sull'importanza del processo di decolonizzazione dell'Africa. Comprese la stretta relazione fra le condizioni degli afroamericani e il progresso delle popolazioni africane. Si convinse che i “diritti civili” sono “diritti umani” da perseguire con il coinvolgimento dell'ONU e dei nuovi Stati africani indipendenti.

Insieme al giornalista e scrittore Peter Bailey e ad altri fondò il distaccamento statunitense della *Organization of Afro-American Unity* (OAAU). Ispirandosi all'Organizzazione per l'Unità Africana (OAU), la OAAU decise di adottare una linea aconfessionale nella difesa dei diritti umani.

Malcolm X si rese conto di una serie di contraddizioni nel proprio pensiero determinate dalla veloce evoluzione che aveva subito e per questo si preparò ad ulteriori svolte intellettuali per giungere alla definizione di un nuovo Malcolm, un vero “leader politico” con un nuovo orizzonte ideale.

Questo percorso ci restituisce un Malcolm schiacciato fra le pressioni e le minacce provenienti dalla NOI²⁰ e il disorientamento proveniente dalla sua stessa organizzazione trovata sovente spiazzata dalla parabola evolutiva del pensiero di Malcolm ora avvicinato da nuovi affiliati con idee ancora diverse e atteggiamenti più laici.

È probabile che Malcolm X temesse da tempo per la propria vita. Nel 1964 la rivista *Life* aveva pubblicato una famosa fotografia di Malcolm che all'interno della sua

¹⁹ Malcolm X, *Discorso ai quadri di base*, in *Nessuno può darti la libertà*, cit. pag. 29.

²⁰ Louis Farrakhan (1933), allora giovanissimo aderente al movimento, oggi capo della NOI, nel giornale ufficiale della setta del dicembre 1965, scrisse che “un uomo del genere merita di morire”. Cfr.: *Malcolm X. A life of Reinvention*, Penguin, New York 2011, capitolo XIV, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 9.

abitazione - imbracciando una carabina - era intento a scrutare fuori da dietro la finestra. La didascalia che la accompagnava riportava un'espressione che Malcolm usava spesso nei suoi discorsi, quel "con ogni mezzo necessario" che era un chiaro riferimento alle minacce di morte rivoltegli e alla sua sprezzante risposta per cui si sarebbe difeso con un'arma.

Il 14 febbraio 1965 Malcolm e la sua famiglia sopravvissero a un attentato dinamitardo contro la loro abitazione. Esattamente una settimana dopo, il 21 febbraio, Malcolm X fu assassinato durante un discorso pubblico alla *Audubon Hall* di Harlem, all'età di 39 anni, con sette colpi di arma da fuoco. Al suo funerale, celebrato il 27 febbraio 1965 nella stessa Harlem, parteciparono oltre un milione e mezzo di persone.

In seguito alle indagini sull'attentato tre membri della NOI furono arrestati per il suo assassinio²¹.

Il lascito politico di Malcolm è enorme, fonte di ispirazione per molti dei nuovi movimenti, ognuno dei quali ha recepito un frammento del suo messaggio, una parte più o meno grande del suo pensiero attingendo dalle diverse fasi del percorso evolutivo del quale è stato protagonista.

Chi ha attinto in modo esplicito come il *Black Power* di Stokely Carmichael²², chi come King che, a differenza di Bayard Rustin e James Farmer che esortarono a non mitizzare Malcolm e a deviare verso la sua linea politica, sottolineò - con un solenne riconoscimento postumo ai traguardi alla portata di questa evoluzione - come Malcolm fu ucciso quando "era ancora alla ricerca, era ancora nel pieno di un processo di crescita". In lui il reverendo vedeva "una capacità di iniziativa politica che non posso non rispettare e che aveva appena cominciato a maturare nella capacità di giudizio e nell'arte del governo".

3. Martin Luther King Jr.

Martin Luther King nacque ad Atlanta il 15 gennaio 1929, secondogenito del reverendo della chiesa battista Martin Luther King Senior e di Alberta Williams, organista nel coro della chiesa. Il suo nome legale alla nascita era Michael King come quello di suo padre, il quale decise di cambiare il nome in Martin Luther King quando, dopo un viaggio in Terra Santa e in Europa che lo portò anche nella

²¹ I tre appartenenti alla NOI condannati per omicidio nel marzo del 1966 furono Norman 3X Butler, Thomas 15X Johnson e - unico a confessare le proprie responsabilità - Talmadge Hayer. Solo in seguito vennero fatti altri nomi sui mandanti, tutti appartenenti alla NOI. Talmadge Hayer, conosciuto anche come Thomas Hagan, ha ottenuto la libertà condizionale e il 27 aprile 2010 è stato scarcerato. Norman 3X Butler e Thomas 15X Johnson, noti rispettivamente come Muhammad Abdul Aziz e Khalil Islam, sono stati scagionati nel novembre 2021, dopo mezzo secolo di carcere e la morte di Khalil Islam avvenuta nel 2009.

²² Stokely Carmichael (1941-1998), è stato un attivista trinidadiano-statunitense. Agli inizi come leader del *Student Nonviolent Coordinating Committee* seguì la teorizzazione dell'ideologia del *Black Power*, movimento del quale diviene figura di riferimento.

Germania Nazista, rimase affascinato dalla figura del grande riformatore Martin Lutero.

Il giovane King crebbe ad Atlanta nella *Auburn Avenue*, la zona borghese della città, dove frequentò le scuole elementari alla *Younge street Elementary School* e alla *David T. Howard Elementary School* dove, nel 1940, si diplomò.

In seguito, frequentò la scuola sperimentale dell'università di Atlanta prima di entrare al *Booker T. Washington High School*.

A quattordici anni, come raccontò nella sua biografia, di ritorno da un viaggio in autobus a Dublin dove aveva sostenuto una gara oratoria, poi vinta, fu costretto assieme ad altri a cedere il suo posto a dei passeggeri bianchi saliti a bordo lungo il percorso, rimanendo in piedi per un centinaio di miglia.

Tale accadimento segnò indelebilmente la sua memoria di adolescente in formazione.

A quindici anni riuscì a superare l'esame di ammissione all'*Atlanta Baptist College*, collegio per soli neri di Atlanta - successivamente rinominato *Morehouse College* - frequentato in precedenza da suo padre e da suo nonno, dove si laureò in sociologia nel giugno del 1948.

Nel 1946 ottenne un'occupazione estiva all'*Atlanta Railway Express Company* da dove si dimise subito dopo che il suo capo lo aveva chiamato con il termine "nigger".

Fu una presa di coscienza, che insieme ai fatti del viaggio da Dublin, determinò in King un'intima consapevolezza sociale che lo spinse verso una sorta di chiamata, una "vocazione".

Se durante gli anni in cui frequentava il college pensava a un futuro forense o medico, l'esempio del suo caro amico Walter McCall, la tradizione familiare, corroborate da questa "vocazione" lo indirizzarono verso il pulpito pastorale.

Iniziò il suo percorso di studi religiosi nell'autunno del 1948 al *Crozer Theological Seminary* di Chester in Pennsylvania, dove studiò - traendone un apporto decisivo alla definizione del suo pensiero - le figure del Mahatma Gandhi, dei teologi Walter Rauschenbush e Reinhold Niebuhr. L'otto maggio 1951 si laureò in teologia. Nel settembre dello stesso anno iniziò a frequentare la *Boston University*. Nella città del Massachusetts, nel gennaio seguente, conobbe quella che sarebbe diventata la sua inseparabile compagna di vita. Martin Luther King sposò Coretta Scott²³ nel giugno del 1953. All'università perfezionò i suoi studi teologici conseguendo il 5 giugno 1955 il dottorato in dogmatica.

La vita, in particolare quella pubblica, di Martin Luther King, può essere ripercorsa attraverso l'opera di Clayborne Carson, autore della biografia del reverendo, edita nel 1998, in cui l'autore, forte della sua conoscenza filologica delle pubblicazioni e

²³ Coretta Scott sposò King il 18 giugno del 1953 nella chiesa dei genitori e la cerimonia fu celebrata dal padre di King. Dopo aver terminato il corso di canto ed essersi diplomata come violinista, si trasferì con il marito a Montgomery, nel settembre del 1954, dopo la nomina di King a pastore della chiesa battista di *Dexter Avenue*. I King ebbero quattro figli: Yolanda Denise, Martin Luther III, Dexter Scott e Bernice Albertine. Tutti e quattro seguirono le orme dei genitori come attivisti per la lotta per i diritti civili.

di diversi documenti finallora inediti, ha raccolto un'antologia estremamente significativa di svariati testi autobiografici.

La storia pubblica di King, soprattutto nella sua prima parte, è legata a filo doppio alla realtà degli Stati del Sud. Quando il giovane reverendo King - fresco di studi - arrivò a Montgomery, nel 1954, come pastore di una piccola chiesa battista²⁴, l'Alabama era uno degli Stati più razzisti degli Stati Uniti.

Il sermone di candidatura a quella posizione²⁵, decisivo nella successiva assunzione della carica, si focalizzava sulle tre dimensioni dell'esistenza umana, ovvero, sui legami che ogni uomo stringe con Dio, con la comunità e con la generazione nella quale è inserito. Da ciò si evince la visione "sociale" della fede che permea il pensiero di King.

Quando King arrivò a Montgomery c'era già fermento ed era attiva una rete di attivisti ed associazioni le cui azioni miravano a sovvertire una situazione che era ormai insostenibile.

Cartina di tornasole di questa insostenibilità, nel suo apparire quotidiano, consolidato - pur senza i risvolti drammatici di altre evidenze - è la segregazione sugli autobus.

La prima attivista a ribellarsi apertamente, rifiutandosi di cedere il suo posto a un bianco, fu Claudette Colvin²⁶. Ma alla sua azione non seguirono iniziative di rilievo. Ben altro impatto ebbe l'analoga successiva azione di Rosa Parks²⁷, nel dicembre 1955, attivista del *National Association for the Advancement of coloured People* (Naacp), la cui azione fu supportata da varie associazioni afroamericane che, dandosi una prima elementare struttura organizzativa, diedero risonanza al caso attraverso il

²⁴ Il venticinquenne Martin Luther King Jr. accettò la proposta della chiesa battista di *Dexter Avenue* a Montgomery, il 14 aprile 1954.

²⁵ Il 24 gennaio 1954 proferì il suo sermone di prova dal titolo *The Three dimensions of a complete life*, Le tre dimensioni di una vita completa.

²⁶ Il 2 marzo del 1955 a Montgomery alcuni bianchi salirono su un autobus dove, non essendoci posti liberi, l'autista pretese che quattro donne di colore, che si erano sedute nei posti di mezzo, si alzassero lasciando il loro posto a quei ragazzi bianchi. Due ubbidirono mentre altre due no. Accorsa la polizia a dirimere la questione, Claudette Colvin una studentessa quindicenne, reclamò i propri diritti, in quanto sedutasi prima, ma venne fatta scendere e arrestata. Il caso venne messo al vaglio di una commissione della comunità afroamericana in cui sedeva anche King, il quale, assieme agli attivisti Edgar Nixon e Clifford Durr, decise di non prendere iniziative per il momento.

²⁷ Rosa Parks (1913-2005), fu una figura-simbolo del movimento per i diritti civili, il cui rifiuto a cedere il posto su un autobus a un bianco, diede origine al boicottaggio dei bus a Montgomery. Il primo dicembre 1955 Rosa Parks per essersi rifiutata di lasciare il suo posto, ancora uno di quelli di mezzo, per far sedere un uomo bianco, venne arrestata e accusata di aver violato le leggi sulla segregazione. La donna avvertì così Edgar Nixon che ne firmò la garanzia. In un primo momento la notizia del sopruso scatenò una reazione violenta da parte della comunità nera di Montgomery e la polizia reagì agli incendi degli autobus e alle vetrine fracassate sparando. Nixon avvertì King dell'accaduto e dopo un incontro nella sua chiesa dove parteciparono più di quaranta leader della comunità afroamericana su proposta del presidente della *Interdenominational Alliance*, L. Roy Bennett, si decise di attuare un sistema di protesta non violento, basato sul boicottaggio. A partire dal 5 dicembre 1955 nessun nero sarebbe più salito sugli autobus.

boicottaggio degli autobus. E al giovane King venne affidata la presidenza del nuovo organismo di coordinamento nato nell'occasione²⁸.

La battaglia per danneggiare economicamente le compagnie degli autobus diventò dura e seria, coinvolgendo la popolazione e le istituzioni locali e i loro arcaici organismi di controllo che si palesarono come veri e propri strumenti del potere bianco. La contrapposizione si inasprì, con un cavillo legale vennero dichiarati illegittimi i servizi di taxi degli afroamericani²⁹ che durante il boicottaggio avevano sostituito gli autobus, fornendo un servizio essenziale per la mobilità degli afroamericani.

King e il suo braccio destro e amico inseparabile Ralph D. Abernathy³⁰ vennero intimiditi con il pretestuoso arresto del reverendo per eccesso di velocità³¹ e – entrambi – con attentati dinamitardi. La situazione si incendiò, il clima di intimidazione e minacce dei bianchi nei confronti dei neri raggiunse il suo apice mentre le istituzioni locali fecero fronte comune. Il tribunale locale dichiarò illegittimo il boicottaggio e la polizia attuò arresti massivi di gran parte dei protagonisti della protesta³².

Ciò non fermò la protesta che attraverso i media nazionali raggiunse la piena visibilità in tutto il paese. Un paese al quale venne disvelata l'infernale situazione nella quale vivevano gli afroamericani in Alabama.

Un paese che si interessa all'azione coraggiosa - capeggiata dal giovane e sconosciuto reverendo King - degli afroamericani di questo "profondo" sud, percepito da buona parte del resto dell'Unione ormai insostenibilmente "profondo".

Il boicottaggio durò più di un anno e si concluse con la vittoria, celebrata con Martin Luther King primo a riprendere un autobus, esito delle pronunce della Corte Distrettuale prima e della Corte Suprema poi che dichiararono l'incostituzionalità -

²⁸ King già organico alla sede locale del Naacp e vicepresidente del Consiglio dell'Alabama per i rapporti umani, la sera stessa della sentenza Parks, ad esito di una riunione di massa nella chiesa battista di *Holt Street* dove si formò il *Montgomery Improvement Association* (MIA), venne eletto presidente della neonata formazione.

²⁹ Dietro pressioni delle autorità locali, le compagnie di assicurazione statunitensi decisero che dal 15 settembre avrebbero annullato tutte le polizze delle auto usate per il trasporto di passeggeri. Per ovviare al problema si chiese e si ottenne l'intervento dei Lloyd's, la compagnia assicurativa inglese.

³⁰ Ralph David Abernathy (1926-1990) pastore cristiano battista statunitense, ordinato nel 1948, fu uno dei più importanti leader del movimento per i diritti civili, nonché il più stretto collaboratore ed amico fraterno di King, che sostituì alla presidenza della SCLC dal 1968 fino al 1977 anno in cui si dimise dall'incarico.

³¹ Il 26 gennaio 1956 King alla guida della propria auto raccolse alcune persone con cui condividere il viaggio, notando di essere seguito da un poliziotto, cercò di rispettare il codice stradale ma venne fermato con il pretesto di eccesso di velocità. Arrestato, King fu tradotto nel carcere municipale di Montgomery dove venne schedato.

³² La giuria della contea di Montgomery composta da diciotto membri, il 21 febbraio, facendo riferimento a una vecchia ordinanza del 1921, dichiarò illegittimo il boicottaggio, rinviando a giudizio cento persone. King in quel momento a Nashville, impegnato alla *Fisk University*, decise di ritornare a Montgomery per essere arrestato.

confliggendo con il XV emendamento - della segregazione operata dalle compagnie degli autobus³³.

Questa vittoria clamorosa, esito di una lunga campagna senza esclusione di colpi, rafforzò in King e negli altri leader la convinzione che la strada battuta fosse quella giusta.

La rivendicazione dei diritti civili attraverso l'utilizzo di sistemi e metodi non violenti. Martin Luther King diventa il leader di questo movimento che pur avendo una matrice religiosa si prefigge un progetto esplicitamente laico, un cambiamento sociale e politico nel senso più ampio del termine.

Il percorso di strutturazione del movimento passa attraverso la creazione del *Southern Christian Leadership Conference* (SCLC)³⁴, alla cui presidenza Martin Luther King raggiunse la notorietà nazionale prima e internazionale poi³⁵.

L'azione di King tende da quel momento ad aumentare il bacino di alleati, che convergano verso azioni che vadano a combattere lo *status quo* su singole tematiche con la pregiudiziale della non violenza.

La visibilità acquisita dal movimento e in particolare da King rende il reverendo interlocutore preferenziale di una certa area politica. Il candidato presidente, il senatore democratico John Fitzgerald Kennedy, interessato – per calcolo politico – al voto nero del Nord e motivato da convinzioni personali avviò un percorso dialettico³⁶ che nonostante l'iniziale diffidenza di King sarà fondamentale per gli accadimenti successivi.

In questo scenario a partire dal 1960 si affacciarono nell'universo protestatario anche le organizzazioni studentesche, il sostegno della SCLC rafforzò una serie di manifestazioni, *sit-in*, azioni mirate con uno stillicidio di arresti dei manifestanti.

³³ Il 13 novembre 1956 la Corte Suprema degli Stati Uniti confermò la decisione della Corte Distrettuale, con approvazione unanime. L'ordinanza abolitiva fu resa esecutiva a Montgomery il 20 dicembre e il boicottaggio dei bus terminò il giorno successivo, dopo 382 giorni. Il giorno stesso, poco prima delle sei, King attendeva il primo autobus, salì pochi minuti dopo insieme a Nixon, Abernathy e Glenn Smiley, un prete bianco che sedette al suo fianco. La decisione dei tribunali, accolta con entusiasmo dalla comunità nera, provocò rabbia e sgomento tra gli attivisti bianchi più estremisti, che risposero con episodi di violenza, tra i quali i lanci di bombe nella chiesa e nella casa di Ralph Abernathy.

³⁴ L'obiettivo della SCLC era di organizzare in modo chiaro e dare un'autorità di riferimento al movimento per i diritti. La SCLC riuscì a riunire e dare una forma organica e precisa al variegato universo dei gruppi di neri che in precedenza avevano come unico riferimento le singole parrocchie della città. Il 14 febbraio 1957 a New Orleans, King venne eletto capo della SCLC che guiderà fino al suo assassinio, undici anni più tardi.

³⁵ Quale punto più alto della sua parabola internazionale, il 10 dicembre 1964 a Oslo, *Den norske Nobelkomité* conferì a Martin Luther King il premio Nobel per la pace come riconoscimento del suo impegno per i diritti civili e la giustizia sociale. Nel ricevere la notizia del riconoscimento, King sottolineò come non si trattasse del premio a una sola persona, quanto il riconoscimento a tutte le "persone nobili" che hanno lottato con lui per i diritti civili.

³⁶ King incontrò John F. Kennedy il 23 giugno del 1960, il quale lo rassicurò affermando che riteneva fondamentali le questioni del diritto al voto e dei diritti civili. Il presidente rispose all'obiezione di King circa la sua opposizione nel 1957 a una legge proprio in tema di diritti civili che la sua posizione era cambiata impegnandosi a dimostrarlo nei fatti.

Per combattere il colpevole e silente perbenismo dilagante tra la *middle class WASP* degli Stati del Sud, il primo febbraio 1960, Joe McNeil insieme a Franklin McCain, Ezell Blair e David Richmond, giovani studenti del *North Carolina A&T College*, cominciarono la loro personale lotta contro il proprietario di un ristorante - il *Woolworth* - della cittadina di Greensboro³⁷, sede dell'università. Era stata scelta Greensboro perché le autorità municipali erano conosciute per l'illuminata conduzione di una politica di equiparazione razziale che però non si esprimeva in nulla di concreto. Il *sit-in* improvvisato richiamò centinaia di altri studenti neri nei giorni successivi e quando finalmente la direzione del locale si piegò alla richiesta e servì loro il pranzo, la piccola vittoria si trasformò in un simbolo della forza della comunità nera.

L'estate e l'inverno di quell'anno rappresentarono un vero punto di svolta per i giovani neri che si organizzarono nello *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC).

I membri del SNCC e del *Congress of Racial Equality* (CORE), movimento nato nelle grandi metropoli del Nord degli Stati Uniti e composto anche da militanti bianchi, si attivarono per tutto il 1961 per ottenere la scomparsa della segregazione nei servizi pubblici nei tre Stati del Sud più restii ad attuare le direttive del governo federale, l'Alabama, il Mississippi e la Georgia.

Furono progettate le cosiddette *Freedom Marches* o *Freedom Raids*³⁸, azioni di protesta che vedevano un gruppo di attivisti per i diritti civili percorrere in autobus le tratte interstatali che correavano nel sud del paese³⁹.

Questo coacervo di azioni alimentò la forza del movimento, donandogli ancor più rilevanza a livello nazionale e – effetto più profondo e importante – determinò un aumento della pressione esercitata sulle autorità.

Il percorso di crescita non fu lineare, ad Albany in Georgia nel 1961⁴⁰, il movimento sperimentò un momento di sconfitta allorquando la confusione strategica e

³⁷ Il 31 gennaio 1960 è la data a cui si fa riferimento per determinare l'inizio del movimento studentesco. L'ondata protestataria seguita ai fatti di Greensboro si diffuse fra tutti gli studenti degli Stati del Sud. King prese parte alle manifestazioni indette dal movimento studentesco organizzato da James Lawson a Nashville e intervenne al *F. W. Woolworth* di Durham, ove di fronte ai manifestanti tenne un discorso nel quale esortò a riempire le carceri se necessario ma di continuare a cercare di convincere l'avversario, non di annientarlo.

³⁸ Il CORE organizzò un primo gruppo di *Freedom Riders* che partì da Washington il 4 maggio 1961 in autobus, ma venne attaccato nelle vicinanze di Anniston, in Alabama. Il 21 maggio del 1961 King tenne un discorso a tal proposito nella sua chiesa mentre era assediato da teppisti, undici membri giunsero poi ad Albany nel dicembre 1961.

³⁹ L'*American Nazi Party* (ANP) in risposta organizzò i "bus dell'odio" che erano nei fatti un corpo di spedizione di suprematisti i quali, spostandosi a bordo di un furgone, avevano il compito di contrastare le iniziative degli attivisti. Giovanni Borgognone, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, Carocci Editore, Roma, 2022, Svastiche americane, cit. pag. 31.

⁴⁰ Nel novembre del 1961 ad Albany si formò un movimento di lotta antisegregazionista nel quale a dicembre confluì anche la SCLC. Il movimento mobilitò centinaia di cittadini e la campagna riuscì a suscitare, attraverso tecniche di non violenza, l'attenzione della cittadinanza e dell'opinione pubblica statunitense. Il 15 dicembre 1961 King rispondendo a un invito di William G. Anderson, leader del movimento, giunse ad Albany, dove il giorno dopo venne incarcerato nel corso di un arresto di massa. King fu arrestato nuovamente il 27 luglio

l'eterogeneità dei fini della protesta, al cospetto di una risposta dell'autorità più fine ed attenta a non incendiare l'opinione pubblica, determinarono uno stallo che portò a un nulla di fatto e alla rinuncia a inscenare successive azioni di protesta.

Sulla scorta di questa significativa sconfitta, il movimento si mise ancora in gioco perfezionando i suoi strumenti di lotta a Birmingham⁴¹, quella città che è ormai acclarata come una delle più segregazioniste dell'Unione.

Perseguendo l'indirizzo della specificità delle azioni, come il boicottaggio di attività che non assumevano afroamericani o *sit-in* in locali vietati ai neri⁴², il movimento tentò di rendere l'apparato segregazionista economicamente non conveniente e, al contempo, di stimolare la consueta reazione delle istituzioni e della polizia mostrandone la debolezza morale e legale.

Puntuale arrivò la scomposta reazione del famigerato sceriffo Theophilus E. *Bull* Connor⁴³, che intervenendo con arresti, intimidazioni e pestaggi, mostrò la validità delle posizioni di King e l'efficacia della disobbedienza civile. Nella prigione di Birmingham, King scrisse la famosa lettera⁴⁴ che scosse la coscienza religiosa e ancor più quella civile del paese. Nel maggio del 1963 si decise di far partecipare alle

mentre partecipava a una veglia davanti al municipio in compagnia, fra gli altri, di Slater King e Anderson. Gli arresti continuarono nei giorni successivi, dopo la sentenza del 10 agosto, con sospensione condizionale della pena, si decise di annullare le marce previste, non raggiungendo con la campagna di Albany l'obiettivo prefissato.

⁴¹ Sotto la guida del reverendo Wyatt Tee Walker, direttore esecutivo della SCLC, inizia a Birmingham una campagna per la promozione dei diritti civili degli afroamericani, per eliminare le politiche sociali, civili ed economiche segregazioniste del paese. Birmingham, forse suo malgrado, era divenuta un simbolo, pensando anche alle affermazioni del governatore dell'Alabama George Wallace, del *Deep South* segregazionista. King incontrò Walker, Fred Shuttlesworth, che in precedenza aveva fondato l'ACMHR, ovvero il Movimento cristiano dell'Alabama per i diritti umani e Abernathy al numero 29 del motel Gaston, luogo di incontri anche in passato. Insieme stilano il progetto C. che prevedeva una serie di *sit-in* e marce con l'obiettivo di costringere la polizia all'arresto dei manifestanti. Il 12 aprile King, Abernathy e altre cinquanta persone partirono dalla chiesa di *Zion Hill* cantando fino all'incontro con la polizia e al previsto arresto. Dopo otto giorni, King e Abernathy uscirono di prigione, la campagna riprese.

⁴² Un tipico *sit-in* consisteva in entrare in un locale "proibito" ai neri, sedersi sul pavimento finché la polizia non interveniva per sgomberare, a quel punto gli attivisti si lasciavano trascinare fuori dai locali fino alle prigioni non reagendo alle violenze verbali e fisiche della polizia. Il 3 aprile 1963 alcune centinaia di volontari guidati da Fred Shuttles manifestarono occupando ristoranti e negozi.

⁴³ *Bull* Connor che aveva perso pochi giorni prima le elezioni contro Albert Burton Boutwell, motivo per cui i manifestanti decisero di posticipare l'iniziativa, intervenne energicamente arrestando venti persone. Le proteste e gli arresti continuarono nei giorni seguenti, anche dopo che il 10 aprile il tribunale emise un'ingiunzione che obbligava i dimostranti a terminare ogni manifestazione. King esortò alla prosecuzione di atti di disobbedienza civile: "disobbedire alle leggi che si ritenevano ingiuste, subendone le conseguenze penali".

⁴⁴ La celeberrima lettera dalla prigione di Birmingham fu pubblicata come risposta al *An Appeal for Law and Order and Commonsense* pubblicata sul *Birmingham News*. Nel suo scritto dove citava sant'Agostino d'Ippona, "una legge ingiusta non è legge" e san Tommaso d'Aquino, affermava che se un individuo che ritiene, in coscienza, una legge ingiusta è disposto al carcere per dimostrare il suo dissenso, rispetta in realtà la legge. Ricorda che la disubbidienza civile non sia una novità, citando la rivolta del Tè di Boston, e risponde a chi gli scrisse che il tempo gli avrebbe dato ragione e che non doveva accelerare i tempi, che "i tempi sono sempre maturi per fare quel che è giusto".

manifestazioni anche migliaia di bambini e ragazzi⁴⁵ i quali furono immancabilmente oggetto della brutalità della polizia che usando idranti e cani reagì alle manifestazioni giungendo ad arrestare un migliaio di giovanissimi manifestanti.

Tali azioni repressive si svolsero alla luce del sole con la cassa di risonanza che ormai accompagnava il movimento. Un'ondata di sconcerto e indignazione montò propagandosi in tutto il paese.

Una sintesi, una soluzione doveva essere trovata. Anche a livello locale questa convinzione si allargò per una forma di pragmatismo opportunistico. Le proteste tenevano ormai in scacco tutte le attività produttive. Fu così che un accordo fra i rappresentanti antisegregazionisti e la comunità bianca diede il via a misure di desegregazione a Birmingham.

Questo compromesso non cancellava il passato. Erano ancora troppo vivide nella mente dell'intera nazione le immagini di violenza e soprusi perpetrati ai danni della comunità afroamericana.

Nel giugno 1963 il presidente Kennedy – sotto la pressione dell'opinione pubblica – annunciò l'avvio, con un celeberrimo discorso televisivo⁴⁶, di una legge contro la segregazione.

Nell'agosto del 1963 tutte le principali associazioni del movimento per i diritti civili organizzarono la grande marcia su Washington, da un lato per non far diminuire la pressione sull'opinione pubblica e sulla Casa Bianca, dall'altro per assestare un ultimo decisivo colpo al sistema segregazionista.

La reazione dell'America bianca razzista, quella che si identificava nel mito dell'*Old South*⁴⁷ fu violenta e scomposta, proprio a Birmingham un attentato ad una chiesa battista nera provocò la morte di quattro bambine⁴⁸.

Il novembre successivo è segnato dai fatti di Dallas. Il successore di Kennedy, Lyndon Johnson, appoggiò con forza l'iter di approvazione del *Civil Rights Act*, la legge che aboliva la segregazione razziale in tutti gli Stati Uniti.

La battaglia non è ancora vinta, il voto degli afroamericani non è ancora garantito, anzi è ostacolato – negli Stati del Sud – da un impianto legislativo-regolamentare che rende di fatto impossibile ai neri l'iscrizione alle liste elettorali.

⁴⁵ King rielaborò una sua vecchia idea ovvero quella di coinvolgere adolescenti e bambini in quella che sarebbe stata la "Crociata dei bambini". Con l'aiuto di Jim Bevel, membro della SCLC, organizzò il 2 maggio una manifestazione a cui parteciparono migliaia di bambini e ragazzi: il D-Day.

⁴⁶ Si veda: cap. III, par. 1. *Premessa*, pag. 43.

⁴⁷ "A forgiare l'ideologia della destra reazionaria contribuì il richiamo ai valori tradizionali che avevano animato la Confederazione del 1861: l'*Old South* schiavista, venne mitizzato ed elevato a età dell'oro dell'America Bianca, i cui tre fondamenti ideologici erano la fede in Dio, la bandiera americana e la supremazia bianca. La battaglia sudista contro la desegregazione diventava paradigma dell'America reazionaria". Cfr: Borgognone, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, Il mito dell'*Old South*, pag. 36 – 40.

⁴⁸ King incontrò John Kennedy dopo l'attentato il 19 settembre 1963, il 22 lo stesso reverendo tenne un'omelia per le bambine morte.

King si fa promotore nei confronti della presidenza perché vengano adottate le contromisure legislative necessarie ma Johnson, temendo per gli equilibri politici del Partito Democratico, si dimostra cauto⁴⁹.

L'occasione per mettere il presidente Johnson alle strette si presenta a Selma, sempre in Alabama.

Nel 1963 la *Dallas County Voters League* (DCVL), insieme alla SNCC, iniziarono a operare per la registrazione dei votanti afroamericani. Quando la resistenza bianca al diritto di voto per i neri diventò insuperabile, la DCVL chiese l'aiuto di Martin Luther King e della SCLC, per supportare la causa del diritto di voto. Si tentò di organizzare una marcia da Selma a Montgomery per sensibilizzare l'opinione pubblica sul problema del diritto di voto degli afroamericani.

La prima marcia ebbe luogo il 7 marzo 1965. Agenti della polizia dello Stato dell'Alabama - con manganelli e gas lacrimogeni - e gruppi di razzisti organizzati attaccarono i dimostranti per i diritti civili fuori da Selma, durante l'attraversamento dell'*Edmund Pettus Bridge*, in quello che divenne noto come il *Bloody Sunday*. King non era presente, ma le immagini vennero diffuse dai media in diretta in tutto il paese.

Un secondo tentativo di marcia si tenne il successivo martedì, ma i manifestanti tornarono indietro dopo aver attraversato l'*Edmund Pettus Bridge* - la marcia fu per questo denominata *Turnaround Tuesday* - per la minaccia dell'ennesimo violento intervento della polizia.

Dopo che dei segregazionisti assassinarono James Reeb, pastore degli Unitariani Universalisti, bianco di Boston, il quale aveva partecipato alla seconda marcia, mercoledì 17 marzo, il giudice federale Johnson si esprime in favore dei partecipanti, riconoscendo che il loro diritto di marciare, garantito dal Primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, non poteva essere in alcun modo limitato dallo Stato dell'Alabama.

Circa ottomila manifestanti iniziarono così la marcia domenica 16 marzo e percorsero circa dieci miglia lungo la *U. S. Route 80*, nota in Alabama come Jefferson Davis Highway, primo e unico presidente degli Stati Confederati d'America.

Nei giorni seguenti altri manifestanti si aggiunsero per strada e, scortati da duemila soldati dell'esercito statunitense, millenovecento membri della Guardia Nazionale dell'Alabama sotto comando federale e molti agenti dell'FBI e dell'US

⁴⁹ Nel dicembre 1964 King sottopose a Johnson la sua idea su una riforma del voto, per estendere la partecipazione degli afroamericani. Johnson giudicò la riforma troppo avanzata e quindi potenzialmente irricevibile. Secondo Martin Luther King erano quattro gli elementi a sfavore degli afroamericani sul diritto al voto. In *primis* il problema risiedeva nel fatto che il controllo delle amministrazioni locali era affidato a personaggi quali lo sceriffo di Selma, Jim Clark, di idee segregazioniste. Inoltre, le ordinanze - come quelle sui cortei - impedivano di fatto agli afroamericani di riunirsi. Erano evidenti le difficoltà, per gli afroamericani, a iscriversi nelle liste per il voto, nella sola contea di Dallas - ad esempio - su quindicimila potenziali elettori afroamericani risultavano iscritti solo in trecentotrentacinque. Infine, gli elettori neri dovevano sottoporsi a un esame che doveva servire per comprendere se l'elettore sapesse scrivere e leggere, ma in realtà tale esame si trasformava in uno sbarramento arbitrario e sovente invalicabile.

Marshall Service arrivarono - ormai diventati venticinquemila - a Montgomery il 24 marzo dove il giorno successivo si radunarono innanzi all'*Alabama State Capitol*.

Arrivati davanti al Campidoglio, una delegazione di manifestanti tentò di incontrare il governatore George Wallace⁵⁰ senza successo⁵¹.

Martin Luther King tenne un discorso alla base dei gradini d'accesso all'*Alabama State Capitol*, nel quale disse "Non abbiamo intenzione di tornare indietro. Ora siamo in movimento. Sì, siamo in movimento e nessuna ondata di razzismo può fermarci"⁵².

Poche ore dopo, arrivò la tragica e puntuale risposta dell'America bianca razzista, l'attivista Viola Liuzzo fu uccisa da tre membri del *Ku-Klux Klan* mentre faceva rientro a casa.

Quello che gli americani videro in quei giorni, la violenza ferina di una polizia educata all'odio razziale, si trasformò inevitabilmente in uno strumento di pressione sulla Casa Bianca. Il presidente Johnson avviò, il 15 marzo, l'*iter* per una nuova legge che rendeva illegali tutti gli impedimenti al voto, il *Voting Rights Act*. Da quel momento le *Jim Crow Laws* furono dichiarate illegali ed il diritto di voto per gli afroamericani non ebbe più ostacoli.

Nonostante queste conquiste in campo legislativo, la realtà degli afroamericani è ancora quella di una situazione di povertà e subalternità.

King spostò l'asse delle sue azioni alla ricerca di soluzioni ai problemi economico sociali che - guardando soprattutto alle città del Nord - affliggevano il sottoproletariato afroamericano che soffriva ghettizzato ai margini di queste grandi metropoli.

Il 7 gennaio 1966 partì la campagna di Chicago, trovando l'opposizione del sindaco Richard Daley⁵³, incentrata su azioni a sfondo sociale come i boicottaggi ad aziende e negozi che rifiutavano l'assunzione di afroamericani.

Martin Luther King decise di trasferirsi nei quartieri più poveri della "città del vento", nel North Lawndale, per sperimentare in prima persona le condizioni di vita disagiate a cui erano costretti i residenti.

⁵⁰ George Corley Wallace (1919-1998) è stato un politico statunitense, in quattro occasioni governatore dell'Alabama. Esponente dei democratici del *deep South*, storicamente avversi a modernizzare la società post-schiavista e dell'*American Independent Party*, fu noto soprattutto per il suo sostegno populista alla segregazione razziale, convinzioni che avrebbe in seguito pubblicamente rinnegato.

⁵¹ Wallace si oppose alla legislazione federale sui diritti civili con il motto: "*Segregation now, segregation tomorrow and segregation forever*". Nel 1968, dopo aver fondato una propria formazione politica, *L'American Independent Party*, ottenne nelle presidenziali la vittoria, da candidato esterno ai due grandi partiti, in cinque Stati. Borgognone, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, cit. pag. 38.

⁵² Articolo di Roy Reed, del 25 Marzo 1965, nytimes.org, "25.000 Go to Alabama's Capitol; Wallace Rebuffs Petitioners: White Rights Workers is Slain", *The New York Times*.

⁵³ Richard Joseph Daley (1902 - 1976) è stato un politico statunitense, membro del Partito democratico e sindaco di Chicago dal 10 aprile 1955 al 20 dicembre 1976. Politico di grande popolarità, è ricordato per essere stato primo cittadino per oltre vent'anni, in un periodo di profondi mutamenti sociali ed economici sia per la città che per l'intero paese. Viene citato come "*The last of the big-city bosses*" per lo stretto controllo che riuscì a esercitare sulla politica locale grazie ai sindacati e al suo peso all'interno del Partito Democratico

Vivendovi, King osservò la paradossale situazione in cui versava il sistema immobiliare, il costo degli affitti di quelle case fatiscanti superava quello degli appartamenti residenziali della periferia abitati dalla comunità bianca.

Inoltre, prese coscienza - attraverso gli occhi dei suoi figli - delle pessime condizioni di vita dei loro coetanei afroamericani comprendendo come, certamente, fossero un dramma nell'immediato ma ancor più come le stesse rappresentassero una pietra tombale su ogni speranza di riscatto futuro per le nuove generazioni.

Il reverendo King, alla luce di questa drammatica presa di coscienza, decise il 10 luglio, al raduno tenutosi al *Soldier Field Stadium*, di promuovere la città aperta a Chicago, con un discorso al cospetto di migliaia di presenti.

La SCLC formò una coalizione con la *Coordinating Council of Community Organizations* (CCCCO) e a partire dalla primavera del 1966 condusse una serie di grandi marce per la lotta contro la discriminazione nella città di Chicago, che toccarono molti quartieri come Bogan, Belmont, Cragin e Jefferson Park.

Ma sovente le marce di protesta erano accolte con il lancio di bottiglie, mattoni e sassi da parte degli afroamericani e lo stesso King intuì come l'odio e la rabbia avevano assunto un carattere totalizzante, le conquiste sul piano legislativo del movimento non erano state decisive a sovvertire quella situazione di degrado socioeconomico in cui versava il sottoproletariato urbano e i paradigmi della lotta del reverendo non soddisfacevano le istanze più massimaliste. Quelle istanze proprie del sottoproletariato afroamericano che comprendeva meglio il linguaggio urticante e divisivo di Malcolm X. Ma era tutta la società ad essere cambiata⁵⁴.

Al suo ritorno al Sud cominciò il rapporto dialogico con il giovane attivista Stokely Carmichael, che coniò l'espressione *Black Power*, dando vita a un nuovo movimento che, sull'onda del successo de "I dannati della terra" di Frantz Fanon⁵⁵, mostrò la necessità storica e psicologica della violenza⁵⁶.

Sembra che King non riesca a tenere più il passo dei nuovi movimenti afroamericani, la sua pregiudiziale non violenta non trova riscontro nei sistemi di lotta e nelle nuove strategie predicate da queste formazioni.

Se da un lato si trova d'un tratto distante dalla "pancia" del suo popolo e soprattutto dalle istanze e dai metodi di rivendicazione del sottoproletariato nero, con le sue posizioni sulla guerra del Vietnam si aliena le simpatie della *middle class WASP* e

⁵⁴ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 40.

⁵⁵ King menziona espressamente Frantz Fanon (1925 – 1961) come riferimento della generazione *Black Power*: "Non citavano Gandhi o Tolstoj; la loro Bibbia era *I dannati della terra* di Frantz Fanon, lo psichiatra nero originario della Martinica, che si trasferì in Algeria per collaborare con il Fronte di liberazione nazionale algerino nella lotta contro i francesi. Nel suo libro Fanon scrive che per gli oppressi la violenza è un metodo psicologicamente sano e tatticamente opportuno. Quindi, rendendosi conto di far parte della vasta schiera dei "dannati della terra", i giovani negri americani inseriti nel movimento *Black Power* citavano spesso l'opinione di Fanon secondo cui la violenza è l'unico mezzo capace di portare alla liberazione". Martin Luther King Jr, a cura di Clayborne Carson, *The Autobiography of Martin Luther King Jr*, Warner Books, New York 1998, ed. it. *I have dream*, trad. T. Gargiulo, Mondadori, Milano 2010, cit. pag. 424.

⁵⁶ *Ivi.*, pag. 51.

anche di molti dei suoi compagni di lotta che avrebbero preferito maggior pragmatismo del reverendo su un tema che – di fatto e in estrema sintesi – era estraneo al *core* delle rivendicazioni del movimento.

Fin dal 1965 King espresse la sua opposizione al coinvolgimento degli Stati Uniti nella guerra del Vietnam, sia rivolgendosi all'opinione pubblica attraverso i media - famosa l'intervista tenuta per *Face the Nation* dove invocò la cessazione dei bombardamenti - sia intrattenendo rapporti diretti a livello istituzionale. Nel settembre, seguendo il consiglio del presidente Johnson, incontrò Arthur Goldberg allora Rappresentante permanente alle Nazioni Unite, chiedendo una moratoria dei bombardamenti sul Vietnam del Nord. Nel gennaio 1966 sostenne Julian Bond, in corsa per la Camera dei rappresentanti della Georgia, apertamente contrario alla guerra.

Il 4 aprile 1967 - un anno esatto prima della sua morte - alla chiesa di *New York City Riverside*, nel suo discorso *Beyond Vietnam*⁵⁷, affermò che la guerra distoglieva lo sguardo dai poveri risucchiando ogni risorsa che poteva essere utilizzata per loro, che l'America doveva finire di distruggere le speranze di altri popoli, che tali azioni erano solo manifestazione del male profondo degli Stati Uniti e che occorreva operare una rivoluzione dei valori che dimostrasse la "lealtà verso l'umanità".

Quel discorso era dettato, non dalla convinzione che fosse politicamente opportuno o dalla speranza di incontrare il favore della gente, ma dalla sua coscienza.

La certezza che lo pervase era che fosse moralmente giusto pronunciarlo e che il silenzio di fronte all'enormità di quello che stava accadendo sarebbe stato un atto di diserzione dalla sua militanza politico-ideologica.

Attaccò il ruolo degli Stati Uniti nel sud-est asiatico e affermando che la loro presenza in Vietnam era finalizzata a una occupazione di stampo coloniale.

Sempre in *Beyond Vietnam* King sostenne che la vera compassione non sta tanto nell'elemosina a un mendicante, quanto in un cambiamento della società che eviti che si creino mendicanti. Era contrario all'adesione dei giovani alla guerra, chiedeva loro di non partire se la ritenevano ingiusta, dispiacendosi di non poter opporre tale rifiuto – per ovvie ragioni anagrafiche – in prima persona.

Il silenzio è tradimento e tacere sul Vietnam non era più possibile. La sua posizione trovò una plastica rappresentazione in un sermone del 5 novembre 1967 quando affermò che nella vita ogni persona può essere chiamata a schierarsi rischiando la propria vita e i propri beni, e se si rifiuta di farlo per paura, per vivere a lungo, equivarrà ad essere già morti. Prendere una posizione è necessario, anche a costo dell'impopolarità, perché è la coscienza ad esigerlo.

Ma il costo di questa presa di posizione fu altissimo, oltre allo smarcarsi di diversi compagni di lotta e il disamoramento della *middle Class WASP*, King si attirò le critiche di molti media come il *Washington Post* e la rivista *Life*.

⁵⁷ Martin Luther King Jr, *Beyond Vietnam*, ed. it. *Oltre il Vietnam*, La Locusta, Vicenza 1968.

La posizione sul Vietnam si accompagnò a una posizione più strettamente politica e sociale, orientata a far emergere le contraddizioni e le ingiustizie di un sistema economico che faceva degli afroamericani - e di tutte le altre minoranze sfruttate - una sorta di colonia interna del paese.

Nel novembre 1967 ad Atlanta, Martin Luther King incontrò Marian Wright, attivista, *Juris Doctor* alla *Yale Law School*, la quale condivise le sue idee, che elaborate dallo stesso reverendo e da altri esponenti della SCLC, si concretizzarono nella campagna a sostegno dei poveri, la *Poor People's Campaign*, figlia della presa di coscienza - avvenuta *in primis* durante la sua permanenza a Chicago - di come in vaste zone del paese i bambini afroamericani non riuscivano neanche ad essere nutriti a sufficienza.

L'idea era quella di radunare migliaia di poveri - non solo afroamericani - e farli marciare a Washington, come accaduto nel 1963, facendo pressioni sulle istituzioni affinché agissero in supporto delle fasce sociali più deboli degli Stati Uniti.

Nella vita di King, molti luoghi ne hanno contraddistinto le fasi, determinando nelle lotte intraprese diverse modalità di azione. Birmingham, come esemplare rappresentazione del *Deep South* segregazionista, è stato il primo luogo in cui avvenne una reale presa di coscienza e il primo campo di battaglia nel quale attuare le azioni di disobbedienza civile fondamento del pensiero di King, poi adottate a Selma e tutta l'Alabama, in Mississippi, nella natia Georgia fino a St. Augustine in Florida⁵⁸.

Chicago è stato il luogo dove l'orizzonte delle tematiche affrontate nell'evoluzione del pensiero di King si è ampliato. Nella *Windy City* il reverendo comprese come le conquiste nell'ambito dei diritti civili non erano sufficienti al sottoproletariato nero ghettizzato e sfruttato.

Memphis sarà teatro dell'ultima fase della vita pubblica di King. Nella città del Tennessee, su invito di James Lawson, il 18 marzo, Martin Luther King parlò agli operai della nettezza urbana in sciopero esortandoli a continuare la protesta. Il 28 marzo radunò migliaia di persone in un corteo nel quale si registrò, come macabro retaggio di tutte le esperienze precedenti, l'uccisione per mano della polizia del sedicenne afroamericano Larry Paine. Deluso dall'accaduto lasciò la città, si parlò di sconfitta del movimento, di un fallimento annunciato della marcia che si voleva organizzare.

Ma fu una parentesi momentanea, il mese successivo King ritornò a Memphis e il 3 aprile tenne quello che sarebbe stato il suo ultimo discorso al tempio del vescovo Charles J. Mason. Questo discorso ebbe un'ampiezza particolare, King si aprì a nuove riflessioni generali, cercò di capire una società in piena evoluzione e come condurla sul percorso della giustizia sociale ed economica. Si tratta – ancora una volta – di salvare l'anima dell'America. King, ripercorrendo le tappe della storia americana degli ultimi anni, parla del senso dell'esistenza, si auspica di essere

⁵⁸ *Si veda:* per una più dettagliata ricostruzione dei fatti di St. Augustine, cap. III, par. 3. Il *Civil Rights Act*, pag. 58.

ricordato come qualcuno che ha tentato di essere un uomo giusto, che ha provato a essere un buon cristiano, in quella perenne tensione insista in ognuno – quella sorta di guerra civile – tra il bene e il male. E verso la fine, come un presagio, dice che non gli sarebbe importato se la sua vita fosse terminata presto, di non vedere come Mosè la terra promessa – nella certezza che al suo popolo sarebbe mancato poco per raggiungerla - anche se avrebbe voluto vivere a lungo, in quanto aveva raggiunto la vetta della montagna⁵⁹. Sarebbe stato assassinato il giorno seguente.

⁵⁹ Si veda: cap V, par. 4, *Due distinti processi di costruzione e definizione della realtà*, pagg. 97 e 98.

CAPITOLO II

NEL TEMPO

SOMMARIO: 1. Il prima e il dopo - 2. Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois - 3. Il dopo: il *Black Power* e le *Black Panthers*.

1. Il prima e il dopo

Attraverso la restituzione iconica che ne hanno dato i media nei decenni successivi, Malcolm X e Martin Luther King possono sembrare due giganti, due eroi solitari che hanno cambiato la storia della loro gente.

E se giganti lo sono stati, ciascuno a modo suo, non furono sicuramente eroi solitari, sia nella loro generazione, quella dei movimenti, dei gruppi e delle federazioni, sia nella storia americana. Martin e King non furono i primi afroamericani a lottare come leader per l'emancipazione e l'uguaglianza.

Ci fu Frederick Douglass, personaggio straordinario ma più che un leader nell'accezione moderna del termine, un esempio per tutta l'America, ci fu Booker T. Washington l'educatore appartenente alla prima generazione di afroamericani liberi. Ci fu Marcus Garvey, primo vero leader nero a dare orgoglio, senso di appartenenza, proiezione verso il futuro al suo popolo, ci fu William E. B. Du Bois, fine pensatore che per primo colse il ruolo attivo e trasformativo degli afroamericani.

Tantomeno queste lotte si conclusero con le tragiche morti dei due protagonisti, nuove personalità si diressero, là dove, pur nelle chiare diversità sul modo di agire, sugli strumenti e i metodi da utilizzare, sulla postura tenuta nella loro parabola pubblica, Malcolm e King - e altri prima di loro⁶⁰ - avevano indicato, accomunati tutti – sia il pragmatico e attendista Booker T. Washington sia l'acceso sostenitore della “Nazione nera” Marcus Garvey – da un orizzonte finale condiviso: la piena emancipazione del popolo afroamericano, declinata a livello politico, sociale, civile ed economico.

Fra queste, l'unica che ha avuto un certo rilievo storico è stata quella di Stokely Carmichael.

⁶⁰ Interessante come nel dibattito teorico sul *Black Lives Matter*, Christopher J. Lebron nel suo *The making of Black Lives Matter – A brief History of an idea*, Updated Edition, Oxford University Press 2017, rintraccia le origini del movimento tra il XIX e il XX secolo nel lavoro di importanti figure come Frederick Douglass, Ida B. Welles e James Baldwin.

Per ripercorrere la linea temporale prodromica agli anni Sessanta, decennio centrale per le parabole pubbliche di Malcolm e del reverendo King, sulla scorta del *The Cause of Freedom. A Concise History of African Americans* di J. Scott Holloway, vale la pena riassumere gli eventi storici a partire dalla metà del XVIII secolo.

Alle soglie della guerra di secessione - nel 1861 - al di sotto della “linea Mason Dixon”, dove il sistema di schiavitù era perfettamente legale e su base razziale, erano concentrati non meno di quattro milioni di schiavi.

Un’odiosa legge federale, il *Fugitive Slave Law* del 1850 sanciva l’obbligatorietà della collaborazione degli ufficiali federali nelle azioni che vedevano i padroni e i famigerati cacciatori di schiavi cercare di catturare gli schiavi fuggiti negli Stati liberi, abolendo di fatto le garanzie giudiziarie residuo del precedente *Fugitive Slave Law* di fine XVIII secolo.

Fin dall’inizio del XIX, al di sopra della “linea Mason Dixon” nascono e si sviluppano, a fare da contraltare a quell’inferno che avviene al di sotto, movimenti ed associazioni abolizioniste che sovente riescono, attraverso una vasta rete di appoggi clandestini – la cosiddetta ferrovia sotterranea – a consentire la fuga di decine di migliaia di schiavi.

L’abolizionismo si struttura come la più potente base ideologica per la Guerra di Secessione che si impose nell’immaginario come guerra per l’abolizione della schiavitù.

Il proclama di emancipazione, che sancisce la fine della schiavitù, si applica a tutti gli Stati Uniti nel 1865, aprendo la strada al periodo che gli storici americani chiamano “Ricostruzione”, l’esercito nordista rimane negli Stati del Sud allora governati dai vincitori per il tempo necessario alla ricostruzione del paese. È un periodo in cui si fanno grandi passi avanti: grazie al XV emendamento gli afroamericani possono votare e con la costituzione del *Freedmen’s Bureau* un grande programma di riforme prende il via aprendo la strada, o almeno questo sembrò, alla piena cittadinanza degli afroamericani.

Nel 1877 un accordo fra repubblicani e democratici finalizzato all’elezione del repubblicano Hayes alla carica di presidente degli Stati Uniti vide i democratici del Sud chiedere – ed ottenere – che l’esercito si ritirò garantendo così agli Stati del Sud il ritorno alla piena autonomia. Autonomia che appoggiata dai repubblicani per puro calcolo politico avrà effetti disastrosi sulla vita degli afroamericani. Furono progressivamente smantellati tutti i progressi fatti, furono escogitati tutti gli espedienti legali per rendere nulli gli effetti degli emendamenti costituzionali, nascono le cosiddette *Jim Crow laws*.

Le *Jim Crow laws* sono una serie di provvedimenti legislativi varati fra il 1876 e gli anni Cinquanta del Novecento che hanno l’intento di rendere non esercitabili i diritti politici degli afroamericani e di ridurre in permanente soggezione la popolazione nera, introducendo la segregazione razziale sulla base del paradossale principio che si vuole rispettoso della Costituzione “*separate, but equal*”. Il solco è tracciato, dal 1896 a questo principio è riconosciuta anche una base giuridica, l’idea di fondo è che se la

costituzione prevede l'uguaglianza dei diritti, questa può essere garantita anche se i due gruppi rimangono separati nel loro esercizio.

Il problema più evidente è che gli Stati investono incomparabilmente più risorse per i servizi per bianchi che su quelli per i neri. In una falsa cornice di democraticità, per effetto di una serie di regole impossibili da rispettare che precludono l'accesso al voto per gli afroamericani si palesa l'impossibilità per questi ultimi di controllare l'effettiva allocazione delle risorse.

Le condizioni dei neri tornano ad essere miserabili, istituzionalizzando quest'inferno fatto oltre che di iniquità legislativa di insicurezza quotidiana dovuta alle continue vessazioni ad opera di squadre di picchiatori. Nasce il *Ku-Klux Klan*, esplode il fenomeno del linciaggio dei neri.

2. Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois

Questo prima è rappresentato da Frederick Douglass, da Booker T. Washington, da Marcus Garvey e da William E. B. Du Bois.

Queste figure di spessore ebbero un significativo impatto su King e Malcolm X, rappresentando opzioni politiche e modelli di azione, di volta in volta divenute fonti di spunto, modelli da assorbire, piuttosto che esempi di soluzioni e tipologie di *leadership* da scartare.

Douglass è un oratore di grande efficacia nato schiavo nel Maryland agli inizi del XIX secolo. Come la maggioranza degli schiavi del profondo sud non è a conoscenza della sua data di nascita. È interesse dei padroni tenerla nascosta⁶¹. Il tema è quello dell'oscuramento delle origini e - quindi - dello stato di repressione psicologica di un'identità di gruppo che giungerà fino a Malcolm e a King, integrandosi nel loro linguaggio pubblico e nelle loro preoccupazioni.

A questo si affianca in Douglass il non conoscere l'identità paterna. Quasi certamente si tratta del suo padrone, che avrebbe abusato della madre secondo un infame costume degli schiavisti finalizzato a tenere in scacco le donne afroamericane. Il dramma della costante paura delle donne afroamericane di poter essere abusate dallo schiavista e i devastanti effetti sociali di tale pratica riemergeranno con accenti dolorosi - spesso in un senso più ampio - nelle discussioni delle generazioni successive.

Malcolm X nella sua autobiografia rivela la rabbia e l'odio per il fatto di aver avuto a sua volta un nonno bianco, uno schiavista, imparando a odiare ogni goccia di sangue di quello stupratore bianco che era in lui⁶².

⁶¹ F. Douglass, *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American Slave, Anti-Slavery Office*, Boston 1845, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 54.

⁶² *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*. The Random House Publishing Group, New York 1992, "quell diavolo tentatore dai capelli rossi era mio nonno", cit. pag. 215.

Malcolm non ci racconta però solo dell'odio generato in lui e in sua madre da questo fatto, ma anche della soggezione culturale che ciò aveva prodotto nella sua gente e che induceva alcuni afroamericani a desiderare una pelle più chiara – come la sua – e a considerare chi la avesse come un privilegiato.

Questo “lavaggio del cervello” operato *in primis* dagli schiavisti, portava a ritenere, anche agli occhi degli afroamericani e non solo dei bianchi, il mulatto come migliore in quanto più “vicino” ai bianchi stessi.

In Marcus Garvey, primo leader afroamericano di massa, il tema conduce a un attacco di inaudita violenza nei confronti di un altro grande leader del tempo, il notissimo scrittore di complessa ascendenza mista William E. B. Du Bois.

In uno scritto del 1923 Garvey accusa Du Bois di rappresentare un gruppo che “odia il sangue nero che scorre nelle proprie vene e che ha lavorato sottilmente per costruire una casta aristocratica che vorrebbe dividere dal punto di vista sociale la razza in due gruppi”⁶³.

Questo è il punto culturale e intellettuale sollevato da Malcolm X, l'avvicinamento all'uomo bianco a livello genetico, teso a creare una sorta di aristocrazia fra i neri invece della realizzazione della razza. Una divisione disfunzionale alle rivendicazioni degli afroamericani spesso vittime di questa artificiosa costruzione sociale.

E si affaccia prepotente il tema che si dispiegherà chiaramente a partire dagli anni di King e Malcolm, ovvero la necessità di ribadire con forza l'orgoglio nero e la necessità di entrare in relazione con il sistema bianco rivendicando con fierezza ciò che si è.

Per Douglass, descrivendo esperienze di impressionante crudeltà, il tentativo di considerare gli schiavi come animali, trasforma – come un infernale contrappasso – i padroni, inducendoli a comportarsi come animali feroci e irrazionali. La schiavitù è una piaga per tutti, fa vivere l'inferno ai neri, corrompe chi la esercita ma anche chi – nel nord – la tollera.

La tumultuosa vita di Douglass raccontata ne “La linea del Colore” di Igiaba Scego⁶⁴, ce lo restituisce, il 4 luglio del 1852, come un uomo elegante, bello e orgoglioso che prende la parola alla *Corinthian Hall* di Rochester, rappresentando plasticamente, in quel modo americano che avranno prima Garvey, poi King e Malcolm X, l'oratoria come metodo potente e diretto per convincere le persone.

Douglass quel giorno però non celebrò la festa dell'indipendenza e della libertà dell'America, in quanto, come ebbe modo dire, non tutti gli americani erano liberi: “la vostra splendida indipendenza rivela solo l'incommensurabile distanza che c'è fra me e voi. La benedizione di cui voi quest'oggi gioite non è condivisa. La ricca eredità di giustizia, libertà, prosperità e indipendenza lasciata dai vostri padri è giunta

⁶³ M. Garvey, *An Exposé of the Caste System among Negroes* (1923) in *Selected Writing and Speeches of Marcus Garvey*, New York 2004, pag. 143, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 58.

⁶⁴ Igiaba Scego, *La linea del Colore*, Bompiani, Milano 2020, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 65.

a voi non a me”. Per Douglass l’America non ha bisogno di essere celebrata ma di essere scossa, lo stesso 4 luglio è una festa maligna e ipocrita.

Queste furono le sue potenti parole: “l’America tradisce il suo passato, tradisce il suo presente e si appresta a tradire il suo futuro. Mettendomi dalla parte di Dio e di tutti gli schiavi oppressi e dissanguati, qui mi permetto, nel nome dell’umanità oltraggiata, della libertà incatenata, della Costituzione e della Bibbia svilite e calpestate, di chiamare in causa e denunciare tutto ciò che concorre all’esistenza della schiavitù: il più grande peccato e la più grande vergogna dell’America”.

In queste parole sono preannunciati due temi che saranno sviluppati, esemplificati e fatti propri da Malcolm e King.

Il primo è quello dell’ipocrisia della libertà e della democrazia americana. Su questo Douglass - come poi Malcolm X - non fa sconti. Douglass si interroga senza pretendere una risposta, conscio che non esiste, su come si possa coniugare quest’amore per la libertà, questa superiorità della civiltà americana, con il solenne impegno delle istituzioni a perpetuare l’inferno della schiavitù ai danni di tre milioni di cittadini americani. E se l’obiettivo di quest’invettiva è ovviamente il Sud schiavista, lo è anche l’ipocrisia che alberga a nord della “linea Mason Dixon”. Ipocrisia grazie alla quale è stata promulgata la *Fugitive Slave Law*, ipocrisia che porta a lanciare, glorificando le istituzioni democratiche americane, anatemi verso le teste coronate russe o austroungariche tacendo sulle tirannie di Virginia e Carolina.

Un secolo dopo, in piena Guerra fredda, con gli Stati Uniti alla testa del “mondo libero” sarà Malcolm X a smascherare l’ipocrisia americana che - con un termine attuale - esporta la democrazia con la guerra segregando al suo interno gli afroamericani.

A denunciare la duplicità americana e l’ipocrita retorica bellicista, si distinse l’afroamericano più conosciuto del tempo, quello più ascoltato⁶⁵, colui che - con la coerenza di un eroe - immolò all’altare delle proprie idee gli anni sportivamente più floridi, Muhammad Ali. In aperto contrasto con la guerra del Vietnam, *the Greatest* con il suo eloquio fluente, irrobustito nei contenuti dall’amicizia – per certi versi incompiuta⁶⁶ – con Malcolm X, ebbe modo di lasciare alla storia queste parole: “perché mi chiedono di indossare una divisa, andare a diecimila miglia lontano da casa e lanciare bombe e proiettili sulle teste dei Vietcong quando i cosiddetti “negri”

⁶⁵ Non a caso Ali inizia sempre le conferenze stampa ricordando “nessuno, nemmeno il presidente degli Stati Uniti ha la possibilità di parlare come me, in ogni occasione, a così tanti giornali, radio e televisioni”. Erano gli anni d’oro dello *show business* della boxe, irradiata via satellite in ogni angolo della terra, dal ventre dell’Africa alle Filippine. Prefazione a Gianni Mina, *Il mio Ali*, Ed. Rizzoli, Milano 2014.

⁶⁶ Muhammad Ali entra in contatto con la NOI autonomamente – lo sottolinea lui stesso nella sua autobiografia scritta con R Durham, *The Greatest. My Own Story*, Random House New York 1975 – ma è noto che il rapporto con Malcolm diventa subito molto stretto e di reale affetto. Ugualmente note le sprezzanti dichiarazioni di Ali dopo l’uscita di Malcolm dal movimento, quando il pugile voltò dolorosamente le spalle al suo amico e dopo la sua morte. Ali si riconciliò con la famiglia di Malcolm solo diversi anni dopo.

della Louisiana sono trattati come cani e privati dei diritti umani? Non ho nulla contro i Vietcong. Nessuno di loro mi ha mai chiamato negro”⁶⁷.

Il secondo tema presente in Douglass è quello della promessa americana. Douglass ha fede nelle promesse della democrazia americana, è convinto che la Costituzione americana sia compatibile con l’abolizione della schiavitù, anzi, il fatto che tale termine non compaia mai nel testo implica che i padri della nazione non abbiano voluto avallare tale odioso istituto.

Se da un lato Douglass stigmatizza l’ipocrisia americana, dall’altro egli si auspica che il tempo rafforzi le promesse americane.

Come Douglass anche King, il 28 agosto 1963, col famoso discorso *I have a dream*, affondando le sue radici nell’opera di Lincoln, cita i principi costituzionali non per abatterli, ma per obbligarli a diventare realtà. Il sogno di King è un sogno profondamente radicato nel sogno americano, quel sogno sognato da Douglass un secolo prima.

Introducendo la figura di Booker T. Washington si deve rilevare una modalità di intervento e azione molto diversa da Douglass. Pur indicando una via di progresso - quella del lavoro - del miglioramento personale, dell’arricchimento, non può rappresentare come tale un modello né per Martin Luther king né per Malcolm X, in quanto costituisce un dispositivo che intrappola gli afroamericani ai margini della cittadinanza⁶⁸.

Tuttavia, l’importanza di Washington non può essere sottovalutata perché - per primo - dona agli afroamericani, accompagnandoli nel momento della libertà, fiducia nelle loro possibilità. La sua autobiografia⁶⁹ prende le mosse dalla lettura da parte di un Ufficiale degli Stati Uniti, a tutta la sua famiglia, del Proclama di emancipazione. Ma in questo straordinario racconto di un evento storico si profila l’attitudine del personaggio e si rivela la sua politica. Washington sottolinea in modo benevole lo stato d’animo degli ex-schiavi e degli ex-padroni, i primi non provano odio, i secondi sono tristi non per la perdita di una proprietà ma per la separazione da coloro che avevano allevato.

Il punto è che Washington in questo passo, raccontando quello che per lui è il primissimo momento di libertà, propone la possibilità di una convivenza razziale scevra da ogni rancore reciproco e fondata su una fattiva collaborazione. Sarà questa la sua linea politico-culturale. Il Booker bambino è affascinato dalla scuola, questa sua tensione fu coltivata nella convinzione che una rapida alfabetizzazione per chi usciva dalla schiavitù era lo strumento fondamentale per progredire.

⁶⁷ Minà, *Il mio Ali*, pag. 54.

⁶⁸ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 72.

⁶⁹ B. T. Washington, *Up to Slavery, A Booker T. Washington Autobiography*, Digicat 2022, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 74.

Il periodo trascorso nella *Hampton School* in Virginia⁷⁰, esempio di scuola per afroamericani fondata da filantropi del Nord per colmare il drammatico divario di opportunità fra bianchi e neri, coincide con la scoperta della sua vocazione di educatore.

Quando si insedia⁷¹ come direttore nel neonato *Tuskegee Institute* in Alabama, fatto suo il disegno educativo della *Hampton*, progetta e organizza un percorso educativo che permetta ai giovani afroamericani di sviluppare una particolare gamma di competenze e conoscenze, che li metta in grado di far crescere dal punto di vista produttivo, agricolo, artigianale e industriale le loro comunità di appartenenza.

Non si tratta di formare degli intellettuali, né di accedere a una cultura troppo elitaria, bisogna – sostiene Washington – innescare uno sviluppo di tipo economico attraverso il rispetto di sé e l'impegno.

Il *Tuskegee* insegna ai giovani ex-schiavi a rispettarli, a diventare artefici del loro futuro dandosi da fare nel contesto concreto che dovranno affrontare nelle loro vite. L'eco dell'opera di Washington crea un'enorme rete di filantropica le cui donazioni portano alla fondazione di migliaia di scuole locali che unitamente all'intervento federale che fra il 1865 e il 1869 vede la nascita di circa trecentomila scuole per afroamericani, determina un incremento vertiginoso dell'alfabetizzazione della popolazione nera.

L'idea di fondo, supportata con forza dalla base sociale del Partito Repubblicano insediata nel Nord dell'Unione, è di eliminare i residui schiavistici e incentivare lo sviluppo economico di un Sud in piena crisi.

Ma il pasticcio dell'elezione presidenziale del 1876⁷², per effetto del compreso congressuale che porta al ritiro delle truppe federali dal Sud restituendo piena autonomia agli Stati, di fatto chiude l'epoca della Ricostruzione. Gli Stati del Sud attaccano tutte le libertà conquistate dagli afroamericani imponendo la segregazione razziale. Se gli anni della Ricostruzione sono stati quelli della formazione di Washington, questi sono i decenni - quelli del riposizionamento del Sud - nei quali si sviluppa il suo grande progetto educativo. Ma alla luce degli eventi, il suo progetto, i suoi evidenti riflessi sociali, hanno suscitato obiezioni e sconcerto.

Nel discorso del 1895 noto come il Compromesso di Atlanta, Washington critica gli anni della Ricostruzione e l'approccio del popolo Afroamericano, stigmatizzando il "volare troppo alto" del suo popolo invitandolo allo stesso tempo a coltivare relazioni amichevoli con l'uomo bianco del Sud.

⁷⁰ La *Hampton School* fu fondata nel 1868 dal generale nordista Samuel C. Armstrong, come scuola pratica, che insegna l'importanza del lavoro manuale, dell'autocontrollo, della responsabilità di sé, forgiando il giovane Washington.

⁷¹ Su raccomandazione del generale Armstrong. Cfr.: Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 76.

⁷² Dopo contestazioni nel conteggio dei voti in tre Stati del Sud, il candidato repubblicano Rutherford Hayes fu costretto al cosiddetto compromesso del 1877 per ottenere la ratifica della sua elezione. Il compromesso prevedeva il ritiro delle truppe federali dagli Stati ribelli, seguito dal ripristino dell'autogoverno.

Convivere nella ricerca del benessere e della ricchezza, con l'idea che appartenere alla stessa impresa collettiva non debba necessariamente riflettersi nell'appartenenza a un'unica comunità o – comunque – farne parte allo stesso modo.

Washington, non ritenendo tale tema all'ordine del giorno, è esplicito: "I più saggi della mia razza capiscono che agitare questioni di uguaglianza sociale è la follia più estrema". Negli Stati del Sud stanno fiorendo le *Jim Crow Law*, ma per Washington non è tempo per questo tipo di rivendicazioni.

Il passaggio alla piena uguaglianza passa necessariamente attraverso la riduzione della diversità di opportunità economiche quale fattore di accrescimento dell'influenza della popolazione afroamericana. Solo dopo, non precisando quando, Washington crede verrà il momento delle rivendicazioni civili e politiche.

Così facendo, rafforzando l'idea paternalistica della subalternità del suo popolo, Washington diventa punto di riferimento dei filantropi bianchi del Nord come degli ambienti conservatori del Sud, rassicurati da questa impostazione di pensiero.

Martin Luther King ricordando l'ambiguità della linea di Washington sottolineò l'oggettiva soggezione proposta al popolo nero da Washington attraverso il suo pensiero: "Siate contenti, cercando di fare bene almeno quello che i tempi vi permettono di fare"⁷³.

Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton nel loro libro manifesto⁷⁴ dedicarono un capitolo alla *Tuskegee*, additando quell'esperimento educativo come perpetuatore della "politica della deferenza".

Ma già nell'immediato W. E. B. Du Bois, pur riconoscendo la meritoria opera di Washington, criticò aspramente la sua linea politica perché destinata a rafforzare lo *status quo* rilanciando la tendenza - per certi versi insita nel popolo nero⁷⁵ - all'accomodamento e alla sottomissione ai bianchi.

Rinunciare al potere politico, ai diritti civili, a un'istruzione superiore sono per Du Bois la sponda ideologica all'abolizione del diritto di voto nel Sud, alla segregazione e al prosciugamento dei fondi per l'istruzione degli afroamericani, sponda che legittima e giustifica gli Stati del Sud.

La dottrina di Washington implicitamente rimanda ai bianchi la soluzione dei problemi relegando i neri al ruolo di spettatori critici mentre il suo pensiero ci mostra quanto aspra, piena di ostacoli e articolata, anche con vicoli ciechi e sentieri produttivi sdruciolevoli, fosse la montagna da scalare per superare i problemi che tre secoli di schiavitù avevano costruito.

⁷³ M. L. King, *Why We Can't Wait*, Harper & Row, New York 1963, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 83.

⁷⁴ S. Carmichael e C. V. Hamilton, *Black Power. The politics of Liberation in America*, Random house, New York 1967, ed. it. *Strategia del potere Negro*, La Terza, Bari 1968, in particolare il capitolo *Tuskegee Alabama*, la politica della deferenza. Citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 84.

⁷⁵ W. E. B. Du Bois *The soul of Black folk*, McClurg & Co., Chicago 1903, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 85.

All'inizio del Novecento, certo la schiavitù era stata abolita, ma le pulsioni e le politiche degli Stati del Sud riprendevano vigore, gli afroamericani vivevano in uno stato di permanente soggezione, sfruttati economicamente, ridotti a condizioni di vita miserevoli. Chi fuggiva verso il Nord accedeva a un altro inferno, i ghetti delle grandi città in piena industrializzazione.

Non è più il tempo di esempi e iniziative paradigmatiche, non è nemmeno il tempo di un inerte ottimismo verso un futuro che è ancora da concretizzarsi, è il tempo che il popolo afroamericano trovi un leader capace di orientarlo, è il tempo di Marcus Garvey.

Movimenti intellettuali e politici stanno sorgendo in varie città del Nord, Harlem negli anni Venti, abitata da un ceto medio nero vivace e informato, diventa un laboratorio, il centro propulsivo di idee politiche e artistiche, teatro di quella che verrà chiamata *Harlem Renaissance*⁷⁶.

Marcus Garvey si distinse in questo ribollire di personalità, idee, progetti, come il primo a portare la questione afroamericana su un piano politico articolato.

Il suo impatto su Martin Luther King e Malcolm X è di tutta evidenza, per il reverendo King il leader giamaicano “fu il primo uomo su ampia scala e a livello di massa, a dare a milioni di Negri un senso di dignità e destino, e far sentire al Negro che era qualcuno”⁷⁷.

Su Malcolm, probabile riflesso dell'esperienza paterna, le idee di Garvey e il personaggio stesso hanno un'influenza decisiva.

La scoperta – paradossalmente avvenuta attraverso la lettura della biografia del distantissimo per idee e postura B. T. Washington – delle condizioni miserevoli degli afroamericani in tutto il paese, lo porta a comprendere la sua missione, quella della costruzione di una “Nazione nera” non solo americana ma di tutto il mondo.

È questa l'intuizione di Garvey, la battaglia per gli afroamericani è una lotta epocale una battaglia di civiltà, che non potrà – per forza di cose – essere combattuta in un solo paese.

Per questo quando comincia la sua battaglia nella New York del 1916, riserva le sue prime invettive nei confronti degli altri leader afroamericani tacciandoli di avere una visione riduttiva e opportunistica sulle lotte da condurre.

Anche in questo anticipa alcune delle dinamiche di antagonismo nel fronte afroamericano che saranno evidenti negli anni Sessanta e vedranno - fra gli altri – contrapporsi Malcolm e King.

Garvey ha un piano d'azione articolato che affianca a un progetto culturale e politico che si dispiega con la fondazione – in Giamaica – della *Universal Negro Improvement Association* e con la nascita, nel 1919 a New York, del settimanale “*Negro World*”, uno

⁷⁶ Du Bois vi fonda la rivista culturale e politica “*Crisis*” legata alla Naacp.

⁷⁷ Dichiarazione di King, del 22 giugno 1965, resa presso il monumento a Garvey del *George VI Memorial Park*, in Giamaica.

prettamente economico. Garvey crede che i neri debbano imparare a costruire una propria economia.

Si rivelano nel disegno Garveyano le fonti ideali a cui attingono i nazionalisti neri degli anni Sessanta e i fautori di un'economia nera. Per questo è necessario analizzare la visione di Garvey per comprendere il pensiero di Malcolm X, l'apparato ideologico del *Black power* e, in fondo, una parte del messaggio del reverendo King.

Il vasto programma economico proposto da Garvey, la cui impresa commerciale più nota, la *Black Star Line*, linea mercantile per il trasporto di afroamericani - con la quale si favoriva il ritorno alla patria ancestrale, l'Africa - e di merci a favore dell'economia nera conclusasi con un fallimento che condusse a pesanti strascichi giudiziari e penali, deve essere visto come il sostegno e la logica conseguenza del suo pensiero politico.

Le sue idee, pur nell'evidente irrealizzabilità, per certi versi bizzarra, hanno avuto l'indubbio merito di aver affrontato i problemi "di petto", con un'esibita radicalità che ha cambiato la percezione delle cose e delle possibilità agli occhi degli afroamericani.

I paradigmi di questa radicalità sono il "nazionalismo nero" e il correlato panafricanismo. Garvey crede che la sottomissione ai bianchi sia generata dalla convinzione di sentirsi inferiori introiettata dal suo popolo, insieme a una tacita ma tenace soggezione nei loro confronti, nel corso dei secoli.

Per questo la sua è una battaglia che vede fronteggiarsi l'orgoglio nero all'egemonia bianca, una battaglia che prefigura quelle di Malcolm X, del *Black power* e anche del King che afferma la necessità "di uscire dalla tacita soggezione di parte delle masse afroamericane ai modelli bianchi".

Nel dare orgoglio alle masse nere oppresse, sfruttate e colonizzate fin nel proprio subconscio, il valore della posizione di Garvey è inestimabile rappresentando un vero e proprio punto di rottura.

In termini politici le idee di Garvey non hanno la stessa risoluta compiutezza nel prefigurare una "Nazione nera" separata, ispirarono da un lato l'impossibile richiesta della NOI di una "Nazione nera" all'interno del territorio degli Stati Uniti e dall'altro un ritorno alla patria africana sull'esperienza della fondazione della Liberia.

Ma Garvey non si lasciò intrappolare dal suo stesso massimalismo, con una buona dose di pragmatismo capì che la lotta doveva - prioritariamente - essere combattuta nella quotidianità americana.

C'è la compresenza, in questo approccio sia politico che morale, di elementi concreti e di slanci utopici, da un lato il tema dell'unità, della forza elettorale ed economica rappresentavano un programma operativo, attuabile e spendibile soprattutto al Nord, dall'altro il tema della separazione mostrava un grado di astrattezza tale da renderlo irrealizzabile, generando persino un cortocircuitale tentativo di concordare una piattaforma programmatica con il *Ku-Klux Klan* basato sulla comune aspirazione alla separazione delle razze.

Per Garvey “Nazione” e “Razza” sono due facce della stessa medaglia, non nasconde le sue simpatie per leader ultranazionalisti europei come Mussolini, il campo d’azione della sua battaglia non è semplicemente un paese ma è l’Africa, vera madrepatria di tutti i neri.

Garvey rilancia, con toni mistici e col fine di stimolare la decolonizzazione africana le profezie bibliche sull’avvento di un imperatore africano dell’Etiopia - identificato nel 1928 in Hailè Selassie - il *Ras Tafari*.

L’elemento religioso, si intreccia con la sua visione politica. In un contesto intriso di religiosità politica, religione e politica si potenziano vicendevolmente.

Non si può trascurare l’impatto avuto sugli afroamericani dell’idea di una “redenzione dell’Africa” quale soluzione ai problemi del popolo nero. Da un lato si tratta di prepararsi alla redenzione, dall’altro l’intuizione che opererà fortemente nelle generazioni successive ovvero che il sorgere dell’era di una nuova civiltà sarà possibile solo tenendo insieme tutti i quattrocento milioni di neri presenti sul pianeta.

Sono la “Nazione nera” e la redenzione africana gli obiettivi utopici ma potentissimi - in quanto alludono a un passato nobile e a un futuro glorioso - che caratterizzano il pensiero di Garvey elevandolo nel *pantheon* dei leader neri.

Nel descrivere la figura di William E. B. Du Bois, il giorno della marcia su Washington Roy Wilkins, segretario del Naacp, uno dei *Big Six*, sottolineandone la grandezza e la potenza, disse, il giorno dopo la sua morte, “a prescindere dal fatto che nei suoi ultimi anni il Dr. Du Bois abbia scelto un’altra strada”, il riferimento è al suo posizionamento socialista, “è indiscutibile che, all’alba del Ventesimo secolo, fosse la sua voce che vi ha chiamati per riunirvi qui oggi per questa causa. Se volete leggere qualcosa che si applichi al 1963, tornate indietro e prendetevi un volume di *Le anime del popolo nero* di Du Bois, pubblicato nel 1903”. Du Bois si laurea alla *Fisk University* e primo afroamericano nella storia, prende il dottorato ad Harvard, per poi perfezionarsi a Berlino ove entrò in contatto con alcuni fra i più grandi maestri di una disciplina che proprio in quei decenni stava nascendo, la sociologia. In questo campo il suo contributo è fondamentale, coglie per primo il ruolo attivo e trasformativo degli afroamericani già dai tempi della schiavitù e analizza con finezza le dinamiche, le tensioni le lacerazioni le crisi di crescita che l’abolizione della schiavitù aveva reso più profonde sia nella società che nella popolazione nera.

Du Bois manifesta e concettualizza politicamente la “doppia coscienza” del popolo nero, il senso del guardarsi attraverso gli occhi degli altri, il misurare la propria anima attraverso gli occhi di un mondo che lo guarda con “divertito disprezzo e con pietà”. Una dualità che si avverte nell’essere al contempo nero e americano, due entità che lottano senza apparente possibilità di riconciliazione. Ma Du Bois non vuole né “africanizzare” l’America né “sbiancare” la propria anima nera, desidera rendere

possibile per un uomo essere sia un nero che un americano⁷⁸, chiedendosi se sia possibile. È prefigurata chiaramente la richiesta del reverendo King che la Costituzione americana adempia alle sue promesse. Ma in senso opposto, troviamo a questa domanda le ferme risposte negative di Marcus Garvey e di Malcolm X.

Ma le domande di Bois crescono nella retorica e nella potenza, arrivando a interrogarsi se “l’America sarebbe stata l’America senza il popolo nero?”⁷⁹.

Il pensiero di Du Bois si discosta da quello di B. T. Washington, l’educazione non deve servire solo “a guadagnarsi il pane” deve forgiare degli “Uomini” con ideali, finalità di vita grandi, pure e ispiratrici. Per questo, per trovare il proprio posto nel mondo gli afroamericani devono essere quello che sono, senza compiacere nessuno, né sentirsi in uno stato di minorità, devono sapere in cosa migliorare e saper cosa offrire al mondo. Per questo, egli è convinto che il popolo nero abbia bisogno di leader a tutti i livelli della scala sociale. Un’altra idea di Du Bois, che deve essere contestualizzata a fine XIX secolo e inizio XX secolo, è quella di “razza”. Oggi sappiamo che la razza è un costrutto di tipo sociale, non è la razza la base del pregiudizio e lo sfruttamento, ma sono sfruttamento e pregiudizio che hanno creato la razza e – di conseguenza – il razzismo. Du Bois fa interagire la nozione di razza, intesa come comunanza di caratteri somatici, con quella di nazione, intesa in senso molto ampio. Naturalmente intendere la razza - come fa Du Bois - come identità di sangue ma anche come storia comune, come leggi comuni, come religione comune, come stili di pensiero condivisi e come unità di intenti nel perseguire alcuni ideali di vita⁸⁰, non conduce a una gerarchia razziale, non porta a parlare di superiorità o inferiorità fra i gruppi. Questa enfasi sulla razza mette l’accento sui destini dei gruppi su scala nazionale e mondiale e sul contributo che possono offrire alla civiltà.

E in questo passaggio che il pensiero di Du Bois diventa progetto politico. La partita dei neri, come diranno sia Garvey che Malcolm X va giocata a livello mondiale, perché è il popolo nero a dover trovare un proprio posto nella storia. Per questo gli afroamericani devono prendere coscienza che il loro destino non può essere l’assimilazione tra i bianchi americani. Il loro essere americani non è determinato per nascita ma dagli ideali politici, dalla lingua, dalla religione comune. Ma l’essere americani non va oltre questa comunanza, oltre – a livello superiore – esiste l’essere neri, l’essere membri di un’immensa e storica razza.

Gli afroamericani non devono abbandonare la propria specifica cultura immolandola all’altare del sistema bianco, devono essere partecipi della comunità americana con le loro specificità cercando legami di connessione con una nazione

⁷⁸ William E. B. Du Bois, *Le anime del popolo nero*, pagg. 9 e 10, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 105.

⁷⁹ *Ivi.*, pag. 215.

⁸⁰ William E. B. Du Bois, *The Conservation of Races*, 1897, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 110.

più ampia, la “Nazione nera”. Qui ci sono le basi del nazionalismo nero e del panafricanismo.

Du Bois si muove su almeno due direttrici. La prima, quella interna, si sviluppa sulla richiesta dei diritti civili e di mezzi e istituzioni capaci di far progredire il popolo afroamericano.

Ciò non toglie che arrivi a postulare “una nazione negra dentro la nazione”⁸¹, in una versione non assimilabile a quella integralmente separazionista del primo Malcolm X, ma in versione “tattica” frutto di una presa d’atto di una realtà da scardinare.

Il progresso del popolo afroamericano non può prescindere da una coscienza di razza e di classe, tesi che fa emergere le idee socialiste e gli strumenti critici marxisti del pensiero di Du Bois. La soluzione, siamo nel 1935, è appunto, una “Nazione nera” che con la sua forza economica e sociale – bandendo la violenza – può contribuire al progresso dell’intero paese. Non si tratta di isolarsi, ma di organizzarsi come comunità, di rafforzarsi con un orizzonte finale che vede il superamento della separazione razziale condotto da un’acquisita posizione di forza.

La stessa critica al sistema capitalistico e allo sfruttamento delle minoranze, oltre trent’anni dopo, è stata recepita da Malcolm e dal reverendo King. Lo sfruttamento, l’incompletezza della democrazia sono i nodi su cui si sviluppa il pensiero di Du Bois.

Il capitalismo americano e le ingiustizie del sistema politico e sociale sono il paradigma delle promesse non mantenute. Le ingiustizie globali che vittimizzano i popoli “di colore” spingono coloro che subiscono queste storture del sistema verso una forma particolare di socialismo. Per Du Bois è – oltre alla ricerca di un’economia sana – il sistema di potere bianco a spingere il popolo afroamericano verso il socialismo.

La seconda direttrice su cui Du Bois indirizza il proprio sforzo intellettuale è quella “panafricana”. È un panafricanismo diverso da quello di Garvey che predicava un ritorno all’ancestrale patria africana. Rispetto a quel movimento di popolo quello di Du Bois ha una connotazione più intellettuale, meno propagandistica, che pone al centro - con forza - il tema ormai ineludibile della decolonizzazione.

Se Malcolm X, una volta abbandonato lo sterile radicalismo della NOI, cambia la sua linea politica abbracciando il panafricanismo, lo si deve – oltre alla sua maturazione personale – all’influsso del pensiero di Du Bois, rispetto al quale Malcolm si pone in continuità.

3. Il dopo: il *Black Power* e le *Black Panthers*

Ovviamente ai due giganti è seguito un dopo. Un dopo che si è concretizzato nell’evoluzione delle lotte degli afroamericani, con la nascita di nuove

⁸¹ W. E. B. Du Bois, “*A Negro Nation Within the Nation*”, in *Sulla linea del colore*, pagg. 283 e 294, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 113.

organizzazioni, i cui leader hanno talvolta attinto dal pensiero dei due protagonisti, molto frequentemente stigmatizzato i metodi di azione di Martin Luther King e una supposta incompiutezza delle sue battaglie, senza tuttavia - per mancanza di carisma e non eguagliandone la cifra morale – raggiungerne la statura.

Il 1965, potenzialmente l'anno della vittoria definitiva, fu invece l'inizio di una profonda revisione degli obiettivi del movimento degli afroamericani. Mentre Ella Baker⁸², lo stesso King e gli altri leader del movimento avevano lottato per un'"integrazione" nella società bianca, a parità di diritti e di doveri, i giovani non erano più di quell'opinione. L'eguaglianza formale sancita dal *Civil Rights Act* non era sufficiente per chi come Stokely Carmichael ereditò il ruolo di leader massimalista da un Malcolm che, nonostante l'evoluzione culturale e religiosa di cui è stato protagonista, ne rappresentava l'archetipo, anche *post mortem*.

Quando Carmichael, allora leader dell'SNCC, insieme Martin Luther King e Floyd Mc Kissick⁸³, per aver continuato la *March Against Fear* iniziata da James H. Meredith, colpito da un cecchino il 6 giugno 1966, fu arrestato, al suo rilascio pronunciò il suo primo discorso sul *Black Power*, ove stimolando l'orgoglio nero disse: "è una chiamata per il popolo nero di questo paese ad unirsi, a ricostruire il senso di comunità. È una chiamata per il popolo nero a definire i propri obiettivi, a guidare le proprie organizzazioni".

Contemporaneamente organizzazioni come i "*Deacons for Defense*" si facevano portatori di un valore nuovo che avrà effetti dirompenti sul movimento: l'autodifesa⁸⁴.

Si delineavano i profili di novità delle rivendicazioni afroamericane, fra i quali l'ostracismo alla partecipazione dei bianchi ai movimenti⁸⁵.

L'impronta più laica del *Black power* marginalizzava il contributo religioso sostituito dall'abbraccio di un socialismo mutuato dai legami stretti con lo *Students for a Democracy Society* (SDS).

L'SDS era composta in larga maggioranza da bianchi⁸⁶. Fino al 1966 la convivenza era stata possibile perché il movimento antisegregazionista credeva in una piena

⁸² Ella Josephine Baker (1903 – 1986) è stata un'attivista afroamericana per i diritti civili e i diritti umani. Baker criticava la leadership professionalizzata e carismatica; promosse l'organizzazione dal basso, la democrazia radicale, attraverso la quale gli oppressi avrebbero – comprendendo la loro condizione – strutturato le loro lotte in piena autonomia.

⁸³ Floyd Bixler McKissick (1922 – 1991) è stato un avvocato e attivista per i diritti civili statunitense. Divenne il primo studente afroamericano ammesso alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università della Carolina del Nord. Nel 1966 divenne leader del CORE, succedendo a James Farmer. Sostenitore del *Black Power*, trasformò il CORE in un movimento più radicale.

⁸⁴ King obiettava che non si trattava di difendere la propria casa ma di portare armi in una manifestazione. Cfr: King, *I have dream*, pag. 325.

⁸⁵ King invece ricordava che fra i bianchi aveva dato la vita per l'eguaglianza non accettando l'idea di ripudiare i loro sacrifici, cercando di convincere Carmichael ad abbandonare il progetto in quanto - rappresentando solo il 10% della popolazione - avevano bisogno di alleati per vincere la loro battaglia

⁸⁶ La Nuova Sinistra studentesca, conosciuta come SDS, è stata un movimento di attivismo studentesco negli Stati Uniti che ha rappresentato un'importante parte della sinistra internazionale. Fondata nel 1960, SDS ha

integrazione sociale. Tuttavia, con il crescere nel movimento delle teorie separatiste finalizzate alla costruzione di una “Nazione nera”, i moderati bianchi non erano più visti come alleati, come una risorsa, ma piuttosto come un peso. Nel biennio successivo venne messa in atto una forma di epurazione, tutti i sostenitori bianchi della causa nera furono allontanati, di fatto, se non ufficialmente.

Per il reverendo King al *Black Power*, pur se generato dal crescente sentimento di delusione che pervadeva gli afroamericani, si devono riconoscere dei risvolti positivi come l'appellarsi alla coscienza dei neri esortandoli all'attivismo.

Tuttavia, rimase sempre contrario all'idea di fondo, convinto che la violenza portasse solo ad altra violenza, egli non vedeva speranza in ciò che nasceva dalla disperazione e ciò che era senza speranza non aveva consistenza⁸⁷.

Nel 1966 Carmichael aveva costituito la *Lowndes County Freedom Organization* (LCFO), il cui simbolo, una pantera nera, sarebbe stato di ispirazione per il *Black Panther Party*. Carmichael, pur riconoscendo le vittorie del reverendo King, credeva che il tempo della conciliazione fosse passato. Ne aveva avuto una prima, eclatante prova durante la *Convention Democratica* per le elezioni presidenziali del 1964, quando il *Mississippi Freedom Democratic Party*, anziché veder riconosciuta la propria qualità di partito democratico della popolazione nera era stato sconfessato dagli esponenti *liberal*. La sua intima convinzione per cui i politici bianchi avevano operato le riforme sulla spinta della crescente pressione popolare piuttosto che pervasi da una sentita volontà di uguaglianza, si era tramutata in una certezza inconfutabile.

I durissimi discorsi di Carmichael esasperarono gli animi preparando il campo a una nuova stagione di violenza che - infatti - non si fece attendere. Nei primi giorni dell'agosto 1965, il quartiere di Watts a Los Angeles fu teatro di una sanguinosa rivolta della comunità nera.

La comunità nera di Watts rivendicava il diritto a godere di quella prosperità economica che era appannaggio del resto degli abitanti di Los Angeles. Secondo stime demoscopiche⁸⁸, nonostante fosse uno dei quartieri più ricchi tra quelli neri degli Stati Uniti, a Watts un afroamericano su tre non lavorava.

Nelle periferie di città del Nord come Chicago e Detroit, ove la situazione del sottoproletariato nero era molto peggiore che a Watts, il radicalismo del *Black Power* fece maggior presa anche per la minor presenza del tradizionale luogo di aggregazione della popolazione nera, la chiesa.

avuto un'influenza significativa su molti studenti sostenendo la democrazia, i diritti civili e protestando contro la guerra del Vietnam. La sua Dichiarazione di Port Huron del 1962 ha criticato il sistema politico degli Stati Uniti e ha richiesto un programma di *welfare* e contro la povertà. L'SDS ha anche avuto un ruolo centrale nella formazione di nuove organizzazioni studentesche e ha influenzato il radicalismo studentesco negli Stati Uniti fino al suo epilogo del 1969.

⁸⁷ Martin Luther King Jr, a cura di Clayborne Carson, *I have dream*, pagg. 330 - 337.

⁸⁸ Nell'America del tempo era presente un diffuso benessere derivante da un'economia mondiale in grande crescita della quale gli Stati Uniti beneficiavano più di tutte le altre nazioni. Tale ricchezza, se da un lato permetteva ai figli della media borghesia di accedere con maggiore facilità alla costosa istruzione secondaria (gli studenti universitari tra i 18 e i 22 anni passeranno dal 15% del 1940 al 44% del 1965), dall'altro evidenziava le profonde disparità sociali tra i ceti privilegiati e il proletariato, soprattutto nero. Cfr: W. O'Neill, *Coming Apart, An Informal History of America in the 1960*.

Il *Black power* si qualificava come una sorta di controcultura all'interno del movimento per i diritti civili, come reazione al diffuso moderatismo che vi albergava a metà degli anni Sessanta, rappresentando la risposta alle istanze di chi chiedeva azioni immediate - anche violente - contro la supremazia bianca presente negli Stati Uniti.

L'influenza della visione critica di Malcolm X ai metodi pacifici di Martin Luther King è evidente nell'approccio di Carmichael.

La via dell'integrazione, quella del reverendo King, lascia spazio all'idea di creare una società a sé stante. L'idea di "Nazione nera" non è nuova, si torna indietro di mezzo secolo a Marcus Garvey, se ne apprezza la rielaborazione di Malcolm X, ma riemerge in un'epoca dove la società è cambiata.

È una società dove gli aspetti socioeconomici si rivelano prioritari per un sottoproletariato nero che da Garvey ha mutuato un rinnovato orgoglio razziale e da Malcolm quell'innata rabbia nel rivendicare una giustizia sociale che di fatto non esisteva ancora. Un sottoproletariato nero che si è emancipato da qualunque retaggio della subalternità passata.

L'assassinio di Malcolm X infiammò il movimento, le rivolte urbane e il massimalismo che ammantava il movimento, andarono a ledere il consenso che l'opinione pubblica *liberal* aveva riservato alle lotte per i diritti civili.

La *middle class WASP* non comprese le ragioni della ribellione della popolazione nera, tanto più che erano appena state celebrate come conquiste epocali le approvazioni del *Civil Rights Act* e del *Voting Rights Act*.

Le ragioni risiedevano semplicemente in una rivendicazione colpevolmente ignorata, al percorso legislativo non si era affiancato quello di reale mutamento delle condizioni di vita della popolazione afroamericana. Tra il 1966 e il 1968 si moltiplicarono le rivolte e gli scontri nei quartieri neri delle città del Nord.

Ormai il baricentro del mondo dei movimenti si era spostato verso una linea massimalista. Per effetto di tale spostamento, Martin Luther King con la sua vicinanza con esponenti dell'amministrazione Johnson, perse ben presto il favore di quella parte del movimento nero che si rifaceva alle idee del *Black Power*. In particolare, non gli erano perdonati i rapporti, anche di amicizia personale, con persone che sostenevano apertamente la guerra in Vietnam, dove il numero di richiamati neri era di gran lunga superiore ai bianchi a parità di condizione sociale.

Non rileverà neanche l'esplicita opposizione di King al conflitto nel sud-est asiatico, posizione che gli alienò – dall'altra parte – l'appoggio della *middle class WASP* e dei media che ne avevano supportato le battaglie.

Il 15 ottobre del 1966 a Oakland, Huey P. Newton e Bobby Seale⁸⁹ fondarono il *Black Panther Party* che si dimostrò fin dai suoi esordi la formazione più intransigente del panorama dei movimenti afroamericani⁹⁰.

⁸⁹ Bobby Seale (1936) è un attivista del movimento afroamericano statunitense, fondatore con l'amico Huey Percy Newton (1942-1989) del movimento rivoluzionario afroamericano delle *Black Panthers*.

⁹⁰ Attraverso una strumentale commistione operata dai media conservatori, il massimalismo del partito fu utilizzato per delegittimare agli occhi dell'opinione pubblica, i movimenti più moderati, come i *Black Muslims*.

Le Pantere rifiutavano la dottrina della non violenza e integrazionista di King, in quanto inefficaci e adombrando che tali metodi fossero addirittura motivati da una nascosta collusione con le strutture di potere dei bianchi.

Non furono i primi ad abiurare la non violenza ma portarono il terreno dello scontro a un livello superiore, adottarono le pratiche del *self-defence* come strumento di lotta fondamentale. In particolare, cominciarono a praticare il *patrolling*, ossia il pattugliamento armato delle azioni della polizia, in modo da condizionarne l'operato, impedendo ogni abuso ai danni della popolazione afroamericana.

Chiave ideologico politica del *Black Panther Party* fu la lettura della discriminazione dei neri all'interno - in un'ottica marxista-leninista - della lotta di classe, e quindi di aperta opposizione alla struttura capitalistica della società statunitense.

Alla fine degli anni Sessanta, l'organizzazione divenne famosa nella scena politica nazionale statunitense ottenendo anche una notevole considerazione all'estero⁹¹.

L'aumento vertiginoso degli iscritti al *Black Power Movement* e al *Black Panther Party* mise in allarme le istituzioni federali che furono pervase dalla chiara sensazione che la popolazione nera degli Stati Uniti si stesse organizzando per creare una società minoritaria e separata dal resto della nazione.

L'FBI attuò un programma segreto per neutralizzare le *Black Panthers*, usando agenti infiltrati, operazioni di disinformazione, arresti - Fred Hampton, rappresentante nazionale delle Pantere nere e il fondatore Bobby Seal furono arrestati - e attacchi mirati: il *Counter Intelligence Program* (COINTELPRO).

Queste avvisaglie di rivoluzione avrebbero avuto un fondamento di verità se i leader del *Black Power* fossero stati più abili politici che non carismatici trascinatori di popoli. Un movimento, come il *Black Power*, che si prefiggeva di fondare una nuova società doveva necessariamente passare attraverso una fase rivoluzionaria che comportava la ricerca di altre componenti sociali che potessero divenire alleate nel sovvertimento dell'ordine costituito. Ma l'occasione di unirsi all'SDS sfumò in quanto inconciliabile come il disegno separazionista.

Comunque, l'ampia base popolare su cui poteva contare il *Black Power* di fine decennio, se convogliata in una lotta politica più realista e pragmatica, avrebbe garantito qualche possibilità di successo, sicuramente non a livello di "una nazione negra dentro la nazione" di cui parlava Du Bois nel suo "Sulla linea del Colore", ma quantomeno di emancipazione dalla ghettizzazione socioeconomica.

Mancavano però, come detto, delle menti politiche all'altezza. La sintesi era lavoro difficile, tramutare in azioni politiche visioni utopiche fu operazione concettuale che aveva già messo alla prova il pensiero di Marcus Garvey evidenziandone le

della NOI. La NOI non fu mai fautrice della rivolta armata, di quella teoria della violenza sostenuta dalle *Black Panthers* di Eldridge Cleaver, infatti, pur rifiutando la visione integrazionista del reverendo King, sosteneva una posizione politica moderata. Gianni Mina, *Il Mio Ali*, pag. 101.

⁹¹ In occasione dei Giochi Olimpici di Città del Messico del 1968, i due velocisti neri Tommie Smith e John Carlos con pugni chiusi e mano guantata di nero - simbolo della lotta delle *Black Panthers* - ricevettero le loro medaglie restando immobili sul podio dei vincitori, dando risalto planetario all'organizzazione.

contraddizioni. A Carmichael erano succeduti H. Rap Brown⁹², Eldridge Cleaver⁹³ e Angela Davis⁹⁴, tutti incapaci di trasformare le ideologie in concrete azioni di lotta, di dare concretezza alla lotta di classe.

Questa combinazione letale di massiccia repressione governativa e di gravi errori politici e divergenze ideologiche - originate dal tardivo tentativo di Huey P. Newton di traghettare il partito verso posizioni più moderate - aggravati dalla gestione dei leader, alcuni dei quali si allontanarono creando una breccia nella quale si infiltrarono criminali comuni e dalla perdita di obiettivi chiari, portò all'esaurimento del movimento.

Ma fra il 1967 e gli inizi del 1968, prima ancora del conclamato esaurimento dell'esperienza del *Black Power*, nell'ultima parte della sua vita, Martin Luther King era ancora l'unico interlocutore credibile, l'unico, nonostante le crepe apertesi all'interno del movimento afroamericano, a rappresentarlo legittimamente al cospetto dell'opinione pubblica, più in forza del suo passato piuttosto che per il presente o il futuro che poteva prospettare.

L'attentato che lo uccise il 4 aprile 1968 può farsi coincidere con l'inizio del declino delle rivendicazioni del *Black Power*. Nessuno seppe raccogliere la sua eredità di uomo giusto, né fornire alla gente una nuova via da seguire che si allontanasse dagli insegnamenti del reverendo.

Gli Stati Uniti sul finire degli anni Sessanta furono scossi da grida rivoluzionarie, un vero e proprio cambio di passo nelle rivendicazioni degli afroamericani. Il mito del sogno americano, essenza stessa della cittadinanza, fu attaccato alla luce delle persistenti disuguaglianze sociali e razziali che ne minavano le fondamenta ideologiche.

Eppure, negli anni Settanta di quelle grida, come delle speranze riposte in un futuro migliore, era rimasto ben poco. Certo, vi fu un notevole rinnovamento in ambito culturale, ma il cammino verso una piena integrazione - soprattutto socioeconomica - era giunto a traguardi che si sono rivelati meramente simbolici.

Nel quotidiano, ed era ciò che interessava alla comunità afroamericana come evidenziarono già i fatti di Watts un decennio prima, mancavano concreti passi avanti verso un'integrazione sostanziale. Anzi - per certi versi - per quel che riguarda la comunità nera negli anni Settanta si ebbe una netta inversione di tendenza.

⁹² Jamil Abdullah al-Amin (nato Hubert Gerold Brown 1943-2025) è stato un religioso musulmano, quinto presidente dell'SNCC e ministro della giustizia del *Black Panther Party*, ricordato per alcune proclamazioni di quel periodo come "La violenza è americana come la torta di ciliegie" o "Se l'America non cambia idea la bruceremo".

⁹³ Eldridge Cleaver (1935-1998) è stato un attivista e saggista statunitense, membro importante del *Black Panther Party*. Negli anni Ottanta si avvicinò alle posizioni dei conservatori repubblicani.

⁹⁴ Angela Yvonne Davis (1944) è un'attivista statunitense, militante del Partito Comunista degli Stati Uniti d'America fino al 1991. Balzò agli onori della cronaca per il suo presunto coinvolgimento con la rivolta del 7 agosto 1970, in cui Jonathan Jackson e altre *Black Panthers* sequestrarono il giudice Harold Haley, finita in tragedia.

Un decennio dopo la sua morte, del vento rivoluzionario portato da Malcolm X rimaneva certamente la grande innovazione culturale, del movimento per i diritti civili, dell'azione di Martin Luther King si può tutt'oggi apprezzare – e non è sicuramente cosa di poco conto – l'aver favorito l'ampia azione legislativa contro ogni tipo di discriminazione⁹⁵.

Ma in definitiva è sulla coscienza del popolo afroamericano, sulla percezione della propria identità, sul riconoscimento del proprio potenziale che Malcolm X e Martin Luther King sono stati decisivi. Il fatto che negli anni Settanta a quest'operazione straordinaria non sono seguite azioni che abbiano inciso significativamente sulle condizioni socioeconomiche della popolazione afroamericana si traduce in un'offesa alla memoria di chi come Malcolm e King ha sacrificato la propria vita per quegli ideali, tradendone l'impegno, la perseveranza e il coraggio.

⁹⁵ *Si veda:* cap. III, par. 1. *Premessa*, nella quale si fa un *excursus* di tutti i provvedimenti legislativi antidiscriminatori nati sulla scia dell'approvazione del *Civil Rights Act*, pag. 43.

CAPITOLO III

GLI AVVENIMENTI

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. La Marcia su Washington - 3 Il *Civil Rights Act*

1. Premessa

Con il cuore colmo di speranza ma anche segnato da dolorose ferite, parte del popolo americano vedeva emergere una nuova idea di giustizia. Ci sono stati momenti nell'epopea americana in cui le parole vennero impresse a fuoco nella storia diventando testimonianza di un impegno corale, come quelle pronunciate in occasione della marcia per il lavoro e la libertà e momenti in cui le promesse - come quelle formulate l'undici giugno del 1963 dal presidente Kennedy - si trasformarono in provvedimenti legislativi di portata epocale.

Il ventotto agosto del 1963 e il successivo due luglio furono due di quei momenti. In quei giorni l'America si guardò allo specchio e prese coscienza prima, decidendo poi, che quelli erano i tempi per iniziare a cambiare.

Alla fine di questo ideale percorso introspettivo della nazione americana nacque il *Civil Rights Act*, la legge che pose fine alla segregazione razziale nei luoghi pubblici e diede nuova linfa alle lotte degli afroamericani che rivendicavano la necessità di una società più giusta ed equa.

Ma la firma del presidente Johnson non rappresentò solo il traguardo di un lungo e travagliato *iter* legislativo, portava con sé il riconoscimento del percorso parallelo fatto di lotte, di sangue e di dignità compiuto da migliaia di uomini e donne.

Al centro di questo cammino, fra i leader neri si stagliava ergendosi sopra tutti, la figura di Martin Luther King, il pastore battista che seppe più di ogni altro farsene interprete.

Il *Civil Rights Act* non fu solo una riforma, fu una vera e propria messa in discussione dell'impianto costituzionale, restituendo piena cittadinanza a tutti gli americani, mortificando ogni tentativo di lettura razziale della Carta⁹⁶.

Quindi, il *Civil Rights Act* non può - e non deve - essere qualificato solo come una legge, ma come l'inizio di una rivoluzione morale, la presa di coscienza che il

⁹⁶ Fu per primo Frederick Douglass, pervaso dalla sua fede nelle promesse della democrazia americana, a essere convinto che la Costituzione fosse compatibile con l'abolizione della schiavitù, anzi, il fatto che tale termine non comparisse mai nel testo implicava - secondo Douglass - che i padri della nazione non avessero voluto avallare tale odioso istituto. Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 71.

cambiamento era iniziato, che il cammino dei diritti non era finito con una firma, ma doveva continuare ogni giorno, nelle coscienze e nelle strade.

Il *Civil Rights Act* non è solo storia, è una legge “viva” i cui principi antidiscriminatori continuarono - continuando tutt’oggi - ad essere applicati sia sul piano legislativo che in sede giurisprudenziale, dimostrando come il testo sia adatto ad affrontare le diverse sfide che il tempo ha presentato⁹⁷.

Dopo il *Civil Rights Act*, al quale si deve riconoscere il merito di aver aperto la strada a una serie di provvedimenti legislativi che hanno cambiato per sempre le regole del gioco e la natura stessa della cittadinanza americana, sono state promulgate il *Voting Rights Act* del 1965 che eliminò le barriere discriminatorie al voto, come i famigerati test di alfabetizzazione, garantendo il diritto di voto a tutti i cittadini, il *Fair Housing Act* del 1968, che proibì la discriminazione nella vendita, nella locazione e nel finanziamento di alloggi basata su razza, religione, sesso o nazionalità, il Titolo IX dell’*Education Amendments Act* del 1972 che vietò la discriminazione basata sul sesso in programmi educativi federali o, ancora, il *Rehabilitation Act* del 1973 e l’*Age Discrimination Act* del 1975.

In particolare, il *Voting Rights Act*, legge considerata come punto di riferimento della legislazione federale degli Stati Uniti, firmata il 6 agosto del 1965 dal presidente Johnson, è stata oggetto di cinque successive modifiche da parte del Congresso al fine di ampliarne le protezioni.

Il *Voting Rights Act* fu progettato per dare piena e sostanziale attuazione al diritto di voto sancito dal XIV e dal XV emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, eliminando tutte quelle norme statali che a partire dalla fine dell’Ottocento, in particolare negli Stati del Sud, ne limitavano il godimento da parte delle minoranze razziali e di fatto escludevano gli afroamericani dalla vita politica.

Secondo un *report* del dipartimento di Giustizia degli Stati Uniti, la norma è il pezzo più efficace della legislazione federale sui diritti civili mai adottata nel paese.

La legge, regolamentando le procedure elettorali, contiene al suo interno - in particolare alla sezione 2 - una serie di disposizioni generali che vietano a ogni Stato e governo locale di imporre qualsiasi legge elettorale che comporti discriminazioni contro le minoranze razziali o linguistiche. Altre disposizioni generali vietano le prove di alfabetizzazione e disposizioni analoghe che, nel tempo, sono state utilizzate per privare le minoranze del diritto di voto.

Quindi per raccontare un evento di siffatta portata, quale è stato l’approvazione del *Civil Rights Act*, si devono prendere le mosse dal celeberrimo discorso radiotelevisivo⁹⁸ in cui il presidente Kennedy esortò la nazione ad agire per garantire parità di trattamento a ogni cittadino statunitense senza alcuna discriminazione. Ma partire da quel discorso, che pure costituisce un tassello fondamentale del processo che

⁹⁷ Con la decisione *Bostock vs Clayton Country* del 2020, la Corte Suprema degli Stati Uniti, ha esteso la protezione del Titolo VII anche a orientamento sessuale e identità di genere.

⁹⁸ Consultabile su: jfklibrary.org, John Fitzgerald Kennedy Presidential Library, 11 Giugno 1963, *Radio and Television Report to the American People on civil Rights*.

avrebbe condotto, un anno più tardi e dopo la morte di Kennedy, all'approvazione del *Civil Rights Act* significa raccontare questa storia "dall'alto" e dalla fine, anche se, a distanza di oltre sessant'anni parlare oggi di fine sembra improprio.

E invece, questa storia, che è di fatto la storia del movimento per i diritti civili, la storia di Martin Luther King, di Rosa Parks, di Ralph D. Abernathy e, nel suo volersi smarcare definendo un diverso spazio di azione politica, anche di Malcolm X, va raccontata da prima e soprattutto "dal basso".

E l'evento che meglio rappresenta questa visione prospettica e ha fatto da preludio all'iniziativa legislativa – vetta più alta di tutte le mobilitazioni attuate dal movimento – è senza dubbio la marcia su Washington del 1963.

2. La Marcia su Washington

Mercoledì 28 agosto 1963 Washington fu teatro della marcia per il lavoro e la libertà. I luoghi come il *Lincoln Memorial*, le persone presenti a comporre quella folla oceanica, le parole pronunciate come il celeberrimo *I have a dream* di King, rappresentarono un iconico spartiacque nella storia americana del Novecento, il momento apicale delle mobilitazioni che hanno condotto alle iniziative legislative culminate nella promulgazione del *Civil Rights Act* e la prima vera e assoluta presa di coscienza della propria forza da parte del popolo afroamericano⁹⁹.

Il testo di Tricia Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, aiuta a ripercorrere sia la lunga fase preparatoria della marcia - che può farsi risalire ai primi anni Quaranta – che quella della pianificazione vera propria caratterizzata dalla faticosa ricerca di una sintesi fra gli organizzatori e le istituzioni apprezzando gli sforzi e l'impegno che tutti gli attori coinvolti hanno profuso.

È anche il racconto delle paure e dei timori che pervasero sia i manifestanti per le possibili reazioni violente dell'America bianca razzista, sia gli stessi organizzatori consci che in quei giorni ad essere in gioco era la credibilità - e con essa la sopravvivenza - del movimento per i diritti civili.

La realtà negli Stati del Sud è quella di una segregazione razziale di carattere istituzionalizzato, dove la separazione tra le razze avviene innanzi tutto nella vita di ogni giorno. Si tengono distinti i bagni pubblici, i posti sull'autobus, le scuole, gli ospedali, i lavori e persino le istituzioni religiose e le chiese. Chi aspirava a un livello di lotta politica superiore, per la parità di voto, di retribuzione, affrontava queste quotidiane ingiustizie che rendevano invivibile l'esistenza di più di venticinque milioni di uomini e donne nere. Tali aspirazioni, ma soprattutto le azioni per concretizzarle, si dimostravano un vero atto di coraggio per ogni individuo spinto da tali ideali.

⁹⁹ Cleage racconta che li [gli afroamericani] stava portando [King con le sue marce] a guardare i bianchi negli occhi e contestualmente, "portava entrambi a misurare la grande forza del popolo nero".

La resistenza dell'America bianca razzista era particolarmente tenace e, spesso, sfociava in atti di ferina violenza. Tali resistenze non si palesavano soltanto nelle scomposte reazioni di gruppi estremisti come il *Ku-Klux Klan* o nelle reiterate violenze della polizia garantita dalle istituzioni locali, ma anche nell'inerzia di quella parte della comunità bianca accondiscendente con le politiche segregazioniste. Gli arresti dei membri del movimento riempivano a cicli continui le prigioni della provincia americana, senza che vi fossero dei sostanziali cambiamenti in quelle realtà chiuse e rurali che rappresentavano la maggior parte degli Stati in cui è ancora presente l'impianto segregazionista.

Non era bastato - ad esempio - il riconoscimento del diritto all'istruzione sancito nel 1954 dalla Corte Suprema nella sentenza *Brown vs. Board of Education* per eliminare il retaggio di convinzioni sedimentate per secoli.

Questo è il mondo in cui vivono gli afroamericani nel Sud fino al rifiuto di Rosa Parks a Montgomery nel 1955 di cedere il posto riservato ai bianchi sull'autobus con il suo conseguente arresto. Un gruppo locale di attivisti - a cui la stessa Rosa Parks appartiene - inscena una protesta alla quale si interessano varie organizzazioni locali capeggiate da Ralph D. Abernathy e nella quale assume rilevanza, in forza dei contenuti ideologico-strategici che vi apporta, la figura di un giovane membro della Naacp, Martin Luther King.

Il boicottaggio degli autobus, la scelta dell'intervento pacifico produsse effetti enormi sull'opinione pubblica. La leva non fu quella dell'odio razziale - come quella utilizzata dai bianchi - ma l'idea di una società pacifica e giusta per tutti. La non violenza è una lama che rimargina le ferite, l'integrazione è un problema che riguarda tutta la nazione, bianchi e neri, King rivoluziona la visione prospettica della questione¹⁰⁰. I bianchi hanno un disperato bisogno di essere liberati dalla necessità di mentire costantemente e Martin Luther King comincia a dire loro la verità in un modo che possono intendere.

E dal pulpito del *Lincoln Memorial*, con quel modo, quasi istituzionale, nei luoghi simbolo delle stesse istituzioni, al cospetto di una folla composta da bianchi e neri¹⁰¹, la verità di King echeggia in tutti gli Stati dell'Unione.

La marcia fu organizzata da A. Philip Randolph¹⁰², presidente della *Brotherhood of Sleeping Car Porters* (BSCP), già presidente della *National Brotherhood of Workers of America* (NBWA) e successivamente vicepresidente della AFL-CIO e Bayard

¹⁰⁰ James Baldwin, *No Name in the Street*, Dial press, New York 1972. ed. it. *Una strada senza nome*, trad. V. Nicoli, Fandango, Roma 2021, pag. 131.

¹⁰¹ Gli osservatori stimarono che il 75-80% dei manifestanti fossero neri mentre il resto era costituita da bianchi o da altre minoranze.

¹⁰² Asa Philip Randolph (1889 - 1979) è stato un sindacalista e attivista per i diritti civili. Nel 1919 fondò, divenendone presidente, la NBWA all'epoca il più grande organismo di lavoratori afroamericani d'America. Nel 1925 fondò la BSCP, il primo sindacato operaio di categoria guidato da afroamericani, che nel 1955, attraverso la fusione con l'*American Federation of Labour* assunse la denominazione di AFL-CIO.

Rustin¹⁰³ che costituirono una coalizione per il sostegno dei diritti civili e del lavoro insieme a varie organizzazioni religiose che si unirono sotto il tema del “lavoro e libertà”.

La marcia, nonostante un certo grado di incertezza delle stime sul numero di partecipanti - che variano da duecentomila a oltre trecentomila - fu una delle più grandi manifestazioni politiche nella storia degli Stati Uniti.

Ma l'importanza della marcia non è definita dal mero calcolo dei partecipanti, ma dai risvolti politico-sociali che ha determinato, venendole accreditato il merito di aver favorito l'approvazione del *Civil Rights Act* del 1964 e di aver creato un precedente per le marce da Selma a Montgomery che portarono in seguito a un'ulteriore azione legislativa concretizzatasi nell'approvazione, nel 1965, del *Voting Rights Act*.

Il percorso che culminò con la marcia su Washington del 1963 fu lungo e articolato, sforzi iniziali per realizzare una marcia si erano manifestati nel movimento già nel corso degli anni Quaranta, con il primo progetto - datato 1941 - ideato da A. Philip Randolph¹⁰⁴. Insieme a Bayard Rustin, Randolph radunò centomila lavoratori neri per marciare su Washington, per protestare contro le assunzioni discriminatorie da parte dell'industria della difesa degli Stati Uniti e con l'intenzione di richiedere un ordine esecutivo. Di fronte alla marcia di massa programmata per il primo luglio 1941, il presidente Franklin Delano Roosevelt emise - il 25 giugno, appena una settimana prima della prevista marcia - l'*executive order* 8802, con il quale istituì la *Fair Employment Practice Committee* con il quale sancì il divieto di qualunque assunzione discriminatoria all'interno dell'industria della difesa. In seguito all'emanazione di questo ordine esecutivo Randolph annullò la marcia.

L'idea di una grande marcia su Washington però rimaneva una prospettiva di azione concreta per Randolph e Rustin, riemergendo carsicamente in tutto il decennio successivo¹⁰⁵.

Il *Prayer Pilgrimage for Freedom*, del 17 maggio 1957 al *Lincoln Memorial*, fu il primo evento corale voluto e ideato da Randolph e Rustin, insieme a Ella Baker, tenuto in occasione del terzo anniversario della storica sentenza *Brown vs Board of Education*. Organizzato come evento di preghiera per non mettere in imbarazzo l'amministrazione repubblicana del presidente Dwight D. Eisenhower, incluse leader

¹⁰³ Bayard Rustin (1912 – 1987) è stato un attivista politico americano di ideologie socialiste e un leader di spicco nei movimenti sociali per i diritti civili e degli omosessuali.

¹⁰⁴ Robert D. Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, State University of New York Press, Albany New York 1997, pag. 160.

¹⁰⁵ Aggiungendo che “[Randolph] non se ne dimenticò” intendendo che l'idea di una marcia, nonostante l'annullamento di quella prevista nel 1941, rimaneva nel suo orizzonte di azione. Tricia Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, Millbrook Press, Brookfield Connecticut 1996, cit. pag. 16.

chiave come Adam Clayton Powell¹⁰⁶, Martin Luther King e Roy Wilkins¹⁰⁷, diventando laboratorio esperienziale nonché fonte di ispirazione per futuri eventi.

L'organizzazione della marcia del 1963, in occasione del centesimo anniversario della firma del Proclama di emancipazione da parte di Abraham Lincoln, doveva passare attraverso una sintesi fra le varie anime del movimento, soprattutto la Naacp e la SCLC avrebbero dovuto mettere da parte le differenze.

Le idee su come attuare la protesta, condurre la marcia, non erano concordi.

Lo spettro delle proposte e dei contributi spaziava fra chi propose la completa immobilizzazione della città attraverso atti di disobbedienza civile a chi riteneva che il movimento avrebbe dovuto mantenere un orizzonte più ampio – un respiro nazionale – ritenendo errato concentrare le energie soltanto sulla capitale.

Condivisa a tutte le anime del movimento era l'opinione per la quale l'amministrazione Kennedy non era riuscita a mantenere le promesse elettorali della campagna per le presidenziali del 1960. Lo stesso King descrisse la politica di Kennedy in tema razziale come dispensatrice di "concessioni soltanto simboliche".

La Casa Bianca percepì questo diffuso malcontento, il 24 maggio 1963, l'*Attorney general* Robert Kennedy invitò lo scrittore afroamericano James Baldwin¹⁰⁸, insieme a un gruppo di leader culturali, a un incontro a New York per discutere sulle relazioni razziali. Tuttavia, l'incontro si protrasse con toni accesi e di rivalità, poiché i delegati neri ebbero l'impressione che Kennedy non avesse una completa percezione del reale problema razziale nel paese. Il pubblico fallimento dell'incontro, ricordato come *Baldwin-Kennedy meeting*, sottolineò ancor di più le divergenze tra le esigenze degli afroamericani e la comprensione dei politici di Washington. Tuttavia, l'incontro spinse l'amministrazione Kennedy a prendere una posizione precisa, la convinse dell'urgenza di adottare dei provvedimenti sostanziali sul tema dei diritti civili degli afroamericani.

¹⁰⁶ Adam Clayton Powell Jr. (1908 – 1972) è stato un pastore battista e politico americano che ha rappresentato il quartiere di Harlem di New York alla Camera dei rappresentanti degli Stati Uniti dal 1945 al 1971. Fu il primo afroamericano eletto al Congresso per New York, nonché il primo da qualsiasi Stato del Nord-Est.

¹⁰⁷ Roy Ottoway Wilkins (1901 – 1981) è stato un leader statunitense per i diritti civili dagli anni Trenta agli anni Settanta. Il ruolo più significativo fu la *leadership* della Naacp, prima come Segretario Esecutivo dal 1955 al 1963 e poi come Direttore Esecutivo dal 1964 al 1977.

¹⁰⁸ James Arthur Baldwin (1924 - 1987) è stato uno scrittore statunitense. Seguendo le orme paterne, diventò predicatore presso una piccola chiesa pentecostale di Harlem, dove l'incontro con quell'umanità fatta di bellezza ma anche di disperazione e angoscia, lo motivò a scrivere. Grazie a una borsa di studio si trasferì in Francia dove trovò la giusta distanza dalla società americana per poterne finalmente scrivere. A partire dal 1948, visse per lo più nel sud della Francia, pur tornando spesso negli Stati Uniti per tenere discorsi e conferenze. Da Parigi, Baldwin si trasferì in Svizzera, dove scrisse il suo primo romanzo, *Go Tell It On The Mountain*, pubblicato nel 1953, opera autobiografica sulla sua giovinezza a Harlem. La passione e la profondità con cui raccontava la lotta per la vita dei giovani neri americani non avevano precedenti. Paradossalmente, i viaggi di Baldwin nel mondo lo avvicinarono ancora di più all'America del tempo, che riabbracciò all'inizio degli anni Sessanta per partecipare stabilmente al movimento per i diritti civili.

L'11 giugno 1963, il presidente John Fitzgerald Kennedy tenne il famoso discorso sui diritti civili in diretta televisiva e radiofonica¹⁰⁹, affermando che avrebbe spinto in direzione di una legge sui diritti civili, legge che sarebbe diventata - firmata dal suo successore Lyndon Johnson - il *Civil Rights Act* del 1964.

La risposta dell'America bianca razzista del Sud non si fece attendere. Violenti scontri scoppiarono a Cambridge nel Maryland come a Pine Bluff in Arkansas, a Goldsboro in North Carolina, a Somerville in Tennessee, a St. Augustine in Florida e - praticamente - in tutto il Mississippi.

Quella notte, quale solito tragico contrappasso del cammino del movimento, l'attivista del Mississippi Medgar Evers venne assassinato nel proprio vialetto, portando a un ulteriore aumento delle tensioni attorno al tema delle disuguaglianze razziali.

Come detto la gestazione della marcia fu travagliata, sia per la distanza con la politica di Washington, sia per le divergenze di visione fra gli organizzatori. Randolph e Rustin iniziarono a pianificare la marcia nel dicembre 1961, progettando inizialmente due giorni di proteste, inclusi interventi di uditori e attività di lobby, seguiti da un grande raduno di massa al *Lincoln Memorial*.

L'intenzione era quella di focalizzare l'attenzione sul problema della disoccupazione per richiedere un programma di lavori pubblici che includesse i lavoratori neri.

Seguendo quest'*imprinting*, all'inizio del 1963 richiesero pubblicamente "una marcia di massa su Washington per il lavoro", ricevendo l'appoggio di Stanley Aronowitz, unionista dell'*Amalgamated Cloting Workers of America* (ACWA), il quale veicolò anche posizioni radicali che diversamente sarebbero risultate irricevibili dall'amministrazione Kennedy.

Ma il 15 maggio 1963, senza assicurarsi la cooperazione né della Naacp né della *National Urban League* (NUL), Randolph - facendo un repentino scatto in avanti - annunciò una "marcia d'emancipazione su Washington in ottobre per il lavoro"¹¹⁰. Cerco la sponda nei sindacati ottenendo il supporto di Walter Reuther della UAW ma non del presidente della AFL-CIO George Meany.

L'idea di Randolph e Rustin di incentrare la marcia sulle rivendicazioni economiche evidenziando le disuguaglianze della società era esplicita chiaramente nel piano originale della marcia stessa che recitava: "l'integrazione nei settori dell'educazione, immobiliare, dei trasporti e degli alloggiamenti pubblici sarà di limitata estensione e durata fintanto che persisteranno fondamentali disuguaglianze economiche lungo le linee razziali".

Le successive negoziazioni con gli altri leader portarono ad estendere il *focus* ad ulteriori obiettivi. La marcia adesso chiamata "per il lavoro e la libertà", prendendo atto delle esigenze di quei gruppi che erano più focalizzati sui diritti civili, diventava così il primo risultato - almeno sul piano lessicale - di una riuscita sintesi.

¹⁰⁹ Si veda: cap. III, par. 1. *Premessa*, pag. 43.

¹¹⁰ Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, cit. pag. 25.

Adesso dalla progettualità ideologica si doveva passare alla pianificazione pratica. Nel giugno 1963, i leader delle organizzazioni più rappresentative formarono il *Council for United Civil Rights Leadership* (CUCRL), struttura deputata al coordinamento dei fondi e alle comunicazioni. Questa coalizione di leader, i *Big Six*, includeva Randolph quale capo titolare della marcia, James Farmer¹¹¹, presidente del CORE, John Lewis¹¹², presidente del SNCC, Roy Wilkins, presidente della Naacp, Whitney Young¹¹³, presidente della NUL e - il più grande fra i big - Martin Luther King.

Dissapori interni accompagnarono la nascita del CUCRL, Wilkins¹¹⁴ e Young inizialmente contrari a un Rustin leader della marcia¹¹⁵, in quanto omosessuale, apertamente socialista e renitente alla leva, ne accettarono l'investitura a vice delle operazioni, a condizione che Randolph agisse come leader e gestisse ogni eventuale ripercussione politica negativa.

Mobilitazione e logistica vennero quindi dirette da Rustin - veterano dei diritti civili e organizzatore del *Journey of Reconciliation* del 1947 - mentre a Randolph, quale leader designato, spettava il coordinamento degli aspetti più politici della marcia. Dopo aver trovato una sintesi fra le varie anime del movimento, adesso andavano definiti gli equilibri operativi con le istituzioni.

Il primo evento pubblico della coalizione avvenne il 22 giugno, quando i *Big Six* incontrarono il presidente Kennedy.

E fu una prima messa alla prova dell'unità della coalizione e della capacità politica di cui poteva farsi interprete. Il presidente Kennedy si fece relatore delle diffuse preoccupazioni relative al rischio di creare "un'atmosfera di intimidazione" nel portare una grande folla a Washington.

I *Big Six*, fermi nella volontà – quasi una necessità – di portare avanti il progetto della marcia, mostrarono un certo grado di pragmatismo, soprattutto nel presidente

¹¹¹ James Leonard Farmer Jr. (1920 – 1999) è stato un attivista, poi leader del Movimento per i diritti civili, promotore - al fianco di King - di proteste non violente per smantellare la segregazione. Nel 1942 fu cofondatore del CORE e nel 1961 fu l'ideatore e organizzatore della prima *Freedom Ride*, iniziativa che portò infine alla desegregazione dei trasporti interstatali negli Stati Uniti.

¹¹² John Robert Lewis (1940 – 2020) è stato un attivista e politico statunitense, membro della Camera dei rappresentanti per lo stato della Georgia dal 1987 fino alla morte.

¹¹³ Whitney Moore Young (1921 - 1971) è stato un attivista per i diritti civili degli afroamericani concentrando la sua carriera su iniziative per porre fine alla discriminazione sul posto di lavoro negli Stati Uniti e trasformando la NUL da un'organizzazione marginale in un'organizzazione molto più incisiva nel perseguire un accesso equo alle opportunità socioeconomiche. Ha contribuito, inoltre, a promuovere la cosiddetta "guerra alla povertà" promossa dall'amministrazione Johnson.

¹¹⁴ Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, riporta le parole di Wilkins "Ho sempre ammirato le capacità organizzative e la mente brillante di Rustin, ma temevo che alcuni aspetti del suo passato radicale potessero fornire munizioni ai nostri nemici, che stavano facendo di tutto per attaccare il movimento", cit. pag. 27.

¹¹⁵ *Ibid.*

della Naacp Wilkins, il quale esortò gli organizzatori a escludere qualunque atto di disobbedienza civile¹¹⁶.

Quello che lo stesso Wilkins descrisse come il “perfetto compromesso” rassicurò il presidente Kennedy, il quale - il 17 luglio - in proposito si esprime positivamente, dichiarando che gli organizzatori avevano pianificato un raduno pacifico collaborando anche con la polizia di Washington.

La marcia non venne supportata da tutto il popolo nero, fu condannata da Malcolm X, che la definì la “buffonata di Washington” dicendo che non trovava nulla di eccitante in una dimostrazione “fatta da bianchi davanti alla statua di un presidente morto da cento anni e al quale, quando era vivo, noi non piacevamo”. Ma questa è l'altra faccia della medaglia, che esula dalla ricostruzione storica dell'evento.

Le preoccupazioni di Kennedy relative allo svolgimento pacifico della manifestazione sorsero anche in seno agli organizzatori, consci che la credibilità di tutto il movimento era in gioco.

Lo stesso Rustin, che radunò quattromila scriffi volontari da New York, era preoccupato da un epilogo violento della manifestazione tanto da minare il percorso legislativo in essere togliendo credibilità all'immagine internazionale del movimento.

Questo anche in forza della convinzione comune a Naacp e NUL che la marcia fosse di vitale importanza per concretizzare il progetto di legge sui diritti civili che era stato introdotto dall'amministrazione Kennedy.

Infatti, come osservato da Randolph e dallo stesso King, solo portando all'attenzione nazionale sia i diritti civili che le problematiche economiche si sarebbe esercitata la necessaria pressione sulle istituzioni¹¹⁷. Istituzioni, in particolare l'amministrazione Kennedy, tacciate dal SNCC e dal CORE di mancanza di supporto concreto alla tutela dei diritti civili degli afroamericani. Una marcia - in questo senso - necessaria per fronteggiarne e condannarne l'indolenza e l'inerzia.

Nonostante le divergenze iniziali, si arrivò alla definizione di un impianto comune definitivo, elaborato attorno a punti cardine quali il passaggio di una significativa legislazione per i diritti civili, l'eliminazione immediata della segregazione scolastica, un programma di lavori pubblici - oltre che di formazione professionale per i disoccupati - una legge federale che proibisca ogni genere di discriminazione nelle assunzioni pubbliche o private, una paga minima estesa a tutto il paese, disincentivare economicamente - attraverso il blocco dei fondi federali - i programmi che tollerano la discriminazione, il rafforzamento del XIV emendamento riducendo la rappresentanza congressuale di quegli Stati che privano i propri cittadini del diritto di voto, l'estensione del *Fair Labor Standards Act* a quelle aree di impiego ancora escluse, e - infine - la previsione di dotare l'*Attorney general* dell'autorità di poter intraprendere azioni legali quando i diritti costituzionali vengono violati.

¹¹⁶ *Ivi.*, pag 28.

¹¹⁷ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, cit. pag. 24.

Nonostante negli anni precedenti Randolph avesse supportato esclusivamente le marce “per soli Negri”, in parte per ridurre l'impressione che il movimento per i diritti civili avesse connivenze con l'area comunista, gli organizzatori nel 1963 concordarono sulla potenza mediatica di una marcia che vedesse uniti, fianco a fianco, bianchi e neri.

Le istituzioni si attivarono per facilitare lo svolgimento della marcia, *in primis* l'amministrazione Kennedy cooperò con gli organizzatori nella pianificazione della marcia¹¹⁸, assegnando un membro del Dipartimento di Giustizia in qualità intermediario, seguirono le municipalità di Chicago e di New York City che, così come alcune corporazioni, designarono il 28 agosto come “Giorno della Libertà” dando ai lavoratori il giorno libero.

Per evitare di essere percepiti come radicali, gli organizzatori rifiutarono il supporto di gruppi comunisti.

Il volere rimarcare questa identità lontana da gruppi massimalisti, si scontrò con la delegittimazione attuata sia a livello politico¹¹⁹ sia da parte di alcune agenzie federali. L'FBI guidata da J. Edgar Hoover presentò numerosi rapporti che suggerivano una connivenza fra gli organizzatori e gruppi comunisti, peraltro contraddicendo l'esauritivo rapporto di William C. Sullivan - vicedirettore dell'FBI responsabile delle operazioni di *intelligence* interna - che suggeriva, al contrario, che i comunisti avevano fallito a penetrare in modo significativo il movimento per i diritti civili, spingendosi a invitare i finanziatori della marcia di ritirare i loro supporto¹²⁰.

Mentre la pianificazione della marcia procedeva, all'opposizione dell'*establishment* segregazionista, si affiancarono le reazioni della pancia dell'America bianca reazionaria.

Attivisti di tutto il paese furono bersaglio di minacce di morte, il *New York Times* ricevette un messaggio che intimava alla redazione di pubblicare un messaggio che definiva il presidente un “amante dei Negri” pena il diventare bersaglio essa stessa della rabbia dinamitarda.

¹¹⁸ Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, cit. pag. 32.

¹¹⁹ Strom Thurmond (1902-2003), senatore democratico, ex Governatore della Carolina del Sud, lanciò pubblicamente un feroce attacco contro la marcia, accusandola apertamente di connivenze con movimenti di matrice comunista in forza dei passati di Rustin.

¹²⁰ L'interesse dell'FBI sul movimento e su King in particolare iniziò già nel decennio precedente. Il capo dell'FBI J. Edgar Hoover, sospettando collusioni con i comunisti, ordinò al *bureau* di indagare su Martin Luther King, presentando - quindi - il 9 marzo 1956 al presidente Eisenhower, un fascicolo che evidenziava il pericolo costituito dal movimento, erano i tempi del boicottaggio, appoggiato dal Capo di Staff della Casa Bianca Sherman Adams. In quella relazione a suffragare la tesi di fondo compariva il nome di Stanley Levison, avvocato di King e membro del Partito Comunista. Nella stessa veniva altresì riportato un commento di King in riferimento a Du Bois che il 1° ottobre era entrato nel Partito Comunista, definendo il momento come “la diserzione di uno dei più brillanti intellettuali neri degli Stati Uniti”. Quando Kennedy succedette ad Eisenhower, Hoover continuò nella sua campagna di delegittimazione trovando però la nuova amministrazione più restia ad accettare le sue tesi. Ma fu lo stesso Kennedy a consigliare, nel giugno del 1963, a King di interrompere i rapporti con Levison per evitare di gettare ombre sul movimento. La marcia su Washington, determinò un aumento delle attenzioni dell'FBI su King, tanto che un *memorandum* dell'epoca descriveva King come “il più pericoloso ed efficace leader nero nella nazione” e lo stesso Hoover aveva definito il reverendo “*the most notorious liar*” (il bugiardo più celebre).

In questo clima di paura¹²¹, che si affiancava all'entusiasmo per l'eccellenza dell'evento, migliaia di persone arrivarono a Washington mercoledì 28 agosto, viaggiando su strada, in treno o in aereo.

Non mancarono peraltro episodi di tensione razziale in seno agli stessi partecipanti, con attivisti neri che accusavano i partecipanti bianchi *liberal* di mostrare solidarietà solo nei momenti felici, avvisaglie di quel sentimento fondante dei successivi movimenti separazionisti fautori della "Nazione nera".

I partecipanti alla marcia partirono in gran numero dalla *East Coast*, provenienti da Boston e da New York¹²² e da città del *Midwest* come Chicago, Milwaukee, Little Rock e Saint Louis.

Significativa l'affluenza di partecipanti da Birmingham, teatro solo pochi mesi prima di dure battaglie antisegrazioniste¹²³.

La marcia attirò l'attenzione nazionale, ma come prima manifestazione di tale portata mai iniziata e dominata dagli afroamericani, questa attenzione scatenò nell'opinione pubblica e nei media reazioni contrastanti.

A fare da contraltare alla percezione del concretizzarsi di un evento epocale si affacciarono sentimenti che andavano dall'apprensione alla paura.

Su *Meet the Press*, i reporter si fecero relatori con Roy Wilkins e Martin Luther King delle preoccupazioni più diffuse, secondo le quali "sarebbe stato impossibile portare più di centomila militanti Negri dentro Washington senza incidenti e possibilmente rivolte". Il periodico *Life* dichiarò che la capitale stava soffrendo di "nervosismo per il suo peggior caso di invasione dalla prima battaglia di *Bull Run*".

Con oltre millesettecento corrispondenti a integrare i giornalisti di Washington, la marcia attirò una platea mediatica addirittura superiore a quella dell'insediamento di Kennedy di due anni prima.

Il 28 agosto, oltre ai normali servizi di linea, più di duemila autobus, ventuno treni a noleggio, dieci aerei *charter* e un numero imprecisato di auto, giunsero a Washington. Nonostante Randolph e Rustin avessero inizialmente previsto di riempire le strade di Washington, il percorso finale della marcia coprì solo metà del *National Mall*.

¹²¹ Patrik Henry Bass, nel suo libro *Like a Mighty Stream*, Running Press, Philadelphia 2002, a pag. 81, riporta il racconto di John Marshall Kilimanjaro, un dimostrante arrivato da Greensboro, il quale disse: "al contrario del mito, la parte iniziale della marcia - arrivare laggiù - non fu una passeggiata. La gente aveva paura. Non sapevamo cosa avremmo trovato. Non c'erano precedenti. Davanti a me era seduto un predicatore nero col colletto bianco. Era un predicatore della AME. Abbiamo parlato. Ogni tanto, le persone sull'autobus cantavano "Oh Freedom" e "We Shall Overcome" ma per la maggior parte del viaggio non si cantava quasi per niente. Stavamo pregando in segreto che nulla di brutto accadesse".

¹²² Gli organizzatori persuasero l'MTA di New York ad aumentare il numero delle corse per i treni dopo la mezzanotte del 28 agosto. Un totale di 450 autobus lasciò New York City da Harlem.

¹²³ Il reporter Fred Powledge del *New York Times* accompagnò gli attivisti durante il loro viaggio in autobus di 1200 chilometri da Birmingham, Alabama fino a Washington, raccontandolo così: "I 260 manifestanti, di tutte le età, portavano cestini da *pic-nic*, brocche d'acqua, Bibbie e una potente arma, la loro voglia di marciare, cantare e pregare in protesta contro le discriminazioni. Si sono riuniti presto questa mattina [27 agosto], al *Kelly Ingram Park* di Birmingham, dove una volta [4 mesi prima, in maggio] gli agenti di polizia avevano usato le manichette antincendio e i cani per sopprimere le loro manifestazioni", riportato nell'articolo apparso su nytimes.com, *How Marches in Washington Have Shaped America*, Julie Turkewitz 21.07.2017

La marcia era previsto si sviluppasse partendo davanti al monumento a Washington fino ad arrivare al *Lincoln Memorial* con una serie di discorsi alternati a musica.

Le leader femminili avrebbero dovuto marciare sulla *Independence Avenue*, mentre i leader maschili sulla *Pennsylvania Avenue* insieme ai media.

La marcia, che si avviò senza i leader ancora occupati nei previsti incontri con alcuni rappresentanti del Congresso, partì dal monumento a Washington diretta verso il *Lincoln Memorial*. I leader si riunirono alla marcia nella *Constitution Avenue*, dove formarono una catena davanti ai marcianti stringendosi le mani¹²⁴, regalando la potente immagine immortalata dai media e passata alla storia.

Il momento più solenne si concretizzò sul palco eretto nelle vicinanze del *Lincoln Memorial*, dal quale gli oratori - *The Big Ten* - che includevano i *Big Six*¹²⁵, tre leader religiosi in rappresentanza di cattolici, protestanti ed ebrei, oltre al sindacalista Walter Reuther, tennero i loro discorsi davanti a quella folla oceanica.

Il discorso tenuto da Martin Luther King, il quale parlò per ultimo, il celeberrimo *I have a dream*, venne trasmesso in diretta dalle stazioni televisive¹²⁶ e in seguito venne considerato il momento più intenso - il simbolo - della marcia. Col suo discorso, King invocava la fine del razzismo negli Stati Uniti d'America, citando la Dichiarazione d'indipendenza, il Proclama di emancipazione e la Costituzione degli Stati Uniti d'America, inquadrandolo in quel solco di riconoscimento istituzionale proprio della visione di King.

Il discorso può idealmente dividersi in due parti, alla prima quella prettamente più strategica e - nel senso più alto del termine - politica, nella quale King fa riferimento alle promesse della nazione americana rivendicando il pagamento di quelle obbligazioni¹²⁷ contratte nei confronti di tutti i cittadini, senza distinzioni di razza, è seguita una seconda, quella profetica, quando, all'esortazione di Mahalia Jackson¹²⁸: "Parlagli di quel sogno, Martin!", il reverendo si allontanò dal discorso originariamente previsto per improvvisare una perorazione sul tema del sogno: "Io ho un sogno, che i miei quattro figli piccoli vivranno un giorno in una nazione dove

¹²⁴ Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, cfr. pag. 36.

¹²⁵ Floyd McKissick lesse il discorso di James Farmer perché quest'ultimo era detenuto in Louisiana in seguito a un arresto avvenuto durante una protesta, nel quale si proclamava che le proteste non si sarebbero interrotte "finché i cani non smetteranno di morderci al Sud e i ratti non smetteranno di morderci al Nord".

¹²⁶ La CBS aveva cancellato la sua programmazione regolare per coprire l'evento, quando King iniziò a parlare anche la NBC e ABC interruppero la loro programmazione regolare per trasmettere il discorso. Andryszewski, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, cit. pag. 47.

¹²⁷ Si veda: cap. V, par. 3b. Martin Luther King. *Le promesse della Costituzione americana*, pag. 87.

¹²⁸ Mahalia Jackson (1911-1972) è stata una cantante e attivista per i diritti civili statunitense, considerata una delle migliori cantanti femminili del XX secolo. La sua voce era caratterizzata da uno stile interpretativo inconfondibile e dal forte impatto emotivo. Nel corso di tutta la carriera si dedicò esclusivamente alla musica religiosa tanto da meritarsi il titolo di "Regina del Gospel".

non saranno giudicati per il colore della loro pelle, ma per ciò che la loro persona contiene. Io ho un sogno oggi!”¹²⁹.

Nel tempo, soprattutto per l’impatto che ebbe questa imprevista deviazione sulle coscienze di chi ascoltò quelle parole, il discorso di King è stato acclamato come un capolavoro di retorica, inserito nel 2002 nel *National Recording Registry* e commemorato nel 2003 dal *National Park Service* con un’incisione nel punto esatto in cui il reverendo si trovava quando lo pronunciò.

Albert B. Cleage, ministro cristiano appartenente a una piccola confessione fortemente impegnata nel riscatto afroamericano, un uomo che rifiutava la non violenza ed era legato all’eredità politica di Malcolm X, su King disse: “King, pur sbagliandosi su tutto, è fondamentale perché ha insegnato alle masse nere a capire la propria forza”.

Quando King portava gli afroamericani a marciare non stava praticando la non violenza ma, secondo Cleage, li stava portando a guardare i bianchi negli occhi, e viceversa, “portava entrambi a misurare la grande forza del popolo nero”. E il 28 agosto 1963 la forza del popolo nero si palesò agli occhi dell’intera nazione.

È la ragione per cui, secondo Cleage - il quale disse che “quello che King faceva era qualcosa di diverso da quello che credeva di fare e dire” - alla marcia su Washington, oltre al pressare l’opinione pubblica e la politica per il cambiamento, deve essere riconosciuto il merito di aver “creato le situazioni di scontro nelle quali abbiamo potuto imparare e impegnarci e che il fratello Malcolm ha saputo interpretare”.

3. Il *Civil Rights Act*

Con il *Civil Rights Act* del 1964, legge federale degli Stati Uniti, vennero sancite come illegali le disparità di registrazione nelle elezioni e la segregazione razziale nelle scuole, sul posto di lavoro e nelle strutture pubbliche in generale le cosiddette *public accommodations*.

Il lungo e travagliato iter istituzionale che ha portato all’approvazione della legge, le strategie e le tattiche adottate da entrambi gli schieramenti, la resistenza di massa dell’America Bianca¹³⁰, l’influenza del movimento dei diritti civili¹³¹, sono ricostruiti, attraverso i preziosi contributi dei protagonisti quali Hubert H. Humphrey¹³², Joseph

¹²⁹ Testualmente: “*I have a dream that my four little children will one day live in a nation where they will not be judged by the color of their skin, but by the content of their character. I have a dream today!*”.

¹³⁰ Il riferimento è alla *Massive Resistance*, la strategia politica e legislativa, promossa a partire dal 1956 dal senatore Harry F. Byrd, volta a bloccare l’integrazione razziale nelle scuole pubbliche del Sud degli Stati Uniti dopo la sentenza *Brown vs. Board of Education* del 1954. Cfr. Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation, Introduction*, pag. 18.

¹³¹ *Ivi.*, pagg. 20 e 21

¹³² Hubert Horatio Humphrey Jr. (1911 – 1978) è stato il 38° vicepresidente degli Stati Uniti, in carica dal 1965 al 1969 sotto il presidente Lyndon B. Johnson. Membro del Partito Democratico, è stato Senatore per due mandati, rappresentando il Minnesota dal 1949 al 1964 e dal 1971 al 1978.

L. Rauh¹³³ e John G. Stewart, da Robert D. Loevy nel fondamentale testo *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*.

L'approvazione del *Civil Rights Act* del 1964 ebbe nell'immediato un enorme impatto in tutto il Paese, producendo - inoltre - effetti a lungo termine di vasta portata.

Vietò la discriminazione nelle strutture pubbliche, nel governo e in materia di occupazione, invalidando le *Jim Crow laws* nel sud degli Stati Uniti. Sancì l'illegalità nel mantenere la segregazione in base all'etnia, che vigeva legalmente al Sud e nei fatti al Nord, nei concorsi per scuole, alloggi¹³⁴ o assunzioni, dette avvio alle *affirmative action*, ovvero a quella serie di provvedimenti di desegregazione che a partire dal 1965 - con l'*executive order* 11246 - mutarono in profondità la realtà quotidiana per la comunità afroamericana.

Avrà un impatto significativo sugli spazi di manovra del legislatore americano nei decenni successivi, indirizzandone i provvedimenti, anche grazie al rafforzamento dei poteri di controllo - inizialmente deboli - previsti dal dettato normativo.

I principi ispiratori del *Civil Rights Act* del 1964 avranno un impatto rilevante anche in sede giurisprudenziale, orientando le sentenze della Corte Suprema ogni qualvolta si è trovata ad affrontare questioni relative alle discriminazioni.

Il disegno di legge fu presentato dal presidente John Fitzgerald Kennedy nel suo discorso sui diritti civili dell'11 giugno 1963, in cui chiedeva una legge "che desse a tutti gli americani il diritto di essere serviti in strutture aperte al pubblico, alberghi, ristoranti, teatri, negozi e simili", così come "maggiore tutela per il diritto di voto". Inviò quindi la proposta di legge al Congresso il 19 giugno 1963.

Congresso che rivendicò la propria autorità di legiferare e competenza in materia, in conformità con le previsioni costituzionali relative alla regolazione degli scambi commerciali tra gli Stati, ai sensi dell'articolo Uno, sezione 8, nonché in ragione delle proprie prerogative istituzionali legate al dover garantire a tutti i cittadini uguale protezione nel rispetto del XIV emendamento e a garantirne il diritto di voto sancito dal XV emendamento.

In accordo con il *Civil Rights Act* del 1875, il progetto di legge per i diritti civili di Kennedy conteneva disposizioni per vietare la discriminazione nei luoghi pubblici e permettere all'*Attorney general* degli Stati Uniti d'America di promuovere azioni legali nei confronti di governi degli Stati qualora avessero mantenuto sistemi improntati alla segregazione.

Allo stesso tempo risultava carente in altri aspetti, ritenuti essenziali dai leader dei diritti civili, come la mancata previsione di disposizioni relative alla tutela contro la brutalità della polizia, quella di provvedimenti finalizzati alla fine delle

¹³³ Joseph Louis Rauh Jr. (1911 – 1992) è stato uno dei principali avvocati statunitensi per i diritti civili e le libertà civili. Co-fondò l'organizzazione liberale *Americans for Democratic Action* ed è stato un importante lobbista per la legislazione sui diritti civili dagli anni Quaranta agli anni Sessanta.

¹³⁴ Il *Fair Housing Act* del 1968, si spinse oltre, nel solco tracciato dal *Civil Rights Act* proibendo la discriminazione nella vendita, nella locazione e nel finanziamento di alloggi basata su razza, religione, sesso o origine nazionale.

discriminazioni nel mondo del lavoro privato nonché l'assenza di norme che attribuiscono al Dipartimento di Giustizia il potere di avviare azioni legali in caso di persistenti dinamiche istituzionali segregazioniste o nel caso di discriminazioni sul lavoro.

Attraverso il dettagliato resoconto e le accurate analisi di John G. Stewart¹³⁵, parti integranti e fondamentali del libro di Loevy, possiamo ricostruire quei palpitanti mesi di vita parlamentare.

Il disegno di legge fu inviato alla Camera dei rappresentanti e successivamente inoltrato alla Commissione Giustizia della Camera¹³⁶, presieduta da Emmanuel Celler¹³⁷, rappresentante democratico di New York.

E' in questa sede che, dopo una serie di sessioni, la Commissione Celler, nello specifico la Sottocommissione n° 5 costituita e presieduta dallo stesso Celler, licenziò un testo emendato, rafforzato notevolmente, implementato con norme intese a vietare la discriminazione razziale nel mondo del lavoro, a fornire una maggiore protezione agli elettori di colore, ad eliminare la segregazione in tutte le strutture di proprietà pubblica - quindi non solo nelle scuole - rafforzando le clausole anti-segregazione per quanto riguardava le strutture pubbliche e - infine - a legittimare l'*Attorney general* degli Stati Uniti d'America ad avviare cause legali in caso del persistere di comportamenti discriminatori con la privazione dei diritti garantiti dalla Costituzione o dalla legge degli Stati Uniti.

Di fatto il testo così emendato riproponeva i contenuti del controverso Titolo III che era stato rimosso dal *Civil Rights Act* del 1857 e da quello del 1960, spingendo il presidente Kennedy a invitare Emmanuel Celler alla Casa Bianca per una serie di incontri finalizzati ad elaborare un testo attenuato¹³⁸ che avrebbe avuto maggiori possibilità di essere approvato al Senato.

È invece Hubert H. Humphrey¹³⁹ a rivelarci come le organizzazioni per i diritti civili fecero una forte pressione per l'approvazione del testo licenziato dalla sottocommissione, soprattutto in quanto conteneva quella serie di disposizioni che avrebbero avuto una fattiva applicazione nel proteggere i manifestanti pacifici e gli

¹³⁵ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, in particolare nei capitoli 4. *Thoughts on the Civil Rights Bill*, 5. *The Senate and Civil Rights*, 6. *The Civil Rights Act 1964: Strategy*, 7. *The Civil Rights Act 1964: Tactics I*, 8. *The Civil Rights Act 1964: Tactics II* e 9. *Independence and Control*, che sono parte della sua tesi di dottorato (Università di Chicago 1968) sul tema generale della leadership del Senato e dei diritti civili, intitolata: *Independence and Control: The Challenge of Senatorial Party Leadership*, pagg. 10 e 12.

¹³⁶ *Ivi.*, pag. 57

¹³⁷ Emanuel Celler (1888 – 1981) è stato un politico democratico statunitense di New York che ha rappresentato i *borough* di Brooklyn e Queens alla Camera dei rappresentanti degli Stati Uniti per quasi cinquant'anni, dal marzo 1923 al gennaio 1973. Celler presiedette la Commissione Giustizia della Camera per undici mandati tra il 1949 e il 1973 ed è stato un sostenitore di spicco della liberalizzazione delle leggi sull'immigrazione e la naturalizzazione, partendo da un'iniziale posizione contraria all'*Immigration Act* del 1924 giungendo al sostegno all'*Immigration and Nationality Act* del 1965.

¹³⁸ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, cit. pag. 33.

¹³⁹ *Ivi.*, cfr. cap. 2. *The Role of the Leadership Conference on Civil Rights in the Civil Rights Struggle of 1963-1964*.

elettori di colore dalla brutalità della polizia e dalla soppressione dei diritti di libertà di parola.

Il presidente Celler era intrappolato tra il pragmatismo dell'amministrazione Kennedy e le pressioni delle organizzazioni dei diritti civili, in particolare della SCLC. Il 25 settembre 1963 convocò una conferenza nella quale annunciò che la sottocommissione aveva approvato un "progetto di legge molto forte"¹⁴⁰ che includeva il FEPC¹⁴¹, il Titolo III, tutte le agevolazioni pubbliche e alcuni elementi secondari richiesti dalla SCLC.

Il disegno di legge così strutturato venne approvato dalla Commissione Giustizia nel novembre 1963 e quindi inviato alla *Committee on Rules*, di cui era presidente Howard Worth Smith, accanito segregazionista democratico rappresentante della Virginia, che manifestò l'intenzione di tenere la legge bloccata a tempo indeterminato. In questa situazione di stallo legislativo i fatti del 22 novembre 1963 impattarono in modo decisivo quanto meno sul piano della retorica.

Nel suo primo discorso al Congresso il 27 novembre 1963, Lyndon Johnson, utilizzando la sua esperienza in politica legislativa nonché il *bully pulpit* della neopresidenza, raccomandò ai legislatori: "nessun'orazione commemorativa o elogio potrebbe onorare in modo più eloquente la memoria del presidente Kennedy di un passaggio il più rapido possibile del disegno di legge per i diritti civili per i quali ha combattuto così a lungo".

La contrapposizione tra Lyndon Johnson e Howard Worth Smith viene definita da Humphrey in modo sintetico ed eloquente: "ora era sudista contro sudista"¹⁴² a voler rimarcare le differenze fra Kennedy e Johnson ma soprattutto la frammentazione all'interno del partito democratico.

A causa dello stallo nella *Committee on Rules* presieduta da Smith, Celler presentò una petizione per "liberare" il progetto di legge dal veto della Commissione, attraverso la *Discharge petition*, finalizzata a portare il disegno di legge all'esame dell'aula parlamentare senza sottostare all'esame da parte della Commissione di Smith. Inizialmente Celler incontrò molti ostacoli a trovare le firme necessarie, perché molti parlamentari, che pur avendo sostenuto il progetto di legge per i diritti civili erano cauti nel forzare la procedura della Camera attraverso la *Discharge petition*.

L'inverno rappresentò un importante *turning point* e gli eventi presero una svolta significativa. La pressione del movimento per i diritti civili, la marcia su Washington e il pubblico patrocinio del presidente fecero la differenza nell'opinione dei rappresentanti di distretto e ben presto divenne evidente che la petizione avrebbe ottenuto le firme necessarie. Per evitare l'umiliazione del successo della petizione, il

¹⁴⁰ *Ivi.*, cit. pag. 58.

¹⁴¹ I *Fair Employment Practices Committee* (FEPC), approvati dal presidente Franklin D. Roosevelt nel 1941 sancirono il divieto di qualunque assunzione discriminatoria all'interno dell'industria della difesa. *Ibid.*

¹⁴² *Ivi.*, cit. pag. 61.

presidente Smith¹⁴³ permise al disegno di legge di passare attraverso il *Rules Committee*. Il disegno di legge fu portato al voto in aula il 10 febbraio 1964, approvato con 290 voti favorevoli e 130 contrari, e inviato al Senato¹⁴⁴.

Il presidente Johnson, che voleva una rapida approvazione, assicurò che il disegno di legge sarebbe stato esaminato al più presto dal Senato. Normalmente, il disegno di legge sarebbe stato rinviato alla *Senate Committee on the Judiciary* presieduta dal senatore James Oliver Eastland¹⁴⁵, democratico del Mississippi. Nelle mani di Eastland, sembrava impossibile che il progetto avrebbe potuto raggiungere l'aula del Senato, avendo già ostacolato oltre un centinaio di proposte analoghe fra il finire degli anni Cinquanta e gli inizi degli anni Sessanta¹⁴⁶.

Il leader della maggioranza al senato Michael Joseph Mansfield¹⁴⁷ utilizzò un nuovo approccio per impedire che restasse relegato nel limbo della Commissione Giudiziaria. Dopo aver rinunciato inizialmente a una seconda lettura del disegno di legge, che avrebbe portato al suo immediato passaggio alla Commissione giudiziaria, Mansfield la attuò il 26 febbraio 1964 e poi propose¹⁴⁸, in mancanza di precedenti casi in cui la seconda lettura non seguiva immediatamente la prima, che il disegno di legge scavalcasse la Commissione giudiziaria e fosse immediatamente inviato al Senato per il dibattito in aula¹⁴⁹. Anche se questa mossa parlamentare era un chiaro e irrituale *escamotage* per superare il previsto ostruzionismo, i senatori apertamente contrari al disegno di legge non si opposero a questa forzatura istituzionale, preferendo concentrare la loro resistenza quando il disegno di legge stesso sarebbe passato nelle aule.

Il disegno di legge arrivò davanti al Senato per la discussione il 30 marzo 1964 dove esponenti del cosiddetto *Southern Bloc* - il *Solid South* - composto da diciotto senatori democratici del Sud e un repubblicano guidati dal democratico - senatore ed ex

¹⁴³ Smith cedette dicendo con apparente fatalismo: "Conosco i fatti della vita qui intorno", *Ivi*, cit. pag. 63.

¹⁴⁴ *Ivi*, cit. pag. 65

¹⁴⁵ James Oliver Eastland (1904 – 1986) è stato un avvocato, proprietario di piantagioni e politico americano originario del Mississippi. Democratico, servì nel Senato degli Stati Uniti nel 1941 e di nuovo dal 1943 fino alle sue dimissioni alla fine del 1978. Eastland era un convinto segregazionista, guidò la resistenza del Sud contro l'integrazione razziale spesso parlando degli afroamericani come di "una razza inferiore" diventando il "Padrino della Politica del Mississippi".

¹⁴⁶ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, pag. 357.

¹⁴⁷ Michael Joseph Mansfield (1903 – 2001) è stato un politico e diplomatico democratico che ha rappresentato il Montana alla Camera dei rappresentanti dal 1943 al 1953 e al Senato dal 1953 al 1977. Come leader del *Caucus* Democratico del Senato dal 1961 al 1977, Mansfield guidò i programmi della *Great Society* ovvero quella serie di interventi attuati dal presidente Johnson tra il 1964 e il 1968 volti a eliminare la povertà, ridurre le disuguaglianze sociali ed espandere il *welfare* nel paese.

¹⁴⁸ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, pag. 65.

¹⁴⁹ *Ivi*, pag. 88.

Governatore della Georgia - Richard Brevard Russel Jr., attuò un rigido ostruzionismo finalizzato ad impedirne l'approvazione¹⁵⁰.

L'opposizione più forte al disegno di legge veniva da legislatori *Dixie* come il senatore democratico della Carolina del Sud, Strom Thurmond¹⁵¹.

Dopo cinquantaquattro giorni di ostruzionismo¹⁵², i senatori Everett McKinley Dirksen e Thomas Kuchel repubblicani dell'Illinois, Hubert Humphrey e Mike Mansfield democratico del Montana, introdussero una proposta di legge sostitutiva che si sperava attraesse abbastanza repubblicani incerti e mettesse fine all'ostruzionismo. Il disegno di legge di compromesso era più debole rispetto alla versione della Camera per quanto riguardava il potere del governo di regolamentare la condotta delle imprese private, ma non era così diverso da spingere la Camera a un riesame della legge.

La mattina del 10 giugno 1964, il senatore Robert Byrd¹⁵³ democratico rappresentante della Virginia Occidentale completò un discorso-fiume durato oltre quattordici ore con finalità apertamente ostruzionistiche contro il disegno di legge¹⁵⁴. Fino ad allora, il provvedimento aveva occupato il Senato per cinquantasette giorni lavorativi, tra cui sei sabati. Un giorno prima, il capogruppo democratico Hubert Humphrey, promotore del disegno di legge, aveva ritenuto di avere i voti necessari in quel momento per porre fine alla discussione e - quindi - all'ostruzionismo.

L'eccezionalità del momento e di tali manovre era evidente. Mai nella storia del Senato si creò una convergenza di voti abbastanza consistente da superare manovre ostruzionistiche su un progetto di legge per i diritti civili e solo una volta in

¹⁵⁰ Richard Brevard Russell Jr. (1897 – 1971) esponente democratico della Georgia disse: “Noi resisteremo a oltranza a ogni provvedimento e a ogni azione che tenda a portare la parità sociale e la mescolanza e fusione delle etnie nei nostri Stati”.

¹⁵¹ Thurmond disse: “Questa cosiddetta proposta di legge sui diritti civili, che il presidente ha inviato al Congresso per essere tradotta in legge, è incostituzionale, inutilmente imprudente e va oltre la ragione. Questo è il peggior pacchetto di diritti civili mai presentato al Congresso e ricorda le proposte del periodo della ricostruzione e le azioni del Congresso Repubblicano radicale”.

¹⁵² Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, pagg. 309 e 310.

¹⁵³ Robert Carlyle Byrd (1917 – 2010) è stato un politico democratico americano, senatore degli Stati Uniti in rappresentanza della Virginia Occidentale per oltre 51 anni, dal 1959 fino alla sua morte nel 2010. La carriera politica di Byrd si è estesa per più di sessant'anni. Entrò per la prima volta nell'arena politica organizzando e guidando una sezione locale del *Ku-Klux Klan* negli anni Quaranta. Partendo dall'aperta contrarietà al *Civil Rights Act* del 1964 e dal sostegno alla guerra del Vietnam all'inizio della sua carriera, le opinioni di Byrd cambiarono notevolmente nel corso della sua parabola politica giungendo all'inizio del nuovo millennio ad abiurare il razzismo e schierandosi contro l'intervento statunitense in Iraq.

¹⁵⁴ Uno degli argomenti su cui si dilungò Byrd fu quello del *busing*, il necessario trasporto di scolari in scuole lontane dal loro quartiere di appartenenza per avere un equilibrio etnico. I sostenitori del disegno di legge come Emanuel Celler, Jacob Koppel e Jack Javits minimizzarono questo rischio, Hubert Humphrey scrisse due emendamenti atti a rendere illegali questi trasferimenti forzati sulla base della palese incostituzionalità, in quanto attuati sulla base della razza. In realtà, due anni dopo il Ministero della Sanità, Istruzione e Previdenza sociale affermò che nei distretti scolastici del sud, per soddisfare rapporti matematici degli studenti, sarebbe stato necessario il ricorso al *busing*.

trentasette anni, dal 1927, era stata decisa la chiusura anticipata del dibattito - la cosiddetta *cloture* - per qualsiasi atto legislativo¹⁵⁵.

Le manovre congressuali per l'approvazione del *Civil Rights Act* traevano linfa dalla crescente pressione esercitata dall'opinione pubblica, alimentata dalla campagna di Robert Hayling e Martin Luther King a St. Augustine in Florida, "la più antica città della nazione" nella primavera ed estate del 1964.

I gravi incidenti che accompagnarono la campagna di St. Augustine, tra cui l'arresto di Martin Luther King in un ristorante segregazionista, il più grande arresto di massa di rabbini nella storia americana, quello della madre settantaduenne del governatore del Massachusetts Endicott Peabody, gli "energici" interventi delle autorità a St. Augustine Beach, i pestaggi brutali delle milizie suprematiste, fino all'estremo atto di chi versò dell'acido in una piscina di un motel nel quale nuotavano bianchi e neri, dimostravano al popolo americano – se ancora ce ne fosse bisogno – la necessità di una svolta concreta a livello legislativo, quale dimostrazione di un reale cambio di passo delle istituzioni, l'urgenza di approvare una legge che sancisse una definitiva inversione di tendenza.

Il 19 giugno, il disegno di legge di compromesso fu approvato al Senato e rapidamente passò attraverso il *Congressional conference committee* di Camera e Senato, che ne adottò la versione della camera alta.

La legge, nella versione di compromesso, fu approvata dalle due assemblee del Congresso e venne firmata dal presidente Johnson il 2 luglio 1964.

Il presidente Johnson era conscio che l'aperto sostegno della sua amministrazione a questo progetto di legge rischiava di fare perdere l'essenziale appoggio del Sud al Partito democratico¹⁵⁶.

Sia l'*Attorney general* Robert Kennedy, che l'allora vicepresidente Johnson sotto la presidenza di John F. Kennedy, si erano esposti fin da subito e in prima persona per l'introduzione della legge per i diritti civili.

Lo stesso Johnson disse al collaboratore di Kennedy Ted Sorensen: "So che i rischi sono grandi e che potremmo perdere il Sud, ma questo genere di Stati può essere perso comunque". Il senatore Richard Russell Jr. avvertì il presidente Johnson che il suo forte sostegno al disegno di legge sui diritti civili "non vi costerà solo il Sud, vi costerà l'elezione".

Johnson, tuttavia, vinse le presidenziali del 1964 con una delle più grandi maggioranze nella storia americana. Il Sud, che aveva iniziato nel 1930 a votare sempre più repubblicano, continuò con questa tendenza fino al 1990, quando il *Grand Old party* sorpassò definitivamente i democratici. Molte analisi politologiche

¹⁵⁵ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, pagg. 74 e 75.

¹⁵⁶ La leggenda vuole che, quando appoggiò la penna Johnson disse a un aiutante, riferendosi al Partito Democratico, "Abbiamo perso il Sud per una generazione".

come quelle di Richard Johnston e Byron Schafer attribuiscono quest'inversione di tendenza più a ragioni economiche che razziali¹⁵⁷.

Anche se la maggioranza, in entrambi i partiti, votò a favore del disegno di legge, ci furono notevoli eccezioni. Il senatore repubblicano Barry Goldwater dell'Arizona votò contro il disegno di legge, commentando: "Non si può legiferare sulla moralità". Goldwater aveva sostenuto i precedenti tentativi di fare approvare leggi sui diritti civili nel 1957 e 1960, nonché il XXIV emendamento che vietava il pagamento di una tassa per poter esercitare il diritto di voto. La ragione della sua opposizione al disegno di legge del 1964 è stato il Titolo II, da lui considerato una violazione della libertà individuale. La maggior parte dei democratici degli Stati del Sud erano contro il disegno di legge, compresi i senatori Robert Byrd della Virginia Occidentale e inaspettatamente alla luce della loro storia politica, Albert Gore del Tennessee¹⁵⁸ e James William Fulbright¹⁵⁹ dell'Arkansas¹⁶⁰.

Questo schierarsi in ordine sparso di diversi esponenti sia *liberal* che conservatori, la frammentazione manifestata dai due schieramenti politici - sia al loro interno sia rispetto alla base elettorale di riferimento - sono il sintomo palese del potenziale deflagrante di un provvedimento, il *Civil Rights Act*, che ha avuto risvolti epocali nella storia statunitense, generando scomposte reazioni da parte dell'America bianca legata al mito dell'*Old South*, alimentando sogni in quella parte di popolazione che si

¹⁵⁷ Immediatamente dopo la fine della Guerra civile, i ruoli e il radicamento dei due maggiori partiti vedevano il Partito repubblicano, nato in opposizione alla schiavitù, dominare il Nord, mentre il Partito democratico, conservatore e pro-schiavitù, avere un ampio supporto tra i bianchi del Sud. Dal lato istituzionale, alla svolta sui diritti civili, seguì il riallineamento del Partito democratico, i cui dirigenti fuori dagli Stati del *Deep South* erano già antisegregazionisti dagli anni Trenta, mentre sotto la linea Mason-Dixon aveva posizioni estremamente conservatrici. La linea di faglia era evidente, l'egemonia dei *Bourbon Democrats* - i *Dixiecrats* - negli Stati del Sud aveva un peso elettorale rilevante, arrivando - alle elezioni del 1948 - alla scissione dello *States' Rights Democratic Party*, che presentò come candidato indipendente Strom Thurmond, che arrivò vicino a togliere la maggioranza assoluta nel collegio elettorale a Truman. I primi passi del movimento per i diritti civili coincisero con l'amministrazione repubblicana di Eisenhower che, nel 1957, inviò l'esercito per fare rispettare la storica decisione della Corte Suprema nel caso *Brown vs. Board of Education*. Tuttavia, fu l'esplicito appoggio istituzionale al movimento per i diritti civili della presidenza democratica di Lyndon Johnson a condurre al riallineamento dell'elettorato nero verso il partito democratico. Parallelamente i *Dixiecrats* progressivamente passarono dalla parte repubblicana, come fece lo stesso Thurmond, nel frattempo diventato senatore. Alle presidenziali del 1968, i Democratici sudisti presentarono di nuovo un candidato alternativo, il governatore dell'Alabama George Wallace, esplicitamente segregazionista. Il Partito repubblicano iniziò a sfruttare le spaccature nel campo avversario per modificare gli equilibri negli Stati confederati, la cosiddetta *Southern strategy*, iniziata sotto la presidenza di Nixon, che consisteva in un appello implicito ai bianchi scontenti.

¹⁵⁸ Albert Arnold Gore Sr. (1907 - 1998) è stato un politico statunitense, senatore democratico per il Tennessee dal 1953 al 1971. Sostenne il *Federal Aid Highway Act* del 1956 e sempre nello stesso anno si oppose al Manifesto segregazionista del Sud ma votò contro il *Civil Rights Act* del 1964. Gore cambiò rotta un anno dopo e votò a favore del *Voting Rights Act* del 1965, sostenendo durante la presidenza Johnson la maggior parte dei programmi della *Great Society*.

¹⁵⁹ James William Fulbright (1905 - 1995) è stato un politico democratico, politologo e mecenate statunitense membro del congresso fra il 1943 e il 1945 e senatore fra il 1945 e il 1974. Nel 1965 prese posizioni fermamente contrarie alla guerra in Vietnam. È ricordato per l'omonimo programma che ha consentito, a partire dal 1946, una serie di scambi culturali e accademici.

¹⁶⁰ Loevy, *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, pag. 146.

è battuta coraggiosamente per un America più giusta, permettendo – infine – alle istituzioni di saggiare la propria capacità di pianificare una società proiettata verso un futuro incombente, voluto, sospinto, quasi idealizzato, da gran parte di un'opinione pubblica ormai chiaramente schierata.

Ma le esitazioni, gli ostruzionismi e quei giochi di palazzo magistralmente descritti dal suo osservatorio privilegiato da John G. Stewart¹⁶¹, insieme alle certezze, e all'ostinata determinazione di alcune figure centrali nel contesto legislativo come quella del senatore Hubert H. Humphrey, hanno chiarito come la politica in quei giorni, non era – nel suo complesso – al passo con i tempi ma anche che i più lungimiranti e coraggiosi esponenti al suo interno compresero che quello era il momento di agire senza pensare all'immediato, alle convenienze politico elettorali, ma per un interesse superiore per un futuro diverso, per un America migliore.

¹⁶¹ *Ivi.*, cfr: cap. 5., *Civil Rights Act of 1964: Strategy*, cap. 6., *Civil Rights Act of 1964: Tactics I*, cap. 7., *Civil Rights Act of 1964: Tactics II*.

CAPITOLO IV

LA RELIGIONE

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Malcolm X: una religione politica - 3. Martin Luther King: una religione sociale

1. Premessa

Le ragioni per le quali risulta naturale abbracciare il panorama politico, storico e culturale di un dibattito e di una lotta che è durata secoli e i cui nodi si sono sbrogliati nel passaggio dagli anni Cinquanta agli anni Sessanta – e che però per certi aspetti sono ancora da sciogliere – attraverso le vite di Martin Luther King e Malcolm X sono molteplici.

Oltre alla bellezza letteraria e alla densità morale e politica dei testi dei due protagonisti, in prima battuta, si deve sottolineare l'intreccio fittissimo fra politica e religione che permea entrambe le figure.

Nel reverendo King vi è un modo particolare di vedere il cristianesimo, proprio – fra le altre – della chiesa battista, che non è un appello a un'autorità terrena o gerarchica ma un rapporto di responsabilità personale di fronte a Dio e alla comunità.

Si tratta di un cristianesimo intimamente politico¹⁶², con una forte valenza introspettiva e individuale che chiama in causa la coscienza.

In King il progetto politico è affiancato – con pari dignità – da un programma spirituale individuale, un vero esercizio di miglioramento personale. Per questo in King si rivela l'urgenza, oltre che di ottenere risultati sul piano legislativo, di aiutare chi gli sta attorno - fino alla stessa nazione - a diventare migliore come succedeva nelle scuole filosofiche dell'antichità greca.

In Malcolm X inizialmente l'apporto religioso al suo pensiero ha faticato ad emergere. Il primo Malcolm è soprattutto un leader politico, contestatore della società americana, critico del capitalismo a stelle e strisce, l'archetipo del moderno “rivoluzionario”¹⁶³.

Il Malcolm X in uscita dalla NOI dipinto da George Breitman è un vero e proprio rivoluzionario in formazione.

¹⁶² Paolo Naso, *Martin Luther King. Una Storia americana*, La Terza, Roma 2021. Citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 45.

¹⁶³ George Breitman, *The Last Year of Malcom X. The Evolution of a Revolutionary*, Merit, New York, 1967, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 46.

Il suo ultimo anno di vita può dividersi - al cospetto dell'evoluzione rapidissima del pensiero di Malcolm - in due fasi, una prima che va dall'uscita dalla NOI e termina con il viaggio in Africa, una seconda che inizia dal suo ritorno in America e finisce con i tragici fatti di Harlem.

Ma nella realtà Malcolm è un rivoluzionario atipico in quanto - più di quanto Breitman evidenzi - la sua parabola è la storia di una conversione religiosa.

In un dibattito radiofonico del novembre 1960 con Bayard Rustin, un Malcolm ancora convintamente *Black Muslim*, per rifiutare la visione politica degli integrazionisti afferma che “la nostra soluzione è religiosa [...]. Ogni religione, se per politica si intende qualcosa che abbia a che fare con la libertà e i diritti dei neri, ogni religione che non prenda in considerazione quel particolare elemento che ha a che fare con la libertà dei neri, ogni religione è sbagliata. Ma non è la politica in quanto tale la soluzione [...]. Il problema generale dei negri in America non è un problema politico in quanto tale. È un problema economico, è un problema sociale, è un problema mentale, è un problema mentale è un problema spirituale. Quindi non abbiamo bisogno di una soluzione che affronti solo l'aspetto politico. Non ti serve essere politicamente libero se allo stesso tempo sei economicamente dipendente da chi ti ha dato la cosiddetta indipendenza politica, perché sei ancora schiavo. Noi sentiamo che tutti questi aspetti sono legati e solo Dio può fornire una soluzione che li risolve tutti insieme”¹⁶⁴.

Emerge una dimensione religiosa globale, che postula un approccio complessivo e totale, un cambiamento radicale di mentalità, per questo “rivoluzionario”.

Malcolm comprende che questo cambiamento non può prescindere da una religione “naturale dei neri”¹⁶⁵.

L'uscita dalla NOI coinciderà con una laicizzazione dell'azione di Malcolm, una separazione fra politica e religione, paradossalmente nel momento in cui lo stesso Malcolm abbraccia il vero Islam.

Quella religione di cui ora comprende la vera natura, una natura universale, si riverbera sulla sua visione politica laicizzandola.

Alexis de Tocqueville si stupì di come in America, al contrario di ciò che avveniva in Europa dopo la Restaurazione dove libertà e religione erano percepiti come concetti opposti, la rigida separazione tra Stato e Chiesa, unita all'estrema libertà religiosa, aveva invece corroborato la democrazia, rafforzando - allo stesso tempo - lo spirito religioso che pervadeva la società. Le religioni, proprio per il particolare dispositivo istituzionale e per la mentalità americana, costituivano una sorta di bilanciamento al rischio di isolamento che l'individualismo proprio del sistema statunitense avrebbe potuto produrre.

¹⁶⁴ Dibattito radiofonico tra Malcolm X e Bayard Rustin, trasmesso dalla WBAI Radio di New York, con il titolo *A choice of two Roads*, Pacifica Radio Archives.

¹⁶⁵ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 48.

La democrazia americana è libertà ed enfasi dell'individuo alla ricerca del successo. Il rischio è quello che tale lettura conduca alla disgregazione e alla frammentazione sociale. La religione - o meglio le religioni - sono l'antidoto culturale a questa deriva, con la loro azione moralizzatrice della democrazia finalizzata alla coesione e alla socializzazione. Per Tocqueville la religione americana assurge al ruolo di istituzione in quanto orienta i comportamenti, conducendoli a un ordine civile, assumendo il ruolo di religione civica, che rafforza il riconoscimento dei cittadini nelle libere istituzioni del paese. Sono religioni che hanno certamente una visione trascendente ma che - soprattutto - sono intrise di valori civili. Aiutano a vivere nel presente sostenendo la comunità.

Questo cristianesimo civile non impedì, anzi spesso favorì, la schiavitù prima e la segregazione poi. Non sorprende quindi che quando Malcolm X abbandonando la religione dello schiavista a favore di una "religione naturale dei neri", il bizzarro Islam di Elijah Muhammad, attuasce un atto profondamente politico.

Marcus Garvey, primo grande leader afroamericano, intrecciò al discorso politico gli elementi di una vera e propria religione politica, in cui il *Ras Tafari* – quella figura politico messianica identificata nell'imperatore d'Etiopia Hailè Selassie – avrebbe dovuto redimere tutta l'Africa. Non una religione civile, che rafforza il sistema americano ma una religione nera. Malcolm rimane legato per moltissimo tempo alla visione di una religione politica piuttosto che ad una religione civile. La differenza risiede nel fatto che la religione politica sacralizza una certa ideologia, certi elementi politici particolari, la religione civica – al contrario – non si identifica in modo esclusivo in un movimento politico accettando la pluralità democratica.

Le ambiguità storiche del cristianesimo oscillante tra speranza e liberazione da un lato e oppressione e ipocrisia dall'altro, rimandano a tutta la storia del popolo afroamericano.

È Frederick Douglass a raccontare come la conversione del suo padrone lo avesse reso ancora più feroce e bestiale in quanto nella conversione trovò "un'autorizzazione religiosa alla sua crudeltà"¹⁶⁶. Al tempo stesso gli schiavi venivano indotti a credere al cristianesimo di un Gesù biondo con gli occhi azzurri, un cristianesimo che aveva il compito di controllarli e di portarli a sperare a un premio ultraterreno ottenibile attraverso una vita di sofferta obbedienza.

Il teologo James H. Cone caratterizza la chiesa nera prima della Guerra di Secessione come una chiesa di resistenza e protesta, giungendo all'assunto che la fede cristiana e la libertà terrena erano inseparabili, andando a bilanciare la retorica del cristianesimo alla "zio Tom", dello schiavo buono e docile pronto a sacrificarsi per il suo amato padrone. La chiesa nera in questo senso è una chiesa di protesta che anticipa il *Black Power*. In questa concettualizzazione Cone vuole arditamente elaborare una teologia cristiana nera della liberazione.

¹⁶⁶ Narrazione della vita di Frederick Douglass, pag. 173, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 128.

In questo senso assume importanza il senso di appartenenza alla cultura afroamericana con la pregiudiziale ad un'acritica assimilazione alla cultura dei bianchi.

Diverso l'approccio di Du Bois che per primo individua il contributo afroamericano all'esperienza sociale e religiosa americana, rilevando come nelle chiese nere si "costruisce la comunità". Si costruisce quella religione che è civile, non perché santifica lo Stato, ma perché rafforza il senso di comunità, che è intimamente sociale e quindi civica, e che rappresenta una delle nervature del paese¹⁶⁷.

La chiesa politica di Malcolm X, come vedremo, dice tutto il contrario di quella di civile di King, ma per entrambi il linguaggio più adatto è quello intriso di religione perché può mobilitare le persone, dare una speranza, indicare una direzione. Entrambi credevano in quel che dicevano, entrambi sentivano Dio nel loro cuore, entrambi conoscevano gli effetti politici e sociali della parola religiosa.

2. Malcolm X: una religione politica

Nell'autobiografia di Malcolm, la sua conversione religiosa, collocata al centro del libro, ha una forza dirimente determinando un prima e un dopo. Il prima inizia dall'infanzia difficile, dall'abbandono degli studi, nonostante un'ottima attitudine, frustrato e scoraggiato dalla mancanza di prospettive. In questo prima, sperimenta quel razzismo multiforme che si esplica nella veste violenta e bestiale manifesta negli Stati del Sud e in quella più subdola e psicologica di chi discrimina e alimenta il pregiudizio. La disillusione lo conduce a una vita precaria, prima ai limiti della legalità e poi ben oltre. La severissima condanna a dieci anni comminatagli nel 1946 per una serie di rapine in abitazione lo conduce in carcere. Entra in prigione ostentando il suo spirito indipendente e antireligioso.

Ne uscirà diverso, dopo aver trovato una via – per quanto tortuosa e difficile – per soddisfare la sua voglia di conoscenza e grazie all'insistenza dei fratelli Philbert e Reginald e della sorella Hilda, aperto alla religione. Anche questa apertura non fu lineare e immediata. Il Malcolm, etichettato come "satana" nel carcere di Concord, con ogni sua azione sottolineava la completa lontananza del suo spirito dalla religione. Nato in una famiglia battista, non ha mantenuto e sviluppato quella fede e – tantomeno – è interessato ad altri culti. La sua è una vita connotata da un materialismo autodistruttivo priva di ogni afflato di spiritualità.

Malcolm racconta ad Haley che "toccando il fondo della società dell'americano bianco, in prigione trovai Allah e la religione dell'Islam che trasformarono completamente la mia vita"¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 132.

¹⁶⁸ *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, pag. 163.

La conversione avviene in modo fulmineo e quasi estemporaneo. Il rifiuto della carne di maiale nella mensa della prigione, sulla scorta del “non mangiare più carne di maiale” chiesto da Reginald, ma palesatosi - come racconterà a Haley - nelle fattezze di una frase scritta su uno schermo davanti a lui, fu interpretato da un Malcolm, che nel frattempo si era avvicinato, studiando e approfondendo, all’Islam, come la prima manifestazione inconscia della sua professione di fede preislamica. Per la prima volta raccontò ad Haley, aveva messo in pratica l’insegnamento musulmano “se farai un passo verso Allah, Allah farà due passi verso di te”¹⁶⁹.

Tre elementi sono centrali. Il primo è l’eccezionalità dell’evento, spontaneo, irresistibile, privo di una riflessione teorica o intellettuale accompagnato da quella visione come “sullo schermo”. Il secondo elemento è quello sociale, la conversione, quantomeno l’iniziale rifiuto di mangiare carne di maiale da parte di “satana”, è sulla bocca di tutto il carcere, impressiona detenuti bianchi e neri, crea uno spazio sociale, una visibilità pubblica, generando un riconoscimento sociale istantaneo e in Malcolm un senso nuovo di identità. Il terzo, quello più propriamente religioso, si manifesta con due passi verso Malcolm fatti non da Allah ma da Elijah Mohammed. La verità, nel suo bizzarro Islam, è che l’uomo bianco è il diavolo, in senso letterale. Nei suoi libri, l’uomo bianco ha cancellato sistematicamente la verità storica, quella verità che vede nell’Africa la culla delle prime civiltà, dove era apparsa la razza umana, la razza nera.

Diabolicamente l’uomo bianco ha distrutto quelle civiltà e reso schiave quelle popolazioni, sia in Africa, sia, attraverso la deportazione di milioni di uomini, in America. Questi ultimi sono stati privati della conoscenza della loro storia, della loro lingua, della loro religione e della loro cultura, facendoli diventare l’unica razza sulla terra priva di una propria vera identità. Nel corso delle prime generazioni successive alla deportazione, gli stupri perpetrati ai danni delle donne hanno creato una razza “artificiale”, che non ha più il suo colore, vive in una condizione di inferiorità psicologica e che, ignorando il proprio nome di famiglia, porta quello del padrone, il quale cominciò a chiamare questa nuova razza mista generata dai suoi scellerati comportamenti “il negro”. Per aumentare il grado di soggezione, i bianchi inculcarono nell’animo dei “negri” la loro religione cristiana, insegnandoli un Dio straniero che aveva gli stessi loro tratti somatici.

Il cristianesimo dei bianchi insegnò al “negro” a odiare il nero come una maledizione, a odiare sé stesso e ad ammirare tutto ciò che era bianco, persuadendolo ad accettare con umiltà – porgendo l’altra guancia – qualunque vessazione in attesa di una ricompensa nell’altra vita.

Questa visione risveglia Malcolm, riorienta il suo sguardo e la sua percezione dei fatti, fornendogli una causa drammatica a cui aderire, donandogli uno spazio di azione e pensiero che gli attribuisce per la prima volta un’identità personale definita.

¹⁶⁹ *Ivi*, pag. 169.

È una consapevolezza nuova alimentata dal ricordo del padre, predicatore garveista, e dallo stesso Muhammad che assurge anch'egli a figura paterna per Malcolm.

Ed è a questa presa di coscienza che si deve far risalire la conversione vera e propria di Malcolm, una conversione che lo allontanò da quegli istinti animaleschi maturati nella giungla delle strade del ghetto e come lui stesso racconta - pur rifiutando paragoni con Paolo - ha quell'effetto cataclismatico della folgorazione sulla via di Damasco al cospetto della voce di Cristo.

Malcolm aderisce a una religione con una chiara rilevanza sociale ma soprattutto dalla fortissima valenza politica che postula una teologia di stampo politico dai contorni non del tutto chiari e definiti.

Quando Malcolm si imbatte nella NOI, questa è una delle tante sette della galassia americana, solo grazie alle sue azioni e al suo carisma l'organizzazione arriverà a contare - dopo un decennio - decine di migliaia di iscritti e un numero ancor più ampio di simpatizzanti.

Ma la NOI, come nel corso della sua vita Malcolm avrà modo di appurare, non ha nessun legame reale e concreto con il "vero" Islam. Muhammad si fa ritenere, in senso letterale, il Messaggero di Allah, equiparandosi per autorità a Maometto. Governa col pugno di ferro gli adepti offrendo in cambio una guida concreta nella vita quotidiana, un ascolto paterno, un aiuto di ordine morale e spirituale che consenta loro di prendere in mano le redini della propria esistenza fornendo un orizzonte religioso e comunitario¹⁷⁰. È un messaggio funzionale alla prima fase di proselitismo della NOI che vede accostarsi all'organizzazione carcerati, sbandati, abitanti dei ghetti, tutti coloro che vedevano nel messaggio di Muhammad equivalersi - se non addirittura sopravanzarla - la redenzione sociale, attraverso l'orizzonte comunitario, a quella religiosa.

E l'elemento essenziale, comune a molte sette, specialmente quelle con una forte connotazione politica, è l'identificazione di un nemico da odiare, per il Messaggero e la NOI questo nemico - in una visione manichea del mondo - è l'uomo bianco.

In molti discorsi tenuti da Malcolm, fondati dalla demonologia assorbita dalla NOI, si predicava odio verso "il diavolo bianco con gli occhi azzurri".

L'accostarsi di Malcolm alla dottrina della NOI ebbe chiare conseguenze politiche. Da un lato, abbracciandone il bizzarro impianto teologico, si inseriscono le vicende degli afroamericani in una sorta di lotta universale fra razze, attribuendo loro una missione, un compito di liberazione conferitogli direttamente da Allah.

Questa nuova identità storica attribuisce una dignità inedita sia al gruppo che al singolo. Un gruppo, come detto, governato con il pugno di ferro, esigentissimo sul piano della moralità di ogni singolo aderente.

¹⁷⁰ J. Baldwin, ne *La prossima volta il fuoco*, a proposito di Elijah Muhammad spiega come sia riuscito a "rendere gli uomini casti e virtuose le donne e inculcare sia negli uni che nelle altre una fierezza e una serenità che li circondano come una luce incessante", cit. pagg. 59 e 60, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 151.

L'adesione alla NOI era accogliere Allah e il suo carismatico Messaggero ma anche un modo nuovo di vivere la propria esistenza, con un'inedita dignità e consapevolezza, con un senso di appartenenza funzionale a difendersi dal sistema di potere bianco.

Il cristianesimo è la rappresentazione teologica di questo potere, una religione falsa, la religione dei diavoli con gli occhi azzurri. Le chiese cristiane nere diventano teatro della seconda fase del proselitismo, il bacino naturale dal quale attingere nuovi adepti in cerca di una religione naturale dei neri.

Del resto, il linguaggio religioso di Malcolm X è intriso di elementi cristiani, egli è convinto della validità delle profezie bibliche - che cita ripetutamente nei suoi discorsi - conosce bene i Vangeli arrivando ad accostare la sua conversione alla folgorazione di Paolo sulla via di Damasco.

Comune denominatore è l'educazione cristiana dei protagonisti di queste vicende nonché la naturale applicazione del linguaggio cristiano in quello politico americano. Queste radici condivise, questa matrice comune nel linguaggio è una chiave del successo dell'oratoria di Malcolm, che risulta pienamente comprensibile per la naturale familiarità del messaggio percepita dalle masse di afroamericani e non solo¹⁷¹.

La polemica contro il cristianesimo è – quindi – prioritariamente di ordine politico, in quanto ritenuto “l'arma ideologica” del potere bianco, rilevando come colonialismo, riduzione in schiavitù e predicazione cristiana siano legate a filo doppio.

Pur negli evidenti riflessi dell'educazione cristiana nella sua oratoria, la strategia retorica di Malcolm X attacca il cristianesimo, rifiuta categoricamente la massima evangelica del “porgi l'altra guancia”, contesta le posizioni integrazioniste dei leader come Martin Luther King, che fondavano la loro visione su un fortissimo elemento di etica cristiana.

Malcolm X considera ogni strategia integrazionista e le logiche di non violenza, almeno fino al cambio di paradigma avvenuto nell'ultimo anno della sua vita, come un tradimento della causa afroamericana, accusandone i suoi fautori di essere degli “zio Tom” al servizio dei bianchi¹⁷².

La non violenza, sia essa cristiana piuttosto che quella mutuata dagli insegnamenti del Mahatma Gandhi, è uno stratagemma dell'uomo bianco per garantire lo *status quo*, per perpetuare un sistema che legittima la subalternità del popolo nero. Per questo per Malcolm la violenza è sempre lecita e moralmente giusta quando serve a sovvertire questo sistema di potere che umilia e criminalizza gli afroamericani.

Per Malcolm X religione e politica sono strettamente legate fra loro e questo legame si è dimostrato centrale nella sua conversione. La NOI, per come è organizzata, è un progetto politico. In queste premesse c'è la naturale convergenza fra Malcolm e

¹⁷¹ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 155.

¹⁷² Si veda: cap. I, par. 1. *Lo scintillante principe nero e l'apostolo della non violenza*, pag. 6.

la NOI, organizzazione che razionalizza talenti che intimamente, ma confusamente, sente di avere e che gli permette - inoltre - di riprendere quel cammino che il padre non aveva potuto portare a compimento.

Il progetto politico della NOI è l'irrealizzabile separazione fra bianchi e neri, con un ritorno alla patria ancestrale africana o, in alternativa, una nazione nera negli Stati Uniti. Elijah Muhammad non aveva alcuna intenzione di elaborare un piano concreto, alternativo e attuabile poiché era consapevole che le soluzioni politiche impossibili creano un meccanismo per cui il potere rimane nelle mani di chi denuncia i problemi e li mantiene aperti.

Le posizioni belligeranti dei *Black Muslims*, i proclami di risposta alla violenza con la violenza, la retorica aggressiva – a cui Malcolm diede un geniale contributo – rimasero in realtà, mera apparenza, quasi lettera morta, al Messaggero interessava accumulare ricchezza e potere attraverso un azzeccato dispositivo religioso-politico-economico, alimentato da un proselitismo vorace.

La piena coscienza della realtà dell'organizzazione, i dubbi sulla moralità e sul rigore del leader, la volontà di politicizzare veramente la NOI ampliandone le concrete capacità di intervento sono le ragioni della rottura fra Malcolm X ed Elijah Muhammad. Sono gli anni del boicottaggio dei bus a Montgomery, delle marce di Selma, dell'istituzionalizzazione dei rapporti fra Martin Luther King e l'amministrazione Kennedy, sono gli anni in cui, a fronte dei rabbiosi attacchi al sistema da parte dei *Black Muslims*, il movimento per i diritti civili otteneva risultati storici. La marcia su Washington nel 1963 sembrava dimostrare che la non violenza fosse una via non solo etica, ma anche la più efficace per giungere alla desegregazione.

Sul piano pratico a raggiungere risultati concreti erano gli “zio Tom” attraverso le loro azioni, le “buffonate” irrisate e dileggiate da Malcolm X, mentre i *Black Muslims* non ottenevano altro che uno sterile incremento della tensione generale, esclusivamente funzionale a chi si prefiggeva tatticamente di esacerbare gli animi e mantenere le contrapposizioni esistenti.

Malcolm era ingabbiato dal manicheismo teologico della NOI e ciò gli impedì di raggiungere un grado più elevato di elaborazione politica raffinando il suo pensiero. L'espulsione dalla setta, voluta da un Elijah Muhammad intimorito dalla crescente visibilità acquisita da Malcolm e convinto che una svolta politica concreta avrebbe potuto danneggiare i suoi affari, si riverberò – forse troppo tardi – sull'elaborazione politica dello stesso Malcolm.

Ma più che l'allontanamento dalla NOI, che diventa quasi incidentale, ciò che conduce Malcolm X a una filosofia diversa è – ancora una volta – il fattore religioso: la scoperta del vero Islam.

Allontanandosi dalla NOI le costrizioni politico religiose si allentano, in Malcolm il pensiero politico comincia a modificarsi. Fonda la *Muslim Mosque, Inc* accogliendo alcuni transfughi della NOI. Chi rimane nell'organizzazione condanna questa diaspora incolpando Malcolm. Fra questi ci sono Muhammad Ali, che fino a quel

momento era stato un amico fraterno e Luis Farrakhan che era stato uno dei suoi più stretti collaboratori.

Il pellegrinaggio alla Mecca del 1964 e il successivo viaggio in Africa rappresentarono una svolta rigeneratrice per Malcolm sia sul piano psicologico che su quello dell'elaborazione politica.

Alla Mecca Malcolm abbandona gli ultimi residui del manicheismo della NOI, comprendendo la distanza fra la dottrina del Messaggero e il vero Islam, ovvero una religione caratterizzata da un universalismo che implementerà nel suo pensiero politico adottandone i principi nell'elaborazione di una rinnovata strategia per superare il problema razziale americano.

“C'erano decine di migliaia di pellegrini provenienti da ogni parte del mondo, gente di ogni colore [...] tutti prendevano parte allo stesso rito dando prova di uno spirito di unità e fratellanza che le mie esperienze in America mi avevano portato a credere che non potesse mai esistere tra bianchi e uomini di colore. L'America ha bisogno di comprendere l'Islam perché questa è l'unica religione capace di cancellare il problema razziale da quella società”¹⁷³.

Si tratta di una rivoluzione, un cataclisma che disorienta lo stesso Malcolm, una presa di coscienza sia politica che religiosa.

“Eravamo veramente tutti fratelli perché la loro fede in unico Dio aveva cancellato il bianco dalle loro menti, dal loro modo di comportarsi e di affrontare la realtà”¹⁷⁴.

Questa esperienza fa maturare in Malcolm la convinzione che l'accettazione di un unico Dio sia il viatico per quella dell'unità dell'uomo smettendo di “misurare, opprimere e danneggiare gli altri a causa del diverso colore della pelle”¹⁷⁵.

È evidente che il manicheismo è superato, la contrapposizione fra il suo popolo e il diavolo bianco, la demonologia della NOI sono il passato.

La potenza della scoperta di un unico Dio per tutti gli uomini è una preziosa rivelazione religiosa e un dogma politicamente dirompente. Malcolm X abbraccia un universalismo che mette, ora, al centro delle sue battaglie politiche l'essere umano, l'umanità intera non una sua parte.

Scoprendo che l'umanità deve essere emancipata nel suo insieme, si distanzia dal suo precedente approccio manicheo: “ne ho abbastanza della propaganda degli altri [...], sono per la verità, non importa chi la dice. Sono per la giustizia, non importa chi è in favore o contro”¹⁷⁶.

Si tratta di una svolta radicale a livello politico generata da un nuovo orizzonte religioso.

¹⁷³ *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, pagg. 383 e 384.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ivi*, pag. 423.

Malcolm è ora un leader delle masse nere che, dopo il suo viaggio nell'Africa libera, si apre al panafricanismo e alla lotta per i diritti umani dei neri d'America.

L'irrilevanza nella dottrina della NOI per questi temi segna un chiaro e irreversibile abbandono delle sue "vecchie" posizioni.

Certamente mantiene l'idea di fondo di un forte nazionalismo nero, ma cambia la sua visione prospettica sul mondo, cerca di ricucire i rapporti con gli altri leader afroamericani, apre al contatto con i bianchi.

Questo universalismo si spinge fino al punto di far abbandonare al nuovo – e rigenerato – Malcolm la pregiudiziale religiosa in favore del suo progetto politico. Può sembrare un paradosso ma è la sua conversione al vero Islam a determinare una laicizzazione del suo pensiero politico¹⁷⁷. E la sua elaborazione politica, incoraggiata dalla nuova visione religiosa, evolve velocemente, tanto da non sembrare più così incompatibile con quella di Martin Luther King¹⁷⁸.

3. Martin Luther King: una religione sociale

La vita di Martin Luther King - a differenza di Malcolm X che visse l'esperienza drammatica e spettacolare di una conversione che gli donò una fede tenace e severa¹⁷⁹ - è posta fin dal suo inizio sotto il segno di una religione acquisita in modo naturale, ricevuta con l'amore della famiglia e diventata in seguito una professione. King riguardo al suo percorso di vita diceva "naturalmente sono religioso"¹⁸⁰.

Questa naturalità si riverbera nella sua visione del mondo e del proprio ruolo nel contesto in cui si trova. All'amore ricevuto dalla famiglia, all'esempio del padre, agli sforzi del madre per renderlo cosciente del proprio valore di persona in una società razzista che avrebbe in ogni modo cercato di sminuirlo, King fa risalire sia la sua convinzione di un universo retto dall'amore, sia la sua certezza nella necessità, che diventerà urgenza, di intervenire nella società – non accettandone le evidenti storture – a favore degli altri.

In questo modo si compendiano nella sua decisione di diventare pastore la sua "vocazione"¹⁸¹ con la consapevolezza dello spazio di intervento sociale che quel tipo di religione delinea ed esige.

"La mia vocazione al ministero pastorale non è stata qualcosa di miracoloso o di soprannaturale. Al contrario, si è trattato di un'urgenza interiore che mi chiamava a

¹⁷⁷ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 163.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ivi.* pag. 164.

¹⁸⁰ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 3.

¹⁸¹ *Si veda*: cap. I, par. 3. *Martin Luther King*, pag. 14.

servire l'umanità"¹⁸². Siamo agli antipodi rispetto all'esperienza della conversione di Malcolm X.

Nella scelta di King non c'è nulla di politico ma è presente un fortissimo elemento sociale. Per King il senso religioso e quello sociale sono le due facce della stessa medaglia, dedicarsi a Dio e dedicarsi alla comunità sono elementi congiunti. Per questo il ministero pastorale è anche un percorso culturale di confronto sui temi del cambiamento sociale misurandosi con intellettuali e teologici. Uno di questi, il quale ebbe un'influenza fondamentale per King, fu il teologo e pastore battista Walter Rauschenbush che – con i suoi scritti – contribuì alla corrente di pensiero del “Vangelo sociale”. Nella sua opera più celebre *Christianity and Social Crisis*, Rauschenbush, in un'epoca di feroce sfruttamento industriale e di rapida disgregazione sociale - siamo nel 1907 - richiamò il cristianesimo americano alle sue responsabilità verso la comunità.

Per King, il libro, pur dimostrando un ingenuo culto nel progresso tipico degli inizi del Novecento, “insisteva sul concetto che il vangelo riguarda l'uomo tutto intero: non soltanto l'anima, ma anche il corpo; non soltanto il benessere spirituale, ma anche il benessere materiale”¹⁸³. In realtà, l'ottimismo di Rauschenbush è rivolto soprattutto nelle capacità di cambiamento della religione, un cambiamento che risvegli gli animi assopiti di pastori e fedeli in un tempo in cui la religione era soprattutto conservazione.

Per Rauschenbush la chiesa rimane una delle forze e delle istituzioni più potenti della civiltà occidentale¹⁸⁴ e il suo auspicio è che i pastori non si limitino a guardare verso il cielo e a promettere la salvezza eterna ma che orientino il loro sguardo verso le ingiustizie contribuendo a sanarle dando, in questo modo, pieno compimento alla loro missione.

Si evince il ruolo centrale che attraverso il fondamento biblico della sua impostazione teologica Rauschenbush attribuisce ai “profeti”. I profeti della Bibbia “erano uomini pubblici e il loro interesse era rivolto alle cose pubbliche”¹⁸⁵, la moralità per la quale si battevano non era privata, individuale, disinteressata a quanto succede tutt'attorno, era la moralità di tutto il popolo, cioè quell'aspetto di giustizia che deve animare la nazione come popolo di Dio.

Questa visione qualificava i profeti biblici come rappresentanti di una posizione scomoda e minoritaria che impediva alla religione di ritirarsi dalla società ma la obbligava a prendere posizione, a giudicare la società e la nazione alla luce dell'ingiustizia che caratterizzava il sistema.

¹⁸² Martin Luther King, *I have a dream*, pag. 19.

¹⁸³ *Ivi.* cit. pag. 25.

¹⁸⁴ W. Rauschenbush, *Christianity and Social Crisis*, HarperOne, New York 2007, pag. XX, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 168.

¹⁸⁵ *Ivi.*, pag. 19.

È naturale per King, grazie al contributo offerto al suo pensiero dal profeta Geremia, considerare il profeta non come colui che predice il futuro ma come il portatore di una visione alternativa della società rispetto a quella esistente. È lo stesso King a riconoscere l'importanza del profeta quando dice che “Geremia costituisce ancora l'esempio luminoso di una verità: che la religione non deve mai ratificare lo *status quo*. [...] gli uomini come Geremia sono preziosi per ogni religione. È come se grazie agli uomini come Geremia la religione provvedesse a far progredire sé stessa, e contenesse in sé la promessa di andare avanti e di rinnovare le proprie energie. Ma come reagisce la società di fronte a uomini simili? [...] li annienta. Geremia è morto martire”¹⁸⁶. Solo grazie alla sua capacità di distaccarsi dal presente, che il profeta riesce a vedere una società più nuova e più giusta. Provocare lo *status quo* in nome di un rinnovamento nella giustizia è una delle missioni religiose – ma, di conseguenza, sociali – del profeta. Questa posizione, incoraggiata anche dal suo personale vissuto, corroborata dalle tradizioni delle chiese nere, accompagnerà Martin Luther King in tutta la sua parabola.

Per Rauschenbush la chiesa non può ignorare la condizione della società, non può assecondarla nei suoi aspetti ideologici, deve – invece – contribuire a modificarla, per fare in modo che non perpetui gli squilibri che invece garantisce. “Dovremo vedere oltre le finzioni del capitalismo. Ci viene assicurato che i poveri sono poveri per colpa loro; che gli affitti e i profitti sono la giusta ricompensa della lungimiranza e dell'abilità; che gli immigrati sono la causa della corruzione della nostra politica cittadina, che non possiamo competere con i paesi stranieri se la nostra classe operaia non scende ai salari pagati all'estero. Sono tutte affermazioni plausibili, ma sono bugie travestite da verità”¹⁸⁷.

La religione può essere d'impulso al cambiamento della società solo se mette in discussione i presupposti sui quali si basa e gli obiettivi che persegue. Il ruolo del profeta è quello di contestare gli errori della società sulla base del messaggio cristiano e biblico, combattere il potere mostrando le imposture, lottare contro l'ipocrisia delle ideologie che sfruttano gli individui e i gruppi sociali. Le tesi di Rauschenbush aprivano a un ampio ripensamento sociale del messaggio cristiano arrivando a prefigurare una sorta di alleanza fra il cristianesimo e le classi emergenti di lavoratori finalizzata ad assicurare un “eguaglianza di opportunità sociali e di potere”¹⁸⁸, ricordando come il cristianesimo abbia più affinità con le istituzioni cooperative piuttosto che con la “disunione competitiva”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Martin Luther King, *I have a dream*, pag. 31.

¹⁸⁷ Rauschenbush, *Christianity and Social Crisis*, pag 286, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 171.

¹⁸⁸ *Ivi.* pag. 333, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 172.

¹⁸⁹ *Ibid.* Rauschenbush ricorda anche che le principali istituzioni sociali, famiglia, scuola e chiesa, sono in fondo istituzioni di tipo comunistico e che in quanto tali vanno rafforzate e possono fungere da modello più ampio.

Martin Luther King apprenderà da Rauschenbush alcuni elementi fondamentali della religione, il ruolo del profeta – che egli stesso incarna nella sua visione del futuro e nella sua retorica – la potenzialità di trasformazione sociale insita nella religione, la necessità – che diventerà urgenza – di destrutturare il linguaggio del sistema di potere.

Un altro autore fondamentale per la formazione di King fu Reinhold Niebuhr, personalità di spicco nell'elaborazione di quella categoria filosofico-politica chiamata "realismo politico".

Pur non condividendo le posizioni parzialmente critiche di Niebuhr sulla non violenza, King apprezza la visione realista del teologo protestante, riconoscendogli il merito di aver respinto il falso ottimismo tipico del protestantesimo liberale. Inoltre, Niebuhr ha intuizioni geniali sulla natura umana, soprattutto per quanto riguarda i gruppi sociali e quindi le nazioni, avendo piena consapevolezza della complessità delle motivazioni umane e del rapporto fra morale e potere. Le intuizioni di Niebuhr svelarono in King le illusioni derivanti da un superficiale ottimismo nella natura umana e i rischi connessi al falso idealismo che ne deriva. Grazie a Niebuhr, King si rese conto della complessità della natura umana, della presenza potenziale nell'uomo del bene ma anche del male e della complessità del coinvolgimento dell'uomo nella vita sociale e la "realtà lampante del male collettivo"¹⁹⁰.

La soluzione dei conflitti sociali non risiede nella razionalità o nello zelo morale, religioso o civile, perché le collettività umane hanno un carattere brutale, sono l'interesse personale e l'egoismo a guidarle in tutte le relazioni. "Quando non ci si rende conto dell'ostinata resistenza dell'egoismo di gruppo all'impegno per qualsiasi obiettivo morale socialmente rilevante, si finisce inevitabilmente per giungere a un pensiero politico irrealistico e confuso"¹⁹¹.

Un pensiero politico che si fonda su una visione miope della natura umana, lo rende inadatto ad affrontare le sfide che la società gli presenta e incapace di operare per il bene esponendolo a due pericoli.

Il primo, che Niebuhr chiama "disfattismo", è la conseguenza dell'idea che l'obiettivo del raggiungimento della perfezione morale all'interno dei fatti sociali sia impossibile in quanto inconciliabili nella realtà. Tale consapevolezza porta a un'indifferenza morale a un disilluso cinismo rispetto all'esistenza di una giustizia in terra a un disfattismo nel quale sia il cattolicesimo sia il protestantesimo – nella loro ortodossia – si sono incagliati.

¹⁹⁰ Martin Luther King, *I have a dream*, pag. 37.

¹⁹¹ R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, Scribner's, New York 1932, ed. it. *Uomo morale e società immorale*, trad. Di R. Ronza, Jaca Book, Milano 2018, pagg. 11 e 12, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 175.

Il secondo è il “sentimentalismo” proprio del protestantesimo *liberal* che si nutre di ottimismo e di un’ingenua fiducia - come fa nella sua visione del mondo Rauschenbush - nella virtù umana.

Niebuhr critica apertamente sia l’approccio ingenuamente illuministico secondo cui la soluzione ai problemi sociali risiede in quell’idea di progresso basata sul calcolo e sulla cieca fiducia in una regolazione dei conflitti ottenibile attraverso la razionalità, sia l’approccio religioso, strettamente fideista, che crede che il bene prima o poi si imporrà perché è nel disegno divino.

È con le riflessioni sul pensiero di sant’Agostino, che rompe con la tradizione classica che considerava possibile ricondurre tutto sotto il dominio della ragione, che Niebuhr elabora la sua visione sociale e politica.

Per Agostino esiste come manifestazione dell’essere umano “l’amor proprio”, cioè l’amore di sé, che è più forte della ragione e che interviene in tutti i livelli del comportamento individuale e sociale.

Nell’accezione del santo, è un amore autoriferito, una forma di egocentrismo che minaccia l’individuo allontanandolo da Dio e quindi minaccia tutte le comunità.

La scoperta di questo principio di autoriferimento, che è il cardine del realismo politico di Niebuhr, deve essere tenuta presente nell’analisi della realtà per non giustificare la deriva morale e politica della società e dello Stato.

Sempre Agostino osserva che in ogni regime politico è il gruppo dominante a stabilire cosa sia l’ordine e la pace sociale, e per Niebuhr vale anche per la democrazia, ma tale gruppo - anche il meglio intenzionato - ribadisce il teologo americano “non è esente dalla corruzione degli interessi personali”¹⁹², aggiungendo che “l’inclinazione politica dell’uomo verso la giustizia rende la democrazia possibile, ma l’inclinazione dell’uomo verso l’ingiustizia rende la democrazia necessaria”.

Il realismo politico non è quindi accettazione dello *status quo*, è il riconoscimento dei limiti umani, non conduce al disfattismo di certe religioni né al sentimentalismo proprio dei moralisti romantici¹⁹³, ma concentra la sua attenzione sulla necessità di giustizia quale virtù essenziale per tenere in equilibrio qualunque sistema politico.

Se la visione di Niebuhr è pessimistica lo è solo in contrapposizione all’ingenuo ottimismo dei moralisti, perché - di fatto - non si arrende al peggio accettando supinamente il male.

Martin Luther King si appropria della critica di Niebuhr al protestantesimo progressista anche se non rinuncia a quella dose di idealismo mutuato da Rauschenbush, facendo una sintesi personale fra le due visioni, per certi versi antitetiche, nella sua formazione teologica.

Il senso di un “realismo politico cristiano” orienterà molto le scelte di King, il quale contestualmente lancerà anche una significativa obiezione teologica a Niebuhr: “Il

¹⁹² R. Niebuhr, *Augustine’s Political Realism*, in *Christian Realism and Political Problems*, Scribner’s, New York 1953, pagg. 119-146, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 178.

¹⁹³ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 178.

suo pessimismo circa la natura dell'uomo non era compensato dall'ottimismo sulla natura di Dio. Niebuhr era così concentrato nel diagnosticare la malattia del peccato da cui l'uomo è affetto, che passava sotto silenzio la guarigione rappresentata dalla grazia"¹⁹⁴.

La grazia, l'intervento attivo di Dio, è l'altro polo dell'agostinianismo. Per King Dio è con l'uomo nella sua lotta contro il peccato sociale che egli stesso produce, non lo lascia solo quando tenta di fare il bene.

Il reverendo King è un teologo, la sua fede è accompagnata dalla riflessione, la sua azione politica è il compimento di una fede che riflette su sé stessa, sulla natura umana e sulla società. Quando indirizza la sua fede al contesto politico, sociale e morale, King agisce non solo come attivista dei diritti civili ma anche come uomo di fede e da teologo¹⁹⁵.

Ma nella sua vita Martin Luther King si spinse oltre, assunse il rischio del misconoscimento, della sconfitta e della morte. Fu un profeta nell'accezione biblica e religiosa del termine. Nell'autobiografia King racconta del momento in cui il problema della morte violenta viene accettato definitivamente come possibilità. La paura di essere ucciso in King – a differenza di Malcolm X che impara a farci i conti per necessità vista la sorte toccata al padre e ad altri membri della sua famiglia, vivendola come un destino ineluttabile – si scioglie attraverso un evento religioso come una sorta di rivelazione. Una notte di gennaio del 1955 all'ennesima minaccia ricevuta – siamo durante la campagna di boicottaggio degli autobus di Montgomery – King vacilla, si sente debole, ha paura, cerca conforto nella preghiera. In una delle pagine più commoventi della sua autobiografia racconta di aver udito la tranquilla certezza di una voce interiore che gli diceva “Martin Luther, schierati dalla parte della rettitudine. Schierati dalla parte della giustizia. Schierati dalla parte della verità. E vedrai: io sarò con te. Fino alla fine del mondo”. Racconta di aver sentito la voce di Gesù che gli diceva di continuare la lotta, promettendogli che mai lo avrebbe lasciato solo. In quel momento – continuando nel racconto di quella notte rivelatrice – disse di aver percepito la presenza del Divino come mai prima di allora e grazie a questa presenza le sue paure si attenuarono, la sua confusione scomparve, ora era pronto ad affrontare qualsiasi cosa¹⁹⁶. Da quel momento, il giovane pastore battista trovatosi quasi per caso a guidare il boicottaggio degli autobus di Montgomery diventa definitivamente “il Geremia di cui l'America aveva bisogno”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Martin Luther King, *I have a dream*, pag. 42.

¹⁹⁵ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 180.

¹⁹⁶ Martin Luther King, *I have a dream*, pagg. 101 e 102.

¹⁹⁷ Così lo definirà, a distanza di decenni, l'amico Ralph D. Abernathy nel libro *And the Walls Came Tumbling Down*, ed. it. *E le mura crollano Le molte vite di Martin Luther King*, Sugar Co., pagg. 302 e 303, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 183.

CAPITOLO V

LA POLITICA

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Radicalmente diversi, diversamente radicali - 3. Il razzismo nella nazione americana - *3a. Malcolm X. Il nazionalismo nero* - *3b. Martin Luther King. Le promesse della Costituzione americana* - 4. Due distinti processi di costruzione e definizione della realtà

1. Premessa

Per una lettura della realtà americana del tempo risulta fondamentale approcciarsi alle diverse concezioni politiche dei due protagonisti come, ad esempio, all'idea di nazione.

Da un lato vi è Martin Luther King, saldamente legato alla Costituzione americana, dall'altro Malcolm X in cui l'idea di nazione si trasforma in nazionalismo nero. Trasformazione che ci mostra prima la genesi poi l'evoluzione - con l'inevitabile contaminazione con le tradizioni soprattutto nei riferimenti a Marcus Garvey - di una idea politica definendo concetti nuovi e potenti.

Ma i legami fra l'idea di nazione di Martin Luther King e la Costituzione americana non devono fuorviare, anche il reverendo come Malcolm X è stato un pensatore radicale, entrambi e in egual misura di una radicalità acuminata e totale. Loro stessi ne erano consapevoli.

D'altro canto, entrambi sono stati relatori di un certo pragmatismo esplicitosi in un "realismo politico" calibrato sulla realtà.

Ovviamente emergono due diversi particolari sensi della realtà e – quindi – di ciò che sarebbe stato possibile. Le risposte a cosa è la realtà, cosa sia la giustizia e come possa essere sovvertito lo *status quo* sono diventate l'essenza del pensiero di King e Malcolm.

La NOI sale alla ribalta nazionale nel 1959 con la messa in onda dal canale televisivo Wnta-TV di New York dell'inchiesta giornalistica sui *Black Muslims*, "*The Hate that Hate Produced*"¹⁹⁸. L'inchiesta si apre, facendo un esplicito paragone con il suprematismo bianco dilagante negli Stati del Sud, nel paventare i pericoli insiti nella predicazione del "vangelo dell'odio", con l'intervista al giovane Louis X, che

¹⁹⁸ Si veda: cap. I, par. 2. *Malcolm X*, pag. 9.

diventerà il capo della NOI come Louis Farrakhan. Louis, prima dell'uscita di Malcolm dalla NOI - in occasione della quale lo isolò, minacciandolo¹⁹⁹, facendogli terra bruciata attorno - era uno dei seguaci più fedeli del delfino di Elijah. Ma Louis era, è stato ed è tuttora, un suprematista nero, un antisemita, misogino e omofobo. L'odio contro i bianchi, il loro sistema di potere e l'estremismo delle posizioni della NOI sono il filo conduttore dell'inchiesta. Da quel momento l'organizzazione guidata da Elijah Muhammad entra nel dibattito nazionale e Malcolm X, con il suo carisma e la sua capacità argomentativa, come elemento di spicco della NOI viene identificato come il simbolo di queste posizioni massimaliste, come portatore di un messaggio estremista e il fautore della violenza come strumento politico.

Martin Luther King, il profeta della non violenza, l'uomo della scelta gandhiana, nel 1963 in carcere a Birmingham a seguito della celeberrima campagna di desegregazione, viene accusato, in un documento firmato da esponenti delle chiese bianche dell'Alabama, di usare mezzi "estremi" per le sue battaglie.

Ma sono – la loro storia personale lo rappresenterà plasticamente – due estremismi diversi, per nulla assimilabili che origineranno pensieri e azioni asimmetriche.

2. Radicalmente diversi, diversamente radicali

È indubbio che il messaggio della NOI al quale Malcolm si uniforma nella sua prima lunga fase di attivismo religioso e politico sia estremamente radicale. Il rozzo manicheismo della NOI, accompagnato dalla sfidante demonologia dell'uomo bianco, impedisce qualunque dialogo, qualsiasi contatto positivo fra bianchi e neri. Riprendendo alcuni frammenti di Marcus Garvey, dando loro una connotazione religiosa più forte, Elijah Muhammad propugna una separazione radicale fra bianchi e neri. Una separazione che può raggiungersi attraverso il ritorno degli afroamericani alla patria ancestrale, l'Africa o attraverso la creazione di una nuova patria in terra americana attraverso la concessione alla comunità nera di uno o più Stati.

Sono entrambe due ipotesi irrealizzabili, connotate da una retorica fine a sé stessa che si dimostra nei fatti utile solo ad allontanare nel tempo la soluzione dei problemi garantendo nell'immediato il perpetuarsi del sistema di potere interno alla NOI.

Malcolm X, nel 1964, uscito dalla NOI ha da poco ufficializzato la nascita *Muslim Mosque, Inc*, continua a prefigurare come soluzione il "ritorno alla madrepatria, l'Africa", aggiungendo che "Questo è il programma a lunga scadenza [...]. Così anche la nostra tesi politica a lunga scadenza è la remigazione nella nostra madrepatria"²⁰⁰.

¹⁹⁹ Si veda: cap. I, par. 2. *Malcolm X*, nota a piè di pagina n° 20, pag. 13.

²⁰⁰ Intervista con A. B. Spellman del 19 marzo 1964, apparsa su *Monthly Review* nel maggio dello stesso anno, raccolta in *Malcolm X, Con ogni mezzo, Discorsi e interviste*, trad. di G. Re e A. Brawer, Einaudi, Torino 1973, cit. pag. 7, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 191.

La separazione radicale fra bianchi e neri è uno dei punti più controversi della retorica dei *Black Muslims*, sia perché questo progetto nella retorica della “lunga scadenza” si traduce in realtà in “mai”, sia perché allontana il movimento dal più pragmatico e soprattutto realizzabile disegno integrazionista degli attivisti, come li chiamavano il sistema dei media americani, “responsabili” fra i quali si ergeva la figura del reverendo King.

Attribuendo questo senso di responsabilità a chi come King si prefigge di superare le questioni razziali attraverso l'integrazione, i media associano al programma separatista un segregazionismo al contrario che si traduce in un “vangelo dell'odio”. Tale assunto è però capzioso ed estremamente semplicatorio, la separazione ha in sé un elemento concettuale che la rende non assimilabile al segregazionismo e che di fatto crea lo spazio per l'ulteriore elaborazione politica di Malcolm X.

Nella sua autobiografia Malcolm rimarca le differenze concettuali fra la segregazione, che lui stigmatizza, e la separazione che al contrario propugna. Rifacendosi alle parole del Messaggero egli dice “c'è segregazione quando la nostra vita e libertà sono controllate e regolate da qualcun altro. Segregare vuol dire controllare e la segregazione è un principio imposto dai superiori agli inferiori. Ma la separazione è compiuta volontariamente, tra eguali, per il bene di tutti e due!”²⁰¹. Questa inattuabile idea di separazione – che era tale anche agli occhi di Elijah Muhammad ma funzionale al suo sistema di potere, non certo a trovare soluzioni concrete e immediate al problema razziale – in Malcolm si trasforma in qualcosa di diverso, un punto di partenza per pianificare un inedito nazionalismo nero.

La domanda alla quale tutti gli attivisti devono rispondere, nel contesto di una società iniqua e razzista in cui sono le istituzioni a favorire l'iniquità e il razzismo, è – parafrasando il titolo del libro di Niebuhr – cosa deve fare un uomo morale in una società immorale. Per Malcolm X, a differenza di King che risponde con l'urgenza di rendere morale la società, è necessario difendersi.

La violenza predicata da Malcolm X è una violenza difensiva, è la risposta estrema a una società estremista, che risponde ad altra violenza - quella dei bianchi - che non viene regolata dallo Stato ma anzi viene incentivata e protetta dalle istituzioni.

Malcolm X insistendo sulla necessità della difesa, sulla moralità della violenza per contrapporsi a un sistema immorale, ha tracciato la più evidente, netta e consistente linea di demarcazione strategica con il movimento dei diritti civili e con la filosofia della non violenza del reverendo King.

Inoltre, il continuo riferimento alla violenza consente a Malcolm di acquisire centralità mediatica caratterizzandone la cifra retorica. Nella realtà, l'assenza del concreto passaggio all'azione, in un momento nel quale il movimento dei diritti civili otteneva risultati concreti, fu una delle obiezioni giornalistiche maggiormente opposte al Malcolm - al tempo - ancora organico alla NOI.

²⁰¹ *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, cit. pag. 289.

Nell'ultima fase politica, in Malcolm X l'evocazione della violenza registra dei mutamenti. Il pellegrinaggio alla Mecca gli svela la vera natura dell'Islam quale religione universalistica. Gli afroamericani avrebbero trovato nell'Islam una religione "naturale", intesa come antitetica al cristianesimo degli schiavisti, ma allo stesso tempo avrebbero abbracciato una religione che non fa distinzioni di razza e colore e che considera tutti gli uomini fratelli. Caduto il manicheismo anche la posizione radicalmente separazionista si modifica affievolendosi.

Malcolm considera la difesa, anche armata, uno strumento legittimo – peraltro avendo buon gioco nell'eccepire che armarsi sia un diritto costituzionale mai contestato ai bianchi – ma non istiga mai alla rivolta, all'insurrezione alla lotta armata. Piuttosto questa tesi è funzionale a stigmatizzare il metodo non violento in quanto si sostanzia come un invito alla pazienza, alla passività, alla rinuncia. "Ritengo che sia un delitto per chi è stato trattato con brutalità continuare a subire senza far nulla per difendersi. Se è in questo senso che si deve interpretare la filosofia cristiana; se è ciò che insegna la filosofia di Gandhi; allora non esito a definirle filosofie criminali. In tutti i discorsi cercai di render chiara la mia nuova posizione nei confronti dei bianchi. Non parlo contro i bianchi sinceri, ben disposti e di buon cuore. Ho imparato che ce ne sono alcuni, che non tutti i bianchi sono dei razzisti. Io parlo e combatto contro questi e credo fermamente che i negri abbiano il diritto di lottare contro gente del genere con tutti i mezzi che si rendano necessari"²⁰².

Prendendo le distanze dalla non violenza, dal "porgere l'altra guancia", Malcolm ribadendo come per lui sia criminale insegnare a una persona che viene brutalizzata di continuare ad accettare questa brutalità senza far niente per difendersi, dice di "non aver mai sentito di una rivoluzione non violenta, o di una rivoluzione a cui si sia arrivati porgendo l'altra guancia"²⁰³.

Anche nel nuovo, più articolato programma politico, quello "a breve termine", Malcolm X ritiene necessario ricorrere a tutti i mezzi necessari per il raggiungimento degli obiettivi.

L'abbraccio con il vero Islam ha consentito a Malcolm di ampliare i suoi orizzonti allontanandolo dal manicheismo della NOI e quindi permettendogli di elaborare – privo di quei confini dottrinali in cui la setta lo ingabbiava – un programma concreto che ha risvolti politici, economici, sociali e educativi.

Rimane però radicale la sua domanda di libertà, di giustizia e di uguaglianza²⁰⁴. La radicalità risiede nella ricerca di libertà, di giustizia e di uguaglianza attraverso "ogni mezzo necessario". Quel "con ogni mezzo necessario", non voleva dire sproporzionato, non si sostanzava in un incitamento alla violenza immediata, ha - nella realtà - costruito il mito di Malcolm X e nella voluta ambiguità dell'espressione

²⁰² *Ivi.* cit. pag. 424.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 196.

si è anche prestato a letture non ortodosse. Il manifesto del *Black Power* pubblicato due anni dopo la morte di Malcolm, chiudeva con queste parole, omaggio al leader e allo spazio ideologico che, secondo Carmichael, egli aveva costruito: “Questi negri non potranno essere fermati nella loro lotta per la conquista della dignità, della parte di potere che loro spetta e per diventare uomini e donne indipendenti, qui, in questo paese, oggi, con ogni mezzo necessario”²⁰⁵.

Eppure, è lo stesso King che rivela che in un colloquio privato con Coretta, avvenuto a Selma²⁰⁶, Malcolm pochi giorni prima dei tragici fatti di Harlem si trova in una fase di profondo ripensamento della sua strategia. Egli sta rivalutando il rapporto tra la retorica della violenza e i mezzi concreti forniti dalla non violenza, che in fondo è il passaggio da una radicalità ad un'altra. Ma il pieno compimento di questa riflessione e la completa trasformazione del suo pensiero verranno interrotti il 21 febbraio del 1965.

Malcolm era però già giunto al rovesciamento dei paradigmi del sistema del potere bianco, evidenziando le contraddizioni e le ipocrisie sulle quali si fondava radicandosi nella cultura americana. È Malcolm che mostra l'ipocrisia nell'allarme che pervade la comunità bianca nel vedere i neri acquistare armi, quando gli armadi dei bianchi ne sono colmi, che denuncia la polizia che aggredisce i neri - invece di proteggerli - per poi denunciarli, è Malcolm che stigmatizza quella società bianca che chiede ai neri di essere orgogliosi del loro colore quando ha lavorato subdolamente per far introiettare loro un senso di atavica inadeguatezza e inferiorità, è sempre Malcolm che - in definitiva - vuole far sbilanciare tutta la cultura americana sulle sue stesse contraddizioni.

Decostruiva il mito americano, rovesciava le definizioni, quando affermava: “se voi ed io fossimo americani non esisterebbe alcun problema”²⁰⁷. Parlando in una trasmissione radiofonica con un giovane attivista afroamericano del Sud, spiega esemplarmente quanto sostiene domandandogli - come racconta il moderatore James Baldwin - “se sei cittadino americano [...] perché devi lottare per i tuoi diritti di cittadino? Essere un cittadino significa avere i diritti di cittadino. Se non hai i diritti di un cittadino allora non sei un cittadino”²⁰⁸.

Malcolm X era quindi un radicale, di quel tipo di radicalità che hanno le persone con un forte senso morale e della giustizia, era estremo in certe sue esternazioni e in quegli irrealizzabili programmi “a lungo termine”, ma fu proprio questo suo

²⁰⁵ S. Carmichael e C. V. Hamilton, *Strategia del potere Negro*, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 196.

²⁰⁶ Il 5 febbraio 1965 Malcolm X parlò con Coretta Scott King, dimostrandosi più interessato alla non violenza. Al riguardo, cfr: Martin Luther King Jr, Clayborne Carson, Peter Holloran, Ralph Luker, Penny A. Russell, University of California Press, 2000, *The Papers of Martin Luther King Jr: Symbol of the movement*, Gennaio 1957 - Dicembre 1958, pag. 117.

²⁰⁷ Malcolm X. *La scheda o il fucile*, 3 aprile 1964, in Id., *Ultimi discorsi*, cit. pagg. 46 e 47, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 198.

²⁰⁸ Baldwin, *Una strada senza nome*, cit. pag. 97.

massimalismo a creare uno spazio politico di azione che, dopo la sua morte, fu riempito creativamente da altri. È impossibile pensare alle *Black Panthers* o al *Black Power* senza quello spazio politico che Malcolm aveva costruito. Ma secondo James Cone è addirittura impossibile pensare a quella rigenerazione cristiana di una certa teologia nera senza il contributo determinante offerto dalla critica di Malcolm al cristianesimo bianco.

Malcolm d'altro canto non fu un rivoluzionario *tout court* in quanto non ha mai mirato con la sua azione al completo rovesciamento delle istituzioni americane. Lo è stato nel senso in cui si parla di rivoluzione nera degli anni Sessanta, lo è stato – in questo senso – nella misura in cui lo è stato anche Martin Luther King²⁰⁹.

La critica di Malcolm alla società bianca si posiziona come critica al capitalismo con un embrionale avvicinamento a ideali di tipo socialista. Martin Luther King si spingerà ancora più in profondità, senza alcuna tentazione socialista, criticando il capitalismo selvaggio e la triplice piaga americana del materialismo, del razzismo e del militarismo²¹⁰. Malcolm X non ebbe neppure il tempo di viverci come antagonista se non nella misura in cui si oppose strenuamente al sistema razzistico insito nella società americana. Inoltre - nello stesso tempo - comprese l'importanza determinante del voto quale strumento per trasformare la società, credeva in definitiva - cosa che andava a smussare i contorni dell'immagine di rivoluzionario "duro e puro" - che con la scheda elettorale, *the ballot*, si sarebbe evitato il ricorso alle pallottole, *the bullet*²¹¹.

La questione sul rapporto fra la moralità individuale e la moralità – o per meglio dire immoralità – della società e delle istituzioni è centrale anche nel pensiero di Martin Luther King. Una risposta alla domanda su cosa deve fare un soggetto morale in una società immorale la troviamo nella lettera dal carcere di Birmingham scritta nel 1963 dal reverendo King. Undici importanti ecclesiasti bianchi scrivono una lettera aperta per stigmatizzare l'operato di King e le intemperie - e a loro dire foriere di ulteriori tensioni - manifestazioni organizzate dal movimento nonché per lodare l'operato della polizia grazie al quale viene mantenuto l'ordine che i manifestanti, utilizzando metodi "estremi" cercano di sovvertire. La risposta di King, in una lunga lettera aperta che Abernathy definirà "un documento che verrà letto finché esisterà la nazione e la sua libertà", diventerà il manifesto del suo modo di pensare la lotta antisegregazionista e delle sue convinzioni etiche e idee politiche.

Nella lettera King parla da teologo rivolgendosi a uomini religiosi quando scrive: "Io concorderei con sant'Agostino nel ritenere che una legge ingiusta non è una legge"²¹². Per comprendere se una legge è giusta, King, facendo esplicito riferimento

²⁰⁹ P. E. Joseph, *The Sword and the Shield. The Revolutionary Lives of Malcolm X and Martin Luther King Jr.* Basic Books, New York, 2020, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 199.

²¹⁰ *Si veda*: cap. I, par. 1. *Lo scintillante principe nero e l'apostolo della non violenza*, pag. 7.

²¹¹ Il riferimento è al celebre discorso *The Ballot or the Bullet* tenuto il 3 aprile 1964 a Cleveland.

²¹² Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 248.

a san Tommaso d'Aquino, ragiona sulla coerenza con la legge morale che ognuno ha in sé in quanto voluta da Dio: "Una legge che eleva la personalità umana è giusta, una legge che degrada la personalità umana è ingiusta"²¹³.

Il ragionamento - così come presentato - presta il fianco a letture di parte ma King arrivando alla conclusione traccia un'incontrovertibile linea di demarcazione fra ciò che è morale e ciò che non lo è: "tutti gli statuti del segregazionismo sono ingiusti perché il regime segregazionista distorce l'anima e danneggia le personalità: al segregazionista conferisce un falso senso di superiorità, a chi è vittima della segregazione un falso senso di inferiorità. [...] Quindi il segregazionismo non è soltanto privo di fondamento politico, economico, sociologico: è contrario alla morale e peccaminoso"²¹⁴.

King chiarisce che disobbedire a quel tipo di legge non si deve tradurre meccanicamente in una sfida alla legalità o aprire a un atteggiamento anarchico di disconoscimento dell'ordine costituito. Si rivela piuttosto - conducendo a un paradosso socratico - nel massimo rispetto della legge, quando si accettano le conseguenze della disobbedienza, quando si accetta il carcere per risvegliare le coscienze della comunità circa l'ingiustizia manifesta della legge alla quale si è contravvenuto. Questa è la disobbedienza che si impara nella Bibbia.

La lettera è anche un momento di riflessione sulle chiese bianche, sull'indecifrabile posizione che tengono nei confronti del tema della segregazione e soprattutto sull'accusa di "estremismo" rivoltagli nel documento dagli ecclesiasti. In primo luogo, King rivela la sua delusione nell'apprendere come i suoi "confratelli vedessero le azioni non violente come espressioni di estremismo"²¹⁵.

Proseguendo con le sue argomentazioni, il reverendo King confessa di essere stretto tra due forze opposte nel popolo afroamericano, da un lato ci sono quelle masse nere diseredate che hanno perso il rispetto di sé, che sembrano imprigionate nel sistema, incapaci di reagire, e al loro fianco le classi medie afroamericane che in quel sistema si sono integrate perdendo la sensibilità e l'empatia nei confronti di chi - al contrario - viveva vessato ai margini.

Dall'altro lato, c'è un mondo di rabbia e odio che caratterizza diversi gruppi di nazionalisti neri "fra i quali il più vasto e celebre è il movimento musulmano di Elijah Muhammad. Si tratta di una formazione alimentata dal senso di frustrazione che coglie i negri di fronte alla persistenza della discriminazione razziale, costituita da persone che hanno perso la fede nell'America, hanno ripudiato del tutto il cristianesimo, e si sono persuase che l'uomo bianco è un demonio irrecuperabile"²¹⁶.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ivi.*, pag. 253.

²¹⁶ *Ibid.*

Il varco fra queste due forze sterili e pericolose è dove, secondo King, si deve incuneare il movimento. Attraverso il metodo non violento dovrà cambiare lo *status quo* alimentando la tensione vitale del popolo afroamericano verso una società più libera e giusta, veicolando le emozioni e le giuste ambizioni di questo popolo in forme di partecipazione non violenta che evitino di aumentare la tensione e ulteriori ferite nel tessuto sociale.

King definendo questa posizione concettuale che ha riflessi sulla tattica di lotta si chiede come possa definirsi “estremista”²¹⁷.

Comune denominatore dei pensieri di Malcolm X e Martin Luther King è questa radicalità, questo estremismo, che per il primo è cifra morale, vanto nelle rivendicazioni, strumento per acquisire centralità nel dibattito politico, per il reverendo è - al contrario - un'accusa che si tramuta in motivo di riflessione, argomento per un'approfondita analisi teologica e sociale, sfociata in una rilettura del termine permeata da una nuova consapevolezza.

Al riguardo King conduce una spiazzante riflessione: “Sebbene sul momento mi disturbasse essere messo nel novero degli estremisti, continuando a riflettere sull'argomento sono arrivato piano piano a ricavare una certa soddisfazione da questa etichetta. Gesù non era forse un estremista dell'amore: “Amate i vostri nemici, fate bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi calunniano e vi perseguitano”. Amos non era forse un estremista della giustizia: “Il diritto abbia il corso come l'acqua, e la giustizia come un fiume perenne”. Paolo non era forse un estremista del vangelo cristiano: “Io porto nel corpo le impronte di Gesù”. Martin Lutero non era forse un estremista: “Qui sto e non posso altrimenti, che Dio mi aiuti”. E John Bunyan²¹⁸: “Preferisco restare in prigione fino alla fine dei miei giorni piuttosto che fare scempio della mia coscienza”. E Abraham Lincoln: “Questa nazione non può vivere schiava per metà e libera per metà”. E Thomas Jefferson: “Noi riteniamo queste verità evidenti di per sé: che tutti gli uomini sono creati uguali”. Perciò non si tratta tanto di sapere se siamo estremisti o no, ma piuttosto sapere quale tipo di estremisti siamo. Siamo estremisti dell'odio o dell'amore? Siamo estremisti nel difendere l'ingiustizia o nell'estendere l'ambito della giustizia? Nella drammatica scena del calvario ci sono tre uomini crocifissi. Non dobbiamo dimenticare che tutti e tre sono stati crocifissi per lo stesso delitto, un delitto di estremismo: due erano estremisti dell'immoralità, e quindi sono caduti al di sotto delle loro circostanze; il terzo Gesù Cristo, era un estremista dell'amore, della verità, della bontà, e in virtù di questo si è innalzato al di sopra delle circostanze. Forse gli Stati del Sud, la nazione e il mondo hanno un estremo bisogno di estremisti creativi”²¹⁹.

²¹⁷ *Ivi.*, pag. 255.

²¹⁸ John Bunyan (1628 - 1688) è stato uno scrittore e predicatore cristiano inglese del XVII secolo, celebre soprattutto per aver scritto *The Pilgrim's Progress*, uno dei libri più importanti e tradotti della letteratura cristiana.

²¹⁹ *Martin Luther King, I have a dream*, cit. pag. 255.

Quindi nella società ingiusta della segregazione e dell'oppressione, la difesa della giustizia è l'elemento decisivo, il criterio di valutazione fondamentale per giudicare ciò che è semplicemente giusto ma che proprio perché attuata in una società ingiusta può – da certe prospettive – sembrare estremo.

Martin Luther King fu davvero capace di elaborare una filosofia politica nuova - e quindi per certi versi estrema - e di tradurla in azioni dirette con conseguenze - quelle certamente - estreme.

Ma anche il radicalismo di Malcolm X fu animato dal senso di una giustizia che andava ottenuta a qualunque costo e “con ogni mezzo necessario”.

Al ritorno dall'Africa, Malcolm in una lettera aperta si scusa degli strali rivolti agli altri leader afroamericani, tra cui King, dicendosi pronto a collaborare, riconoscendone la bontà degli obiettivi: “L'obiettivo è sempre lo stesso, anche se per realizzarlo si assumono atteggiamenti tanto diversi come il mio e quello del dottor Martin Luther King, che contribuiscono a porre l'accento sulla brutalità e la cattiveria dell'uomo bianco nei confronti dei negri indifesi. Oggi nel clima razziale di questo paese, si può facilmente capire quale dei due atteggiamenti “estremi” per la risoluzione dei problemi dei negri è destinato ad una fatale catastrofe, se sia il non violento dottor King oppure il violento Malcolm”²²⁰.

Malcolm reintroduce il tema dell'estremismo, attribuendoselo - insieme all'aggettivo violento a voler sottolineare quell'immagine pubblica con la quale si era definito imponendosi all'attenzione nazionale - e attribuendolo anche al reverendo King.

È King stesso, nel ricordarlo dopo la sua morte col rammarico per la tragica interruzione del suo percorso di revisione, riassume la sua immagine pubblica attraverso l'evocazione di un episodio evangelico paragonandolo ad un nuovo Pietro. Durante il tradimento di Giuda, all'arrivo dei soldati e dalle guardie fornite dai farisei e dai capi dei sacerdoti, Pietro per difendere Gesù estrae la spada e mozza l'orecchio destro del servo del sommo sacerdote. Gesù allora si volta verso Pietro e gli intima: “Riponi la tua spada nel fodero”. Ecco chi è Malcolm per King, non un uomo dell'odio o della rabbia ma un uomo che sbaglia solo nel pensare alla violenza.

3. Il razzismo nella nazione americana

Nel 1915 esce quello che viene considerato uno dei capolavori della storia del cinema, “Nascita di una nazione”, di D. W. Griffith. È un film clamorosamente razzista, nel quale il periodo della Ricostruzione viene visto come un'epoca di caos e di caduta morale e dove gli afroamericani sono visti come esseri inferiori e selvaggi che possono - grazie alla vittoria nordista - liberare i loro istinti animaleschi devastando la civiltà americana. L'unico baluardo di questa civiltà in pericolo è rappresentato dal *Ku-Klux Klan* che trae dall'opera di Griffith nuova linfa, un nuovo slancio, una sorta di legittimazione alla propria violenza. È questa la nascita della

²²⁰ *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, cit. pag. 397.

nuova nazione che hanno in mente i suprematisti bianchi e i criminali razzisti, è questo lo spirito con cui le istituzioni del Sud dagli anni Ottanta dell'Ottocento hanno annullato l'avanzamento sociale e resi inapplicabili gli emendamenti costituzionali a favore dell'uguaglianza dei diritti civili. La nazione è e deve rimanere una nazione a supremazia bianca.

Il mito dell'America bianca connotata da gerarchie, valori tradizionali e purezza etnica non compare solo nelle ultime decadi dell'Ottocento, ha radici profonde che affondano nella lettura che vuole i progetti dei primi coloni finalizzati a preservare la purezza delle loro repubbliche cristiane nel selvaggio nuovo mondo.

Ma è dalla metà dell'Ottocento che nel Sud, alla lettura catastrofista degli effetti della Ricostruzione, si accompagnò una visione critica della modernità che prendeva di mira le teorie basate su astratti presupposti naturali di libertà, uguaglianza e indipendenza contrapponendovi un modello comunitario organico, quello sudista, in cui la schiavitù ne era parte integrante.

Il discorso politico sulla razza, in tutto il suo percorso, dimostrava di non essere il prodotto della biologia, quanto dell'immaginazione sociale. Peraltro, la *whiteness*, ovvero l'autopercezione come bianchi è stata soggetta a varie versioni, determinando una fluidità delle categorie razziali, incentrate non sulla natura, bensì sulla cultura e sulla politica con il richiamo ai valori tradizionali che avevano animato la Confederazione del 1861 qualificata come età dell'oro dell'America bianca.

Su queste basi i suprematisti bianchi delineavano quale proprio orizzonte politico l'etnostato bianco, *Whitopia* di una società chiusa, con confini sorvegliati, abitata da un popolo omogeneo, un futuro che reincarnava un passato mitico, connotato da purezza, comunità e appartenenza, un paese composto in larga maggioranza da "libere persone bianche" e "di buon carattere" rifacendosi al *Naturalization Act* del 1790, prima legge che aveva stabilito criteri uniformi per l'acquisizione della cittadinanza statunitense, a conferma – secondo i suprematisti – che i Padri fondatori avevano concepito la Repubblica americana come etnostato bianco²²¹.

Ma allora è legittimo chiedersi, come ha fatto lo storico Jonathan Scott Holloway nella sua "Breve storia degli afroamericani", cosa sia un americano. Malcolm X, tagliando alla radice la questione, esclamava: "Non sono un americano". Prima di lui Frederick Douglass nel discorso sulla festa del 4 luglio scuoteva il pubblico dicendo: "la vostra splendida indipendenza rivela solo l'incommensurabile distanza che c'è fra me e voi. La benedizione di cui voi quest'oggi gioite non è condivisa. La ricca eredità di giustizia, libertà, prosperità e indipendenza lasciata dai vostri padri è giunta a voi non a me"²²². Ma in Douglass l'America era forse ancora una speranza da costruire, un cammino da percorrere, così come per Martin Luther King le promesse della Costituzione potevano ancora essere mantenute.

²²¹ Borgognone, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, Etnostato, pag. 88.

²²² Si veda: cap. II, par. 2. *Il prima: Frederick Douglass, Booker T. Washington, Marcus Garvey, e William E. B. Du Bois*, Frederick Douglass, Discorso alla *Corinthian Hall* di Rochester del 1852, pag. 28.

Proprio negli anni successivi all'uscita di "Nascita di una Nazione", giunse negli Stati Uniti il giamaicano Marcus Garvey. L'epicentro della sua azione è il Nord, New York, dove diventa rapidamente un punto di riferimento della comunità afroamericana. Per primo, nei suoi discorsi, parla della forza del suo popolo, delle sue possibilità, rappresentando un modello al quale generazioni di neri si sono ispirati compresi – ciascun a modo suo – Malcolm e King.

È soprattutto grazie a Garvey che si comincerà a parlare, non guardando ai soli Stati Uniti, di nazione nera. Garvey, infatti, guarda a tutti i neri e guarda all'Africa, guarda – quindi – a una grande nazione nera di quattrocento milioni di abitanti che deve liberarsi dal giogo coloniale per diventare una potenza unitaria, una potenza mondiale. Nonostante questa premessa, Garvey parla soprattutto agli afroamericani, dice - e qui risiede la sua forza, la potenza del suo messaggio e la grande importanza della sua figura - a un popolo umiliato dalla segregazione al Sud e dalla discriminazione sistematica al Nord che il suo destino è grande, il suo futuro è luminoso e che una nazione nera esiste.

3a. Malcolm X. Il nazionalismo nero

Malcolm X è un uomo di azione, un organizzatore, un grande oratore, ma a modo suo è anche un intellettuale. Attraverso la religione ha abbandonato una vita che lo umiliava, ma quella stessa religione, l'Islam della NOI, era diventata una gabbia intellettuale che solo con il viaggio alla Mecca e la conversione all'Islam Sunnita Malcolm poté abbandonare insieme al manicheismo e a tutte quelle strettoie nelle quali la specifica fede di Elijah lo aveva costretto.

Con la fondazione del suo movimento, la *Muslim Mosque, Inc.*, nel marzo del 1964, alcuni paradigmi della fase precedente vengono abbandonati, altri si trasformano.

Nell'intervista rilasciato al critico musicale A. B. Spellman, rilasciata nel maggio del 1964, Malcolm dichiara: "la filosofia politica della *Muslim Mosque, Inc.* sarà il nazionalismo nero, la filosofia economica sarà il nazionalismo nero, e la filosofia sociale sarà il nazionalismo nero"²²³. Da queste parole si evince ancora il legame con il programma "a lunga scadenza" ereditato dalla NOI, ma nel prosieguo dell'intervista, Malcolm annuncia quello che sarà il suo programma "a breve", quello più concreto, più realistico, più pragmatico, il vero punto di svolta del suo nuovo approccio politico. "Il programma a breve scadenza è che dobbiamo mangiare fintanto che siamo qui, dobbiamo avere un posto dove dormire, dobbiamo avere migliori posti di lavoro e un'istruzione migliore. [...] il nostro programma a breve scadenza deve includere tutto quello che ci è necessario per permetterci di vivere una vita migliore mentre siamo ancora qui. Noi dobbiamo avere il controllo

²²³ Malcolm X, *Con ogni mezzo*, cit. pag. 7

completo della vita politica della comunità cosiddetta negra, di modo che nessun estraneo abbia voce in capitolo nella comunità cosiddetta negra”²²⁴.

Malcom X, in quest’appello, coniuga magistralmente elementi ideali filosofico-politici con altri concreti, immediati e quantomai urgenti per il popolo nero.

In accordo con quanto aveva stabilito W. E. Du Bois - “Il problema del XX secolo sarà il problema della razza” – Malcolm connota il “suo” nazionalismo dal punto di vista razziale. Il riferimento è alla comune discendenza africana, convinzione che lo spinge a dover fondare un’organizzazione laica - la OAAU - ispirandosi all’OAU²²⁵, definendo afroamericani tutti i discendenti africani presenti nell’emisfero occidentale, nell’America del Sud, nell’America centrale, nei Caraibi, fino al Canada e all’Alaska. “Lo scopo dell’organizzazione per l’unità afroamericana è dunque di unire chiunque sia di discendenza africana nell’emisfero occidentale in una forza unita”²²⁶. È chiara l’influenza garveista come il riferimento a un tipo di nazionalità che trascende gli Stati e le nazioni.

Ma questo è il fondamento del programma “a lunga scadenza”, quello connotato dal più alto grado di astrazione, ora Malcolm deve tradurre le sue idee dal piano internazionale a quello della realtà quotidiana, a quello della realtà di Harlem. Per attuare questo passaggio logico, Malcolm introduce un esempio chiarificatore e illuminante: “questo è quello che voi ed io siamo, africani. Prendete qualsiasi bianco qui e chiedetegli cos’è: non dice che è americano. Vi dice che è irlandese o italiano o tedesco, se lo prendete alla sprovvista e non sa a che cosa mirate. E anche se è nato qui vi dirà che è italiano. Bene se lui è italiano, voi ed io siamo africani, anche se siamo nati qui”²²⁷. I neri di Harlem sono africani, come gli italiani o gli irlandesi di Harlem sono italiani e irlandesi, sono comunità nel contesto di Harlem, nel contesto americano.

Questo essere comunità non li allontana dallo Stato ma li aiuta a vivere in quel contesto proprio in quanto comunità. Comunità di mutuo aiuto e di riconoscimento identitario. Le conseguenze di questa impostazione non sono un lealismo innocuo verso la società americana nella quale la comunità è incardinata, piuttosto che la comunità afroamericana - come tutte le altre - protegga sé stessa, detenga il controllo sulla propria esistenza.

Vanno a coesistere l’idea nazionalista e quella separatista ma che, distaccandosi dall’intransigente versione della NOI, ora viene declinata come valorizzazione della comunità afroamericana, la quale deve imparare a coltivare la propria politica, la propria economia, la propria socialità e il proprio sistema educativo²²⁸.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Si veda: cap. I, par. 2. Malcolm X, pag. 12.*

²²⁶ Malcolm X, *Discorso al raduno per la fondazione dell’Organizzazione per l’unità afroamericana*, cit., pagg. 40 e 41.

²²⁷ *Ibid.* pag. 40.

²²⁸ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la colomba*, cit. pag. 214.

Più volte si è evidenziato il lascito politico di Malcolm e in questo disegno forse più che altrove se ne è sostanziata l'eredità concreta.

Stokely Carmichael, allora giovane leader dell'SNCC, pochi anni dopo la morte di Malcolm, siamo nel 1966, discutendo con Martin Luther King, rivendica un'idea simile con una formula che avrà grande successo: il *Black Power*²²⁹.

E coltivare la propria politica si esplica nel famoso discorso *Ballot or Bullet*. Non è un incitamento alla rivolta armata, è - al contrario - la presa di coscienza di come il voto rappresenti la via maestra per il cambiamento positivo. Attraverso il voto, per qualunque partito - peraltro è nota l'avversione di Malcolm per i democratici, considerati legati a filo doppio al blocco razzista del Sud - il popolo nero si educherà alla possibilità di intervenire politicamente e democraticamente sul corso degli eventi, incidendo realmente come fanno tutti gli altri gruppi sociali.

Gli stessi principi comunitari devono applicarsi anche nell'economia, traducendosi in un'economia nera a favore dei neri. Gli afroamericani non devono fornire forza lavoro alle imprese bianche, non devono rivolgersi alle banche bianche che hanno dimostrato come la loro unica intenzione sia quella di sfruttarli, non devono acquistare prodotti da aziende che non danno nulla in cambio alla comunità afroamericana: è questa l'economia del nazionalismo nero.

Ma per Malcolm, il vero riscatto del suo popolo non può prescindere da una nuova educazione, un'educazione che non distorca la storia, che non svilisca sistematicamente i neri, da una vera e sostanziale riforma della scuola. "Vogliamo afroamericani a dirigere queste scuole. Cioè vogliamo presidi neri e insegnanti neri con libri di testo che parlino dei neri"²³⁰.

I programmi vanno cambiati e demistificati: "Quando mandiamo i nostri figli a scuola in questo paese, di noi non imparano altro che siamo stati raccoglitori di cotone. Ogni bambino che va a scuola pensa che suo nonno sia stato un raccoglitore di cotone. Ebbene tuo nonno era Nat Turner; tuo nonno era Toussaint L'Ouverture; tuo nonno era Annibale. Tuo nonno è stato uno dei più grandi neri vissuti sulla terra. Sono state le mani di tuo nonno a forgiare la civiltà, sono state le mani di tua nonna a far dondolare la culla della civiltà"²³¹.

Questo è concretamente quello che Malcolm X intende per nazionalismo nero, la sua strategia politica "a breve termine", anche se il suo pensiero in rapida evoluzione si presta, o meglio si sarebbe prestato, a ulteriori nuove curvature, fra le quali quella maturata dal confronto con un "rivoluzionario vero" - l'ambasciatore algerino - per

²²⁹ Si veda: cap. I, par. 2. *Martin Luther King*, pag. 22.

²³⁰ Malcolm X, *Discorso al raduno per la fondazione dell'Organizzazione per l'unità afroamericana*, cit. pag. 47.

²³¹ *Ivi.*, pag. 46. Nat Turner (1800 - 1831) nato schiavo, si ribellò e guidò una rivolta di circa settanta schiavi che riuscirono ad armarsi e a difendersi, uccidendo molti bianchi, fino all'intervento dell'esercito che soffocò la rivolta nel sangue. Toussaint L'Ouverture (1746 - 1803) fu un personaggio di primissimo piano nella rivoluzione che portò all'eliminazione della schiavitù ad Haiti e all'indipendenza dell'isola.

la quale un orizzonte di intervento più logico e proficuo si sarebbe dovuto emancipare dalla retorica della “rivoluzione nera”.

Esiste un altro orizzonte dello stesso tema dove il nazionalismo nero si salda con la prospettiva della “rivoluzione nera”: quello internazionale.

Nel discorso “La rivoluzione nera” tenuto l’otto aprile 1964, Malcolm dice che “George Washington non ottenne l’indipendenza degli Stati Uniti con la non violenza e oggi nessuno gli contesta i mezzi che utilizzò”. In Malcolm riecheggia il tema classico della violenza, un tema che viene ora maggiormente politicizzato, che declina non più soltanto in relazione alla difesa ma come funzionale all’ottenimento di un cambiamento che si vuole radicale. Il tema di fondo è una delle contraddizioni più eclatanti del sistema americano, quella dell’uso della violenza per portare la libertà agli altri popoli e dell’indifferenza verso la mancanza di libertà dei propri cittadini neri: “Come fate a essere non violenti in Mississippi pur essendo stati violenti in Corea”²³². Riemerge in questa lettura la retorica del sarcasmo verso il movimento non violento, il dileggio degli “zio Tom”, dei “negri da cortile”, ritenuti effetto e causa del persistere dello *status quo*, di quella situazione in cui si vuole il popolo nero sotto il pieno controllo del sistema di potere bianco, uomini neri pacifici, passivi e non violenti: “E’ Tom che vi rende non violenti”²³³.

Il 1964, per Malcolm X, sarà l’anno in cui esploderà la rivoluzione nera nel mondo, una rivoluzione cominciata nel 1945. Il mondo nero, infatti, si sta rapidamente liberando del peso delle potenze coloniali acquisendo una nuova identità. Una rivoluzione che sta avvenendo in Africa, in Asia e in America latina, una rivoluzione “nera, marrone, rossa e gialla”²³⁴.

E nell’evoluzione di questo pensiero che Malcolm X capovolge la visione prospettica, ipotizza infatti che l’America potrebbe essere il primo paese “a sperimentare una rivoluzione senza spargimento di sangue”²³⁵. Il modo, inaspettatamente prospettato da Malcolm, è prettamente istituzionale, rispettoso delle regole del gioco democratico. L’America è a un bivio morale²³⁶, se decidesse di rispettare la propria Costituzione e lasciasse che tutti i cittadini dell’Unione potessero votare, allora sarebbero proprio i neri a giocare un ruolo determinante, spazzando via – con il loro voto – tutti i razzisti e i segregazionisti annidati a tutti i livelli delle istituzioni democratiche.

Emerge in tutta la potenza di questa tesi la curvatura dell’ultimo Malcolm, non rovesciare le istituzioni ma concorrere al loro rafforzamento, attraverso un’opera di

²³² Malcolm X, *Discorso ai quadri di base*, in *Nessuno può darti la libertà*, cit. pag. 29.

²³³ *Ibid.* pag. 33.

²³⁴ Malcolm X, *La rivoluzione nera*, in *Nessuno può darti la libertà*, cit. pag. 73.

²³⁵ *Ivi.* pag. 80.

²³⁶ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, cit. pag. 219.

pulizia morale effetto delle scelte degli afroamericani finalmente protagonisti attivi del destino dell'America.

Un rafforzamento istituzionale che si rifletterà sul piano internazionale perché l'America è la potenza mondiale che protegge lo *status quo* globale impedendo l'ampliamento della democrazia e della libertà.

Quasi un sillogismo aristotelico, le scelte degli afroamericani negli Stati Uniti cambieranno le sorti di tutto il mondo. Ma l'America è a un bivio, se gli afroamericani resteranno ai margini, privati del voto, allora la rivoluzione sarebbe davvero violenta: "L'intera struttura politica del paese verrebbe cambiata, distruggendo il segregazionismo sudista che oggi controlla la politica estera dell'America, così come quella interna. L'unico modo per evitare lo spargimento di sangue è che al nero venga dato il pieno diritto di usare la scheda in ognuno dei cinquanta Stati. Ma se all'uomo nero non verrà data la scheda, allora affronterete un altro uomo che, dimentico della scheda, inizierà a usare il fucile"²³⁷.

3b. Martin Luther King. Le promesse della Costituzione americana

In Martin Luther King il tema della nazione è molto presente, ma a differenza dell'approccio di Malcolm X, si tratta di una visione connotata da un'ortodossia istituzionale, di combattere una battaglia nella nazione a favore della nazione.

È una linea di rivendicazione di uguaglianza che si colloca idealmente nel solco tracciato da Frederick Douglass, il quale faceva esplicito riferimento alle promesse – allora tradite – della Costituzione americana dicendo "dichiarate davanti al mondo (e il mondo vi ascolta) che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati uguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la vita, la libertà e il perseguimento della felicità; e mentre celebrate queste parole, mantenente la settima parte degli abitanti del vostro paese stretta in una morsa che, secondo il vostro Thomas Jefferson, è ben più atroce di quella contro cui sono insorti i vostri padri"²³⁸.

A partire dalle parole di Douglass, il discorso si articola secondo due prospettive. La prima è la denuncia dell'ipocrisia della repubblica americana, del dispositivo fintamente democratico che da un lato – quello interno – giustifica il sistema di potere bianco, dall'altro - quello estero - giustifica l'interventismo internazionale. Sono questi presupposti che spingono Malcolm X a realizzare che in America "democrazia vuol dire ipocrisia".

L'altra prospettiva è quella che secondo quel principio, la Costituzione americana deve essere compiutamente realizzata, e solo attraverso tale realizzazione l'anima dell'America può essere salvata.

²³⁷ Malcolm X, *La rivoluzione nera*, in *Nessuno può darti la libertà*, cit. pag. 80.

²³⁸ F. Douglass, *Cos'è per lo schiavo il quattro di luglio?* in Id., *Discorsi sulla libertà*. cit. pag. 51, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 221.

Il suo caposaldo morale la vita stessa della nazione dipendono dalla compiuta realizzazione delle previsioni costituzionali. Martin Luther King ne è profondamente convinto.

Il reverendo King, nel discorso tenuto in occasione della marcia su Washington, nella parte che precede quella più “profetica”, mostra tutta la fiducia che ripone nella nazione americana.

King paragona la Costituzione con metafora finanziaria, a un'autorità suprema che emette un assegno valido per tutti i suoi cittadini: “Quando gli architetti della nostra repubblica hanno scritto le magnifiche parole della Costituzione e della Dichiarazione di indipendenza, hanno firmato un pagherò di cui ciascun americano era destinato a ereditare la titolarità. Il pagherò conteneva la promessa che a tutti gli uomini, sì, ai neri come ai bianchi, sarebbero stati garantiti questi diritti inalienabili: Vita, Libertà e ricerca della Felicità”²³⁹.

Continuando nella sua Metafora King, denuncia il mancato pagamento per il popolo nero di tale obbligazione ma non per dichiarare la bancarotta definitiva ma per esigerne l'incasso.

Il problema della segregazione non è problema degli afroamericani ma un problema dell'America tutta, la posta in gioco è alta: la salvezza dell'intera nazione.

Si parla delle promesse sulle quali si fonda la democrazia americana, disattenderle vuol dire minare le fondamenta della nazione: “Adesso è il momento di risollevarci dalla valle buia e desolata della segregazione fino al sentiero soleggiato della giustizia razziale. Adesso è il momento di sollevare la nostra nazione dalle sabbie mobili dell'ingiustizia razziale per collocarla sulla roccia compatta della fraternità”²⁴⁰.

Risolvere la nazione americana, nobilitarla dando corso alle intenzioni dei padri costituenti, non abbatterla, non dividerla fra gruppi.

L'America di King è un Paese unico e indivisibile.

Un paese unico dove, anche se il blocco razzista sembra – in quegli anni – avere le ore contate proprio per l'anti-storicità delle proprie posizioni, vive un popolo nero segregato al Sud e discriminato al Nord. Un popolo al quale il reverendo King si rivolge dicendo: “ma c'è qualcosa che devo dire al mio popolo, fermo su una soglia rischiosa, alle porte del palazzo della giustizia: durante il processo che ci porterà ad ottenere il posto che ci spetta di diritto, non dobbiamo commettere torti. Non cerchiamo di placare la sete di libertà bevendo dalla coppa del rancore e dell'odio. Dobbiamo sempre condurre la nostra lotta su un piano elevato di dignità e disciplina. Non dobbiamo permettere che la nostra protesta creativa degeneri in violenza fisica”²⁴¹.

²³⁹ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pagg. 287 e 288.

²⁴⁰ *Ivi.*, pag. 288.

²⁴¹ *Ivi.*, pag. 289.

È la nazione americana intera ad essere chiamata in causa da King, le promesse di uguaglianza scolpite nella sua Costituzione, quel sogno americano dove necessariamente affondano le radici del “suo sogno”.

Tutta l'azione di King, il peso morale e politico della sua lotta, si giocano all'interno di quella nazione che è parte in causa del processo di segregazione.

La stessa tecnica dell'azione non violenta e il provocare la reazione scomposta delle istituzioni razziste, sono il viatico per svelare all'opinione pubblica la situazione infernale della vita degli afroamericani e per rimarcare l'urgenza di una presa di coscienza collettiva e della necessità - ormai improcrastinabile - di interventi federali. È questo il risvolto più sensazionale dell'azione non violenta, non solo preservare la dignità e salvaguardare i convincimenti etici di chi la pratica, ma anche la capacità di coinvolgere moralmente l'intera comunità, senza distinzione di razza, rendendola, per effetto di tale convergenza, migliore nella sua interezza.

C'è in Martin Luther King la fiducia nel miglioramento morale della nazione americana che è peraltro l'elemento chiave del coinvolgimento della *middle class WASP* nel suo progetto, anche se come abbiamo visto, tale coinvolgimento è stato discontinuo, parziale e soggetto a difficoltà, ripensamenti e allontanamenti fra le parti.

Dopo il culmine raggiunto con il Premio Nobel a sancirne la statura globale e la vittoria ottenuta dalle marce di Selma, che portarono l'amministrazione Johnson ad accogliere le posizioni di King con la promulgazione del *Voting Rights Act*, la situazione per King si complica.

Martin Luther King è ora contestato da quei giovani afroamericani che non si riconoscono nell'atteggiamento non violento del reverendo, che sono attratti dalla retorica del *Black Power* di Stokely Carmichael, che vivono le conquiste legislative come vittorie parziali, senza un effetto sostanziale sul sistema di discriminazione che li relega ai margini.

King trova in queste contestazioni, nelle crepe createsi nel movimento, nelle rivendicazioni del *Black Power*, motivo di riflessione e spunto di rielaborazione – seppur parziale – del suo pensiero.

Prende coscienza che la desegregazione non ha eliminato la discriminazione, arrivando nel marzo 1968 a considerare una fase tattica di separazione fra neri e bianchi: “Ci sono situazioni in cui per riuscire ad arrivare a una società integrata vedo la necessità di una fase temporanea di segregazionismo. Posso indicare alcuni casi. Li ho visti verificarsi al Sud, nelle scuole dove veniva abolito il segregazionismo, e l'ho visto accadere con l'abolizione del segregazionismo nell'Associazione degli insegnanti. Spesso, quando c'è la fusione, i negri vengono integrati senza ottenere nessun potere...Noi non vogliamo essere integrati rimanendo esclusi dal potere; vogliamo essere integrati nelle strutture di potere. Ecco perché penso che sia assolutamente necessario considerare l'integrazione in termini politici, capire che in certe situazioni la separazione può servire come tappa temporanea nel percorso

verso lo scopo ultimo che ci proponiamo, e quest'ultimo secondo me è in ultima analisi la sola risposta possibile al problema di una società davvero integrata”²⁴².

Il discorso generale di King diventa più complesso passando dalla specificità di obiettivi concreti da perseguire nell'immediato a un livello superiore: l'accesso al potere da parte degli afroamericani. Indubbiamente questa nuova elaborazione è maturata in King grazie al contributo delle discussioni avute con Carmichael prima della nascita formale del *Black Power*, e probabilmente dalla presa di coscienza nel reverendo della necessità di colmare quello spazio politico creato da Malcolm X e rimasto ora orfano.

La riflessione sulla nazione americana in King trova un punto di svolta importante – per certi versi di rilancio morale ma anche drammatico per l'isolamento cui ha portato il reverendo²⁴³ – nella vicenda del Vietnam.

Nell'aprile del 1967 King rompe il silenzio sulla tragedia del Vietnam, criticando apertamente quella stessa amministrazione democratica che così tanto si era spesa per la fine della segregazione. Il risultato immediato si concretizzò nelle critiche e negli attacchi ricevuti da parte degli organi di stampa più importanti²⁴⁴ e lo smarcamento dalle sue posizioni anche da parte di diverse organizzazioni afroamericane.

Martin Luther King accettò le conseguenze della sua presa di posizione, dicendosi non più disposto a continuare con “il tradimento dei miei silenzi”. Risulta un obbligo morale verso la sua coscienza e verso Dio.

La guerra in Vietnam devasta le speranze di pacificazione in patria, sottrae fondi ai programmi di *welfare*, manda i neri a combattere per garantire ad altri una libertà di cui in patria non godono.

Quello che è più importante e che l'America si mette contro le rivoluzioni pacifiche che tutto il mondo chiede, si fa portatrice di un metodo – quello della guerra – che King rifiuta, non accettando, mettendo fine al suo silenzio, quella *realpolitik* che non gli è mai appartenuta.

La sua è una critica morale ma ha anche risvolti complessivi sul sistema americano, sul sistema economico di potere che è alla base delle scelte strategiche della nazione: “per scelta o per caso, la nostra nazione si è investita sempre più spesso di questo ruolo: il ruolo di coloro che rendono impossibile una rivoluzione pacifica, rifiutandosi di rinunciare ai privilegi e ai piaceri derivanti dagli immensi profitti degli investimenti in tutto il mondo. Io sono persuaso che se vogliamo passare al versante positivo della rivoluzione mondiale, come nazione dobbiamo compiere una radicale rivoluzione dei valori. Dobbiamo al più presto cominciare a passare da una società orientata alle cose a una società orientata alle persone. Finché consideriamo le

²⁴² *Ivi.*, pag. 418.

²⁴³ *Si veda*: cap. I, par. 3. *Martin Luther King*, pagg. 22 e 23.

²⁴⁴ *Si veda*: cap. I, par. 3. *Martin Luther King*, pag. 23, con il riferimento alle critiche ricevute dal *Washington Post* e dalla rivista *Lije*.

macchine e i computer, le motivazioni del profitto e i diritti di proprietà più importanti delle persone, i tre giganti del razzismo, del materialismo estremo e del militarismo non potranno mai essere sconfitti”²⁴⁵.

Ancora una volta King si rivolge alla nazione, non contro di essa, certamente criticando l’Amministrazione Johnson, nella convinzione che possa avere un sussulto morale per ritornare a adempiere alle sue promesse.

4. Due distinti processi di costruzione e definizione della realtà

La prima pagina dell’autobiografia di Malcolm X menziona due persone, il padre Earl Little e Marcus Garvey, a creare da subito uno spazio di esistenza e di identità²⁴⁶. Qui Malcolm si definisce, definisce il suo senso della realtà attraverso la potenza di queste due figure. Garvey esorta le masse, è una figura polarizzante, il reverendo Earl Little è un suo discepolo, si identifica politicamente nel leader giamaicano: “come Marcus Garvey, era convinto che i negri non potessero mai conquistarsi in America né libertà né l’indipendenza né il rispetto di sé e che perciò dovessero lasciare l’America ai bianchi e ritornarsene in Africa alla loro terra d’origine”²⁴⁷. Per Earl Little l’abbraccio con la rischiosa causa di Garvey fu normale, nella misura in cui era normale convivere con la violenza, correre rischi, vivere rischiando di morire per mano dei bianchi²⁴⁸.

La morte violenta inflitta dai bianchi agli zii e al padre, forma in Malcolm l’idea che l’uccisione di un nero sia un evento possibile – persino probabile – nel contesto di una società razzista come quella americana definendo la violenza come un orizzonte di realtà: “Ho sempre avuto la convinzione che anch’io morirò di morte violenta ed ho fatto tutto quanto era in mio potere per prepararmi a tale evenienza”²⁴⁹.

Proprio nella causa di Garvey, nella necessità di rendersi indipendenti dall’uomo bianco, Earl Little aveva incardinato la sua predicazione politica affiancandola a quella religiosa nelle chiese battiste nere. Secondo Malcolm “come sempre accade, alcuni stupidi “zio Tom” del posto cominciarono a raccontare ai bianchi delle storie riguardo alle sue convinzioni rivoluzionarie”²⁵⁰.

²⁴⁵ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 438.

²⁴⁶ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la colomba*, cit. pag. 231.

²⁴⁷ *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, cit. pagg. 11 e 12.

²⁴⁸ “Tra le ragioni per cui mio padre aveva deciso di correre tutti quei rischi e di dedicare la propria vita alla propagazione di questa filosofia [quella di Garvey] c’era il fatto che aveva visto quattro dei suoi fratelli morire di morte violenta: tre di essi erano stati uccisi dai bianchi, uno dei quali linciato”. Cit. *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, pag. 12.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

La colpa della morte violenta del padre - per Malcolm - non ricade solo sui suprematisti della *Black legion*, ma anche su questi servili delatori: gli stupidi “zio Tom”.

È la prima volta che Malcolm utilizza quest’espressione che diventerà, attraverso la sua forza retorica, una figura politica perdendo quell’iniziale immagine figurale e caratterizzazione caricaturale.

Insieme a quella del “negro da cortile” identificheranno nella lettura della realtà di Malcolm quegli esponenti afroamericani della classe media agiata, gli integrazionisti, i non violenti, ma anche le associazioni nere che accettano finanziamenti dai bianchi rendendosi in questo modo controllabili.

L’esatto contrario di quello che agli occhi di Malcolm è Marcus Garvey, ovvero un modello di dignità, di onore, di elevazione, di rivoluzionarietà di idee²⁵¹.

Un’altra particolarità che emerge da queste pagine attiene al rapporto fra Malcolm e suo padre. Earl Little è l’eroe garveista che lotta per gli afroamericani ma è anche una persona aggressiva, uso alla violenza verso i suoi figli, tutti tranne Malcolm.

Malcolm crede che questa situazione sia dettata dal colore più chiaro della sua pelle²⁵². Pur essendo violentemente anti-bianco, Earl aveva introiettato quel sentimento per il quale tanto più ci si avvicinava a essere bianchi, tanto più si era migliori, un sentimento che Malcolm racconta di aver sperimentato anch’egli in prima persona, un sentimento che sminuisce se stessi e che comporta - quasi senza rendersene conto - il vivere in una condizione di inferiorità e subalternità rispetto ai bianchi.

Queste sono le basi sulle quali Malcolm X costruisce il suo senso della realtà, il senso di ciò che è politicamente realizzabile, lo spazio nel quale costruire il suo pensiero e sviluppare di conseguenza le sue azioni.

Da Garvey Malcolm mutuerà quella piattaforma politica che poi troverà, potenziata dal dispositivo religioso, nella NOI, nel padre individuerà quell’inconscia e penetrante mentalità razzista che il suprematismo bianco aveva inculcato anche in un guerriero come Earl persuadendolo dell’inferiorità dei neri.

Malcolm ne farà un punto centrale della sua retorica non rinunciando mai a denunciare questo “lavaggio del cervello”, una realtà che deve essere compresa e smontata, destrutturando le tacite assunzioni del razzismo, predicando quell’orgoglio nero che era già presente in Douglass, in Garvey e in Du Bois, ma che con Malcolm X compie un cambio di passo, diventando un riferimento ideale per le generazioni successive.

Una realtà composita, che Malcolm X associa a quella americana e più in generale a quella dell’uomo bianco, connotata dalla violenza e dalla sopraffazione, dove non vede una possibilità di sintesi, di accordo, di ricomposizione dei conflitti con l’uomo

²⁵¹ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la colomba*, cit. pag. 234.

²⁵² Si veda: cap. IV, par. 2. *Malcolm X: una religione politica*, a pag. 64, “Il cristianesimo dei bianchi insegnò al “negro” a odiare il nero come una maledizione, a odiare sé stesso e ad ammirare tutto ciò che era bianco”.

bianco in quanto quest'ultimo non è inteso come individuo ma come espressione del sistema di potere razzista bianco.

Una visione così assoluta e totalizzante necessita di un cambio di paradigma per elaborare un nuovo tipo di realtà. Diventa necessario l'allontanamento da tutti i simboli della dominazione bianca, anche quelli impliciti come l'attribuzione del cognome dei padroni. Con la sostituzione dei cognomi ereditati dagli schiavisti, la NOI compiva una geniale mossa di rottura, conferendo agli adepti un'identità nuova, iniziando quell'opera di destrutturazione della realtà che Malcolm invocava. Ma quest'operazione è complessa, il cambio del cognome è una mossa di grande impatto simbolico ma è necessario andare più in profondità perché i pregiudizi nei confronti degli afroamericani è proprio in profondità che sono penetrati, radicandosi anche negli stessi neri che li hanno assorbiti fin dall'infanzia.

La complessità deriva anche dal fatto che il secolare lavaggio del cervello perpetrato ai danni degli afroamericani li ha resi resistenti al loro stesso risveglio che, perciò, dev'essere condotto con estrema cautela al fine di non provocare chiusure o rifiuti. L'obiettivo di quest'operazione di destrutturazione è tutta l'ideologia americana. Malcolm X non vuole come Martin Luther King spingere il governo americano ad agire perché lo ritiene parte del problema, corresponsabile della violenza che sperimentano gli afroamericani, lo considera come un'articolazione dell'apparato di sfruttamento funzionale al sistema di potere bianco.

Il sistema politico americano è bloccato dalla composizione stessa della classe dirigente. Il governo federale, soprattutto quando è in mano ai democratici, dipende elettoralmente dal sostegno del *Southern Bloc*, diventando il braccio operativo di un sistema di potere interessato a mantenere lo *status quo*.

Ma la critica più feroce Malcolm la riserva all'ipocrisia di quel sistema politico che pretende di portare la libertà nel mondo ma coltiva il razzismo dentro i suoi confini, specchio su scala globale della mancanza di un'autentica e compiuta democrazia all'interno del paese.

Se la potenza americana è nelle mani di questo sistema reazionario bianco, il problema dei diritti civili non è destinato a risolversi se non trasformandolo in una questione più ampia: quella dei diritti umani.

Associando funzionalmente gli interventi americani sullo scacchiere internazionale con la mancanza di democrazia interna, per Malcolm X è naturale tentare di forzare il cambiamento dall'esterno, mettendo al centro i diritti umani, facendo appello a un'autorità terza - le Nazioni Unite - in modo da portare l'America sul banco degli imputati.

La fondazione dell'OAAU²⁵³, a pochi mesi dalla sua morte, rappresenta il tentativo di Malcolm di spostare il problema razziale degli Stati Uniti dai diritti civili, sui quali solo il governo americano può esprimersi, sul terreno dei diritti umani sul quale è l'ONU a decidere al cospetto dell'intera comunità internazionale.

²⁵³ Si veda: cap. I, par. 2. *Malcolm X*, pag. 12.

Questa nuovo approccio strategico caratterizza gli ultimi mesi di vita di un Malcolm che comprende come il problema vada affrontato a livello globale perché quello razzista è un sistema mondiale: “Dovete capire che quello che sto cercando di fare è assai pericoloso, perché è una minaccia diretta contro il sistema internazionale di sfruttamento razzista. È una minaccia contro la discriminazione in tutti i suoi aspetti internazionali”²⁵⁴.

La realtà politica è per Malcolm uno spazio caratterizzato dal dominio di un gruppo sugli altri, dalla violenza del sistema bianco che si manifesta con la brutalità della polizia, con i linciaggi dei suprematisti, con gli arresti ingiustificati e - più indirettamente - con la segregazione di fatto, con le discriminazioni socio-economiche e con quel continuo indottrinamento ai danni della comunità afroamericana per convincerla della propria inferiorità, della propria subalternità, della propria impotenza.

Questo non è solo garantito ma viene incentivato dal sistema istituzionale americano, dalla sua ideologia fondante che discrimina ed esclude.

La realtà non è qualcosa di rassicurante, è una gabbia dove si strutturano dei rapporti di forza che vedono gli afroamericani soccombere: questo è il realismo politico di Malcolm²⁵⁵.

Tale concezione non porta a un'inerte disperazione, al contrario rivela l'urgenza di combattere questo sistema di dominio, le sue ipocrisie, le sue imposture, risvegliando la coscienza delle masse, dando loro il senso di dignità, connettendo Harlem con l'Africa, il Sud con il Nord e - fra loro - tutti i luoghi nel mondo dove vive parte del polo nero. Sentirsi un nero e non un americano è il viatico per cambiare la percezione della realtà.

Il senso della realtà in Martin Luther King si forma nel contesto di una famiglia della piccola classe media afroamericana, permeata da valori cristiani, orientata all'attenzione al sociale, assorbendo l'influenza positiva degli esempi del padre pastore e della madre.

Siamo agli antipodi rispetto a quella realtà di violenza e rabbia che ha definito lo spazio di azione politica di Malcolm X.

Le distanze fra queste due definizioni della realtà, fra le diverse capacità di valutare l'ambiente circostante con le proprie dinamiche e tensioni, fra i due modi di attribuire un senso oggettivo al reale, aumentano per il contributo offerto allo sviluppo del personale realismo di King dalle sue riflessioni di cristiano, dalla sua capacità di ascolto, dalle sue letture.

King indica come la precoce lettura di Henry David Thoreau gli instilla per la prima volta l'idea che a una società ingiusta si possa opporre una resistenza civile. Thoreau

²⁵⁴ Malcolm X, *Una lettera dal Cairo* (29 agosto 1964), in *Con ogni mezzo*, cit. pag. 113

²⁵⁵ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la colomba*, cit. pag. 241.

sosteneva che ogni individuo aveva sempre il diritto di sottrarsi a una legge ingiusta o a uno stato strutturalmente orientato all'ingiustizia²⁵⁶.

L'incontro intellettualmente decisivo per Martin Luther King è quello con il pensiero di Gandhi perché lo porta a riflettere sulla posizione classica dell'etica cristiana, una posizione in cui il ruolo dell'amore cristiano ha un valore nella vita degli individui, nelle relazioni che intrattengono fra loro, ma che legittima – in alcune situazioni più propriamente politiche – il ricorso alla violenza e al conflitto. È quell'idea di guerra giusta di cui King alla fine degli anni Quaranta - pur deluso dall'allontanamento di Niebuhr dal movimento pacifista e sinceramente colpito dalle tesi di A. J. Muste ascoltate al *Crozer Theological Seminary* - dirà: “la guerra, pur non potendo mai essere un bene positivo o assoluto, potesse servire come bene negativo nel senso di impedire la diffusione e la crescita di una forza malvagia. Per quanto orribile sia, la guerra potrebbe essere preferibile alla resa a un sistema totalitario: nazista, fascista, comunista”²⁵⁷.

L'approccio di Gandhi è ben diverso, e alla luce dei suoi insegnamenti, King rielabora l'idea di amore cristiano, non più come solo amore tra individui ma come una forza collettiva capace di riformare una società ingiusta: “A mano a mano che penetravo nella filosofia di Gandhi diminuiva di pari passo il mio scetticismo sulla potenza dell'amore: per la prima volta riuscivo a comprenderne la possibile forza per riformare la società. Prima di leggere Gandhi, ero in procinto di concludere che l'etica di Gesù fosse efficace soltanto nei rapporti individuali. La filosofia del “porgere l'altra guancia” e dell’“amate i vostri nemici” mi sembrava valere soltanto nel caso in cui singoli individui erano in conflitto con altri singoli individui: quando a trovarsi in conflitto erano i gruppi razziali e i popoli, mi sembrava necessario adottare una posizione più realistica. Ma dopo aver letto Gandhi, compresi quanto fossi in errore”²⁵⁸.

Per Gandhi l'amore diventa una forza sociale potente ed efficace, applicabile su larga scala. King facendo tesoro dell'approccio Gandhiano elabora un metodo d'azione conseguente ed efficace, quello della resistenza non violenta, che non è passività, ma espressione di una particolare forza sociale e morale che può riformare in modo concreto la società.

La posizione di King è una posizione concreta, attuabile - come dimostrò esemplarmente il boicottaggio dei bus a Montgomery - scevra da un ingenuo idealismo. Non si tratta dell'ottimismo di un certo cristianesimo liberale né si tratta

²⁵⁶ Henry David Thoreau (1817 – 1862) è stato un naturalista, saggista, poeta e filosofo americano. Importante trascendentalista è noto soprattutto per il suo libro *Walden*, una riflessione sulla vita semplice in un ambiente naturale, e per il suo saggio “Disobbedienza civile”. Cfr: H. D. Thoreau, *Civil Disobedience*, 1849.

²⁵⁷ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 31.

²⁵⁸ *Ivi.*, pag. 33.

di quel cristianesimo dei “figli della luce”, come li aveva chiamati Niebuhr, che con il loro sentimentalismo irrealistico fanno il gioco dei veri “figli delle tenebre”²⁵⁹.

La concreta azione politica dispiegata nell’esperienza di Montgomery segna il passaggio decisivo, la rivelazione di come la forza sociale dell’amore, applicata attraverso il metodo della non violenza, possa cambiare una società ingiusta.

La filosofia politica così costruita, che si esprime con ben definite tecniche d’azione, viene espressa in modo chiarissimo dal reverendo King: “La resistenza non violenta si è affermata come la tecnica adottata dal movimento, mentre l’amore ne rimaneva l’ideale formativo. In altre parole, Cristo forniva lo spirito e la motivazione, mentre Gandhi forniva il metodo”²⁶⁰.

Il realismo politico di King è questo, si sostanzia in questa impostazione filosofica, religiosa e tecnica, condotto a piena maturazione dal confronto con Reinhold Niebuhr.

Il realismo politico di Niebuhr è fondato sul pensiero agostiniano che per primo e meglio ha fornito un’interpretazione dei limiti sociali dell’essere umano. La natura umana, per Niebuhr, è corrotta da pulsioni antisociali, come la brama di dominio, la volontà di sopraffazione, la smania di potere. Queste tendenze si propagano, naturalmente, alle istituzioni politiche e sociali. È una presa di coscienza che non si trasforma in cinismo, nell’accettazione dello stato delle cose, ma nel tentativo di migliorare il mondo attraverso i propri sforzi per raggiungere il bene.

Martin Luther King abbraccia il realismo di Niebuhr aggiungendo degli elementi critici, che hanno la capacità di curvare quel realismo verso una direzione nuova e diversa²⁶¹.

In primo luogo, King contesta l’assimilazione sul piano morale, presente in Niebuhr, fra la resistenza violenta e quella non violenta. Per il reverendo, il vero pacifismo non deve prescindere dalla non violenza, Gandhi si è opposto al male con lo stesso vigore e forza del resistente violento ma con l’amore non con l’odio. Il vero pacifismo non è quello stigmatizzato da Niebuhr - che lo assimila a una rinunciataria sottomissione al male - è la sfida lanciata contro il male dall’amore, è la plastica rappresentazione che è meglio essere oggetto della violenza piuttosto che infliggerla. La violenza si autoalimenta, la non violenza “può far nascere nell’oppositore un senso di vergogna, e quindi di produrre una trasformazione e un mutamento nel cuore”²⁶².

King non assume una posizione permeata da un intransigente idealismo, ma affianca al realismo – arricchendolo – la convinzione del potere taumaturgico della grazia di Dio, un potere che si dispiega pragmaticamente nel concreto della vita sociale.

²⁵⁹ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la colomba*, cit. pag. 245.

²⁶⁰ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 88.

²⁶¹ Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la colomba*, cit. pag. 248.

²⁶² Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 37.

Se è vero che il male affligge gli uomini e tutti i gruppi è altrettanto vero che Dio può intervenire con la sua grazia per guarirli. Questo passaggio diventa nel realismo di King, non la riproposizione di un realismo ottimistico, ma una chiamata all'azione per tutti gli individui che vogliano farsi portatori di questo messaggio. Nell'ultima parte della sua vita, King ha visto una profonda trasformazione del mondo attorno a lui. Dopo i successi delle campagne di Montgomery, di Birmingham, di Selma, dopo l'approvazione del *Civil Rights Act*, ora King vede la società americana scossa da profondi cambiamenti, percorsa da tensioni senza precedenti alimentate dal coinvolgimento statunitense nel sud est asiatico.

Le rivendicazioni delle giovani generazioni degli afroamericani rendono le tematiche dei diritti dei neri più complesse, determinando nuovi rapporti di forza e nuove priorità.

È difficile mantenere alto il vessillo della non violenza in un mondo squassato dalla violenza. I risultati ottenuti attraverso la vittoriosa battaglia contro gli apparati segregazionisti non soddisfano un popolo afroamericano che resta escluso dalle strutture di potere relegato ai margini socioeconomici della società americana.

King si dice contrario allo slogan *Black Power* proposto nel 1966 dal giovane Stokely Carmichael in quanto “emanava significati impliciti che non erano giusti”²⁶³ come quel neanche troppo velato alone di violenza che ne permeava l'identità.

Contestualmente, molte idee implicite nel *Black Power* sono ritenute da King condivisibili come “lo sviluppo delle coscienze e della forza politica nella comunità negra, l'elezione dei neri a posizioni chiave, l'uso del voto di massa per liberalizzare il clima politico e attuare le nostre giuste aspirazioni di libertà e alla dignità umana, il *Black Power* rappresentava un appello all'azione positivo e legittimo. *Black Power* era anche un modo per propugnare l'idea di mettere in comune le risorse finanziarie dei neri per arrivare a una sicurezza economica”²⁶⁴.

Pur riconoscendo come il *Black Power* possa essere fondamentale nello spingere all'azione il popolo afroamericano, King non può sposarne integralmente la filosofia in ragione di una diversa visione del mondo, di un diverso senso della realtà. È scettico sull'idea di contrapporre un blocco nero a un blocco bianco, di sostituire il sistema di potere bianco con un nuovo sistema di potere nero perché, così facendo, si perpetuerebbero le storture dell'esistente, allontanandosi dall'amore e dalla non violenza, cambiando solo il ruolo degli attori coinvolti.

Per King, infatti, il vero potere non è bianco o nero, non ha connotati razziali, il vero potere è la non violenza perché è emanazione di un potere buono: “Uno dei più vistosi paradossi del movimento del *Black Power* è che non faceva che parlare della necessità di non imitare i valori della società bianca; eppure, propugnando la violenza, imitava il valore più spregevole, più brutale, più incivile della vita americana. I negri americani non si sono macchiati di assassinii di massa; non hanno

²⁶³ *Ivi.*, pag. 413.

²⁶⁴ *Ivi.*, pag. 419.

assassinato bambini nelle scuole domenicali; non hanno appeso i bianchi agli alberi come strani frutti. Non si sono nascosti sotto un cappuccio per abbandonarsi alle peggiori violenze, non hanno linciato esseri umani a loro piacere, né li hanno affogati per capriccio”²⁶⁵.

Evidenziando questo cortocircuito, Martin Luther King disegna il cammino, quello di una nuova rivoluzione, morale, realmente rigeneratrice, la rivoluzione dell’amore, intesa come trasformazione sociale, condotta senza violenza: “L’umanità aspetta qualcosa di diverso dalla cieca imitazione del passato. Se vogliamo davvero fare un passo avanti, se vogliamo voltare pagina e davvero costruire un uomo nuovo, dobbiamo cominciare a distogliere l’umanità dalla notte lunga e desolata della violenza”²⁶⁶.

Quello di King è il tentativo di una rivoluzione antropologica basata sul cristianesimo, connotata da un grado di concretezza che la distanzia dalle ottimistiche utopie contro le quali si scagliava Niebuhr e che lo stesso King stigmatizzava.

Per chiudere idealmente il cerchio su ciò che è la realtà per King, per come definisce il suo spazio politico e le modalità di azione e di intervento si deve fare riferimento a due testi.

Il primo è il discorso “Amate i vostri nemici” che King ha voluto inserire in una propria antologia di scritti²⁶⁷.

Amare i propri nemici non è un idealistico appello fine a sé stesso, è, invece, la chiave per la soluzione del problema della convivenza, è impedire che un atto malvagio si trasformi in un ostacolo insormontabile da superare rendendo impossibile stabilire una relazione sia fra individui che fra gruppi o fra popoli.

Il nemico non deve essere definito dal male che ha prodotto, ma per quella positività e quella bontà che gli sono proprie in quanto essere umano.

Ognuno di noi vive dentro di sé l’esperienza del male anche se questa non ci definisce integralmente. È necessario vedere nell’altro la possibilità del bene, del progresso, del miglioramento: amare il nemico vuol dire vedere in lui tutto questo. Non è retorica, è l’unica scelta possibile, altrimenti continueremo ad alimentare la spirale di odio e violenza che autoalimentandosi porterà alla distruzione.

L’odio deturpa chi lo prova, corrode la sua personalità, la sua libertà, la sua moralità. Il tema dell’amore per i nemici non è un tema solo individuale, ma è politico: “Non siamo forse giunti, nel mondo moderno, ad una via talmente senza uscita da dover amare i nostri nemici – o altrimenti? La reazione a catena del male - l’odio che genera

²⁶⁵ *Ivi.*, pagg. 427 e 428.

²⁶⁶ *Ibid.*, pag. 428.

²⁶⁷ King, *La forza di amare*, cit. pagg. 75-88, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L’ape e la Colomba*, pag. 253.

odio, le guerre che producono altre guerre - deve essere spezzata, o noi saremo sommersi nell'oscuro abisso dell'annientamento”²⁶⁸.

Il perdono diventa la chiave dei rapporti razziali in America, opporre all'immoralità della segregazione l'amore: “Pur aborrendo la segregazione, dovremo amare i segregazionisti: questa è l'unica via per creare la comunità tanto desiderata”²⁶⁹.

È ancora una volta la forza sociale e politica dell'amore, “la lama che risana”, quello che Martin Luther King mette al centro della sua azione, non con una connotazione idealistica né come un appello all'utopia: “Gesù non è un idealista teorico; è un realista pratico”²⁷⁰. Un realismo cristiano che in questo passo perfeziona il realismo di Niebuhr dando valore non solo al potere del peccato ma soprattutto al potere della grazia.

Il secondo discorso che aiuta a definire il perimetro della realtà di King è “Sulla cima della montagna”.

È un discorso che scosse anche i più stretti collaboratori del reverendo per gli elementi profetici che conteneva. Nella sua complessità King riconduce la lotta fra il bene e il male che attraversa l'universo, al cuore di ogni essere umano: “In ciascuno di noi, c'è una guerra in corso. È una guerra civile. Non conta chi sei, non conta dove vivi, nella tua vita c'è una guerra civile in corso. E ogni volta che tu ti disponi a essere buono, qualcosa ti strattona, ti dice di essere malvagio. Succede nella tua vita. Ogni volta che ti predisponi ad amare, qualcosa comincia a tirarti dalla sua parte, cercando di farti arrivare a odiare. [...] C'è una guerra civile in corso. In tutti noi in modo sappiamo di avere dentro un mister Hyde e dottor Jekyll [...]. Nel cuore della natura umana esiste una tensione: e ogni volta che ci disponiamo a sognare i nostri sogni o a costruire i nostri templi, dobbiamo essere così onesti da riconoscerlo”²⁷¹.

Quello che distingue gli individui, i gruppi è la tensione verso il bene, il tentativo di superare questo conflitto interiore, la consapevolezza di essere portatori di Grazia. Un giorno, affermò King, vorrò sentire una voce che mi dica: “Ti accolgo e ti benedico perché hai tentato. È un bene che ciò fosse nel tuo cuore”. È un senso della realtà, questo di King, che lo fa assomigliare a uno di quei filosofi dell'antichità che coniugavano conoscenza e spiritualità, che legavano la propria filosofia a un esercizio continuo di miglioramento personale e collettivo²⁷².

Nella parte finale del discorso King rivolgendosi agli astanti con tono profetico, solenne e grandioso dice: “Non so che cosa accadrà d'ora in poi; ci aspettano giorni difficili. Ma davvero per me non ha importanza, perché sono stato sulla cima della montagna. E non mi importa. Come chiunque, mi piacerebbe vivere a lungo: la

²⁶⁸ *Ivi.*, pag. 82, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 254.

²⁶⁹ *Ivi.*, pag. 87, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 255.

²⁷⁰ *Ivi.*, pag. 77, citato in Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, pag. 255.

²⁷¹ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 459.

²⁷² Briguglia, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la colomba*, cit. pag. 257.

longevità ha i suoi lati buoni. Ma adesso non mi curo di questo. Voglio fare soltanto la volontà di Dio. E lui mi ha concesso di salire fino alla vetta. Ho guardato al di là, e ho visto la terra promessa. Forse non ci arriverò insieme a voi. Ma stasera voglio sappiate che noi, come popolo, arriveremo alla terra promessa. E stasera sono felice. Non c'è niente che mi preoccupi, non temo nessun uomo. I miei occhi hanno visto la gloria dell'avvento del Signore"²⁷³.

Il giorno seguente, il 4 aprile 1968, Martin Luther King verrà ucciso con un colpo di fucile alla testa.

²⁷³ Martin Luther King, *I have a dream*, cit. pag. 467.

L'eredità della loro avventura umana

Malcolm X è stato l'uomo dell'incubo, il guerriero dall'oratoria veloce e sfidante, assertore della difesa con ogni mezzo del proprio popolo, nazionalista nero, il precursore di un mondo che doveva ancora venire ma che lui stesso ha contribuito a forgiare plasmandolo con il suo contributo fondamentale.

La grandezza di Martin Luther King Jr., l'uomo del sogno, si misura nel suo carisma, nella sua statura morale, nella sua intransigenza verso la violenza, nella coerenza delle sue idee e nella sua incrollabile fede in un Dio buono e giusto.

Grandezza e straordinarietà del personaggio che, a differenza di quanto successe a Malcolm X la cui eredità è stata troppo infiammata - venendo cavalcata da *Black Power*, *Black Panther Party* e altri gruppi antagonisti - per essere da subito accettata dalla società americana, venne riconosciuta già nell'immediatezza della morte, portando all'idealizzazione della sua figura.

Due giganti, la cui grandezza si rivela anche nella postura eroica che hanno tenuto nell'affrontare l'ineluttabilità del loro destino.

Malcolm racconta di aver sempre avuto la convinzione che sarebbe morto di morte violenta e di aver fatto tutto quanto era in suo possesso per prepararsi a tale evenienza.

King dicendo di aver visto la terra promessa aggiungeva di sapere che non l'avrebbe raggiunta insieme al suo popolo. Ma questa profetica convinzione non lo disturbava, non era impaurito da ciò che lo aspettava, anzi era felice perché i suoi occhi avevano visto la gloria dell'avvento del Signore.

In Malcolm c'è la consapevolezza che quella violenza che aveva definito il perimetro della sua vita, contribuito alla costruzione della sua realtà e del suo spazio di azione politica, sarebbe stata la sua condanna.

La grazia del Signore accompagna King al martirio, lo protegge dalla paura, lo illumina, gli chiarisce che ciò che ha fatto spinto dall'amore è più importante di ciò che perderà.

La morte violenta di entrambi ha contribuito a definirne il mito. L'incompiutezza di quelle curvature del pensiero che si sono affacciate per entrambi nell'ultima parte della loro vita lascia aperti molti interrogativi sugli sbocchi naturali che avrebbero offerto.

Più repentine e meno prevedibili in Malcolm, quelle trasformazioni hanno creato uno spazio d'azione inedito.

Il perimetro entro il quale veniva a definirsi il Malcolm organico alla NOI, quello del manicheismo e la demonologia dell'uomo bianco, era ormai il passato per il leader rigenerato dall'incontro con il vero Islam.

E quest'area politica, orfana del suo creatore, è stata occupata nel decennio successivo da una nuova generazione di attivisti il cui messaggio cavalcava quell'odio e quella rabbia mai realmente sopiti nell'animo del popolo afroamericano e riemersi prepotentemente dopo la morte di Malcolm.

Il fatalismo cristiano con cui King si approssima all'epilogo è l'illuminante rappresentazione di come un uomo, ritrovatosi isolato a causa dell'ostinata difesa dei suoi principi morali e, per certi versi, ormai fuori dal tempo, la cui evoluzione ha marginalizzato l'impatto della figura del reverendo sulle rivendicazioni del popolo afroamericano, trovi la forza per ribadire il suo essere nell'amore di Dio.

Ma prima di affrontare la morte, i due giganti hanno vissuto. Un'esistenza breve, la cui avventura umana permette di affrontare un pezzo della storia recente americana. Una stagione del Novecento entrata nel mito che ci restituisce in tutta la sua grandezza il cambiamento di alcuni paradigmi sociopolitici operanti da secoli, ma ci consegna anche il perdurare di quelle contraddizioni e di quelle ipocrisie che sono giunte, solo denunciate, fino a noi.

Malcolm X, le denunciava, teorizzando un orizzonte di lotta totale contro quelle istituzioni viste come propaggini del sistema di potere bianco.

Un sistema di dominio che ingabbia, brutalizza e prevarica, al quale ci si deve opporre con ogni mezzo.

King, le denunciava, auspicando il pagamento di quelle obbligazioni implicite nella Costituzione. Le sue battaglie non si combattevano contro la nazione americana per sovvertirne le istituzioni ma per migliorarla, per renderla più morale e meno ingiusta. Quella guerra civile che si combatte quotidianamente dentro ognuno di noi, dentro ogni gruppo e quindi - in tutta la sua drammaticità - anche all'interno della nazione americana grazie all'amore e alla fede in Dio avrebbe visto prevalere il bene sul male. A beneficiare di questo successo traendo linfa vitale da questa vittoria rigeneratrice sarà l'intera nazione in forza del fatto che il male oltre agli effetti nefasti sulla vita di chi lo subisce corrompe le coscienze di chi lo perpetra.

Radicalmente diversi ma soprattutto diversamente radicali, entrambi connotati da una radicalità virtuosa che in Malcolm risiede nella spasmodica e totalizzante ricerca - attraverso ogni mezzo necessario - di libertà, giustizia e uguaglianza e che nel reverendo King si definisce con l'accusa a un sistema immorale e si concretizza, attraverso un'approfondita elaborazione teologica e sociale, nella non violenza quale unica ed estrema soluzione per arrestare quella spirale di odio che altrimenti avrebbe inevitabilmente distrutto la nazione americana.

Naturalmente diversi, antropologicamente agli antipodi, l'uomo formatosi nella violenza, passato per il ghetto e il carcere e il predicatore battista dalla brillante carriera accademica, cresciuto in una famiglia piccolo borghese della Georgia, insignito di riconoscimenti internazionali, Malcolm e King sono stati determinanti, ognuno in forza del proprio contributo, per la popolazione afroamericana.

Oltre a quelle incidentali affinità politiche e di visione dovute alle inaspettate convergenze a cui sono giunti, Malcolm X e Martin Luther King sono stati entrambi necessari alla comunità nera. Necessari nelle loro differenze, fondamentali nelle sinergie determinate dai loro diversi approcci. L'impegno, il sacrificio, l'abnegazione di King, il suo insegnamento all'azione attiva è stato interpretato, elaborato e infine utilizzato da Malcolm.

È grazie a quello zio Tom pubblicamente dileggiato dal Malcolm massimalista che gli afroamericani non sarebbero più stati dei negri da cortile.

Meno idealistico e utopico di quanto la solennità della sua oratoria lasciasse intendere King, più pragmatico e dotato di una progettualità più concreta di quanto il suo massimalismo paventasse, Malcolm.

Affrontare il loro lascito culturale e politico congiuntamente diventa così naturale.

Non perché siano sovrapponibili o interscambiabili quanto perché il pur scarso rapporto dialettico che hanno intrattenuto li rende connessi fra loro e determina una possibile sintesi, attraverso il mutuo riconoscimento dell'importanza della figura dell'altro e della condivisione - seppur con modi e postura diversi - degli obiettivi da perseguire, fra le diverse anime della comunità nera che hanno rappresentato, difeso, e per la quale si sono sacrificati.

Ognuno di loro ha influenzato il popolo afroamericano, ne ha determinato le scelte, ne ha definito i confini delle rivendicazioni.

King, aveva come riferimento Gesù Cristo, ha parlato come un profeta, con un carisma mai visto prima nel Novecento, suscitando uno spirito di libertà mai emerso pienamente prima nel popolo afroamericano.

I motivi di quell'atavica passività, Malcolm li riconduce a quel lavaggio del cervello di cui l'iconografia cristiana era parte integrante.

Una sintesi appare impossibile, eppure è stata l'influenza del pastore battista King nella comunità nera a condurla fuori da quello stato di subalternità, a darle il coraggio per guardare per la prima volta i bianchi negli occhi scrollandosi di dosso quel senso di inferiorità introiettato per secoli.

È in questi spazi politici costruiti attraverso la presa di coscienza da parte del popolo nero di una propria forte e definita identità, Malcolm X si è incuneato con la sua retorica sfidante.

Chiunque si è mosso successivamente sull'impervio terreno dell'emancipazione socioeconomica del popolo nero, rivendicandone un vero e sostanziale accesso al potere, è quindi debitore di Martin Luther King.

Probabilmente Martin Luther King non ha individuato nelle sue battaglie tutti i referenti del sistema dell'ingiustizia, la coerenza nel credere nelle promesse implicite nella Costituzione americana non gli ha fatto percepire pienamente le storture e le imposture del sistema di potere bianco se non quando si sono palesate con forza dirompente nell'intervento americano nel sud est asiatico.

Sarà Malcolm X ad affondare il colpo, sbugiardando anche il cristianesimo bianco come parte integrante di questo sistema di potere, ma, pur sembrando paradossale, senza l'azione preparatoria del reverendo King nulla sarebbe successo.

E Malcolm X, nell'ultima parte della sua vita, in una fase di piena trasformazione ideologica e religiosa glielo riconosce apertamente.

Un Malcolm che non è più, se mai lo sia stato, un rivoluzionario, è ora in cerca di rispettabilità in una veste di riformatore radicale, che non rinnega il suo passato, ma

che nel doloroso distacco da quel passato e nell'abbraccio con l'Islam Sunnita trova la forza per rigenerarsi, per avvicinarsi idealmente a King.

I due giganti, le loro idee, il loro lascito culturale e la loro eredità morale continuano a vivere, sono argomento di riflessione non avendo perso la loro forza evocativa e progettuale, anzi con il tempo l'hanno moltiplicata, trasformandola in quella capacità di interrogare e nutrire le generazioni che sono venute dopo.

Forse come altre figure storiche il tempo ne ha dato una caratterizzazione ideale, che da un lato è la forma somma e inevitabile dell'esibizione dall'altro cela l'integrità della verità del loro vissuto.

Fra questi due estremi l'eredità di entrambi si concretizza nel cambio di passo della percezione identitaria del popolo afroamericano. Non importa quanta strada si sarebbe dovuta percorrere, e forse non è importante che si tratti di una direzione univoca, il popolo afroamericano dopo Malcolm X e Martin Luther King era pronto. Non importa se il riferimento religioso per Malcolm X sia quello musulmano riverberatosi nella definizione di una propria religione politica o quella religione sociale di matrice cristiana per Martin Luther King, sono l'universalismo islamico e gli insegnamenti di Gesù a far convergere entrambi sull'assunto, prima teologico, successivamente applicato alla costruzione dell'azione politica, dell'uguaglianza sostanziale di tutti gli uomini.

E se rispetto al tema della violenza, al rifiuto totale di King, Malcolm oppone un approccio funzionale alla necessità, la distanza si riduce se il ragionamento non si concentra sulla risposta alla violenza subita ma sulla comune critica all'immoralità delle istituzioni e della società corree nell'alimentare un sistema brutale che della violenza fa il suo *modus operandi*.

Mai, prima di Malcolm X e di Martin Luther King, il popolo nero aveva definito con tale potenza la propria identità, percepito orgogliosamente la propria natura, compreso le proprie potenzialità.

Dopo Malcolm X e Martin Luther King, il rinunciatario silenzio, l'accettazione delle ingiustizie, l'inerzia passiva sono state cancellate e sostituite in seno al popolo afroamericano da un nuovo orizzonte fatto di rivendicazioni, progetti e proiezione verso il futuro.

È un inevitabile ricaduta, come per gravità, cercare di far convergere le due parabole esistenziali in un *unicum* che definisca un prima e un dopo.

Malcolm X e Martin Luther King sono stati questo, una linea di faglia nel Novecento americano.

Bibliografia

Andryszewski Tricia, *The March on Washington 1963. Gathering to be Heard*, Millbrook Press, Brookfield Connecticut 1996, consultato su archive.org nel gennaio 2026.

Baldwin James, *No Name in the Street*, Dial press, New York 1972, ed. it. *Una strada senza nome*, trad. V. Nicoli, Fandango, Roma 2021.

Borgognone Giovanni, *America bianca. La destra reazionaria dal Ku Klux Klan a Trump*, Carocci Editore, Roma 2022.

Briguglia Gianluca, *Malcolm X e Martin Luther King. L'ape e la Colomba*, Ed. Einaudi, Torino 2024.

King Martin Luther Jr, a cura di Clayborne Carson, *The Autobiography of Martin Luther King Jr*, Warner Books, New York 1998, ed. it. *I have dream*, trad. T. Gargiulo, Mondadori, Milano 2010.

King Martin Luther Jr, *Beyond Vietnam*, ed. it. *Oltre il Vietnam*, La Locusta, Vicenza 1968.

Loevy Robert D., *The Civil Rights Act of 1964, The Passage of the Law That Ended Racial Segregation*, con il contributo di Hubert H. Humphrey, Joseph L. Rauh e John G. Stewart, State University of New York Press, Albany New York 1997 consultato su archive.org nel gennaio 2026.

Malcolm X e Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X. As told to Alex Haley*, The Random House Publishing Group, New York 1992, consultato su archive.org nel dicembre 2025 e nel gennaio 2026.

Malcolm X, *By Any Means Necessary*, Pathfinder, New York 1992, consultato su archive.org nel dicembre 2025.

Malcolm X, *Nessuno può darti la libertà*, raccolta dei discorsi più significativi, trad. E. Pietrobon, GOG Edizioni, Roma 2020.

Minà Gianni, *Il mio Alì*, Ed. Rizzoli, Milano 2014.