

«I bianchi non possono pregare il Dio dei neri». La religione degli schiavi afroamericani

Cristina Mattiello

The old meeting house was caught on fire. The spirit was there. Every heart was beating in unison as we turned our minds to God to tell Him of our sorrows here below. God saw our need and came to us. I used to wonder what made people shout but now I don't. There is a joy on the inside and it wells up so strong that we can't keep still. It is fire in the bones. Any time that fire touches a man, he will jump.

Così un ex-schiavo predicatore di cui non si conosce il nome descrive gli incontri di preghiera nella piantagione¹. *Shouting* (urlo) e *frenzie*² (una frenesia suscitata dallo Spirito) rendono unica questa espressione religiosa che nasce dal basso spontaneamente e si inserisce, nell'ambito cristiano imposto come unico possibile, nel contesto della violenza fisica e psicologica costante messa in atto dai "padroni".

Nella lunga storia della schiavitù negli Stati Uniti³ l'elemento religioso mantiene sempre una sua centralità, che si protrae nel tempo anche dopo la liberazione. Le caratteristiche più appariscenti hanno fatto ipotizzare a molti studiosi un ruolo forte di elementi sopravvissuti dell'eredità africana, anche se il sistema, finalizzato alla disumanizzazione degli schiavi e delle

1 ALBERT J. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, New York 1978, p. 64. Per favorire la leggibilità del testo il termine "schiavi" maschile plurale sarà utilizzato per indicare sia schiavi che schiave.

2 «Urlo», «una frenesia suscitata dallo Spirito».

3 Si indicano qui solo alcuni titoli di un'amplessissima bibliografia: ERIC FONER, *Give me Liberty! An American History*, voll. 1, 2, New York 2017, JUNIUS P. RODRIGUEZ (Ed.), *Slavery in the United States: A Social, Political, and Historical Encyclopedia*, Santa Barbara, CA 2007, DOROTHY SCHNEIDER, CARL J. SCHNEIDER, *Slavery in America: From Colonial Times to the Civil War. An Eyewitness History*, New York 2000, DAVID BRION DAVIS, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, New York 2006.

schiaive, aveva come primo intervento radicale la cancellazione dell'identità individuale e delle radici collettive. Il dibattito resta aperto. Secondo alcuni studiosi, infatti, delle radici africane non restarono tracce significative: "In the United States the Gods of Africa died", sostiene E. F. Frazier⁴. Lo stesso concetto di "Spirito" in questa prospettiva è nella sostanza più cristiano che afferente a una religione naturale, che lo percepiva negli alberi, nei fiumi, nel cielo. È difficile però anche negare del tutto che il legame strettissimo con la musica e le particolari forme del ritmo, il protagonismo delle donne e una forte componente magica che si intravede nella ritualità rimandino in qualche modo a un'influenza dell'impronta iniziale. M.J., Herskovits, tra gli altri, è al polo opposto, e sostiene che negare le sopravvivenze africane incoraggi una visione razzista dei neri senza cultura⁵.

Molte testimonianze suffragano questa tesi. Nel 1878, quindi dopo la fine della schiavitù⁶, il vescovo metodista Daniel Alexander Payne assistette a un *bush-meeting*, un «incontro tra i cespugli».

After the sermon they formed a ring, and with coats off sung, clapped their hands and stamped their feet in a most ridiculous and heathenish way. I requested the pastor to go and stop their dancing. At his request they stopped their dancing and clapping of the hands, but remaining singing and rocking their bodies to and fro. This they did for about fifteen minutes.

Invano il vescovo cerca di farli sedere e ricondurli a cantare «in a rational manner»: «There must be a ring here – risponde il leader – or sinners will not get converted». Il vescovo è sconvolto da quelle «ignorant masses»: «Such preachers never rest till they create an excitement that consists in shouting, jumping and dancing»⁷. Alla fine, per non sottostare alle regole del vescovo, vanno tutti via. Anche l'etnomusicologo e antropologo Alan Lomax nel 1937 descrive la danza in cerchio in senso antiorario, con un leader del coro che dà un'intensità crescente, fino a una sorta di ipnosi di massa: «the worship is, basically, a dancing-singing phenomenon» eseguito «with the whole body» e «with a focus on

4 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 86.

5 Ivi, pp. 48-55.

6 L'abolizione formale della schiavitù fu sancita dal XIII Emendamento della Costituzione (1865).

7 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., pp. 68-69.

rhythm rather than melody» e con una ripetizione che «sostiene l'attività collettiva del gruppo». E conclude che «this shout pattern» è originario dell'Africa occidentale⁸.

La cristianizzazione, poi capillare, fu all'inizio problematica. Si intuiva infatti che l'ineludibile evangelizzazione delle schiave e degli schiavi comportava il rischio di esiti impreveduti non positivi per i proprietari. Dare il battesimo implicava comunque il riconoscimento di una natura umana a persone che invece si volevano considerare oggetti di proprietà da abusare a piacimento. E poteva anche alla lunga risultare incompatibile con la schiavitù stessa, comportando quindi l'emancipazione. Per scongiurare questo pericolo si intervenne prima sul piano legislativo, in Maryland già nel 1664, poi in Virginia e via via negli altri Stati, poi sul piano religioso: nella formula del battesimo per gli schiavi si specificava che l'unico scopo era la salvezza dell'anima. Con iniziali oscillazioni tutte le chiese e le denominazioni protestanti arrivarono alla pratica sia della tratta che della schiavitù, nonostante alcune voci isolate contrarie. Unica eccezione i Quaccheri, sempre coerenti nella loro posizione nonviolenta, anche nei confronti dei Nativi, che anzi sostennero la Underground Railway, la rete clandestina d'appoggio agli schiavi fuggiaschi⁹.

Ma la prassi aveva bisogno di una "legittimazione", anche sul piano teologico. Se in campo laico si postulava semplicemente l'inferiorità intellettuale e fisica della "razza nera", in ambito religioso vergognosamente si cercò nella Bibbia un supporto¹⁰: in Genesi 9, 20-27 si racconta che, dopo che i tre figli di Noè, Sem, Cam e Jafet, erano usciti dall'Arca, Cam, l'agricoltore padre di Canaan, un giorno che Noè, ubriaco, si era scoperto, nel tabernacolo «vide le nudità» di suo padre, e lo disse ai suoi fratelli che, girati di spalle, si avvicinarono a lui e lo coprirono con un mantello. Noè, risvegliatosi, venendo a sapere dai fratelli quanto aveva fatto il figlio minore, disse: «25. Maledetto sia Canaan; sia servo dei servi e dei suoi fratelli. / 26. Ma disse: Benedetto sia il Signore Iddio di Sem, e sia Canaan loro servo. / 27. Iddio allarghi Iafet, ed abiti egli nei

8 Ivi, pp. 70-71.

9 ALBERTO PLACUCCI, *Chiese bianche e chiese nere. Cristianesimo e schiavitù negra negli Stati Uniti d'America (1619-1865)*, Torino 1990, pp. 113-161.

10 L'argomentazione centrale si fonda sul tema della «Noha's Curse» (la maledizione di Noè). Per un'analisi dettagliata si veda STEPHEN R. HAYENES, *Noha's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford 2002.

tabernacoli di Sem; e sia Canaan loro servo»¹¹. Cam venne poi identificato come il capostipite dei neri, secondo alcuni perché la sua stirpe si mescolò a quella di Caino e la pelle divenne nera. Questa maledizione giustificerebbe la schiavitù prima dei Cananei sotto il Regno di Israele, poi degli afroamericani negli Stati Uniti, e questo assunto fu la copertura biblica di un evidente crimine ingiustificabile. Secondo alcune interpretazioni, che vedono risonanze sessuali nell'episodio, la colpa di Cam fu un incesto con la madre. Da questi versetti è scaturita infatti l'idea non solo dell'inferiorità di Cam e della sua discendenza, ma anche di una sua «abominable wickedness», che suscita l'ira di Dio contrapponendosi alla «sober, rational and sublime evangelical worship» dei bianchi. Cam fu anche associato al disordine e alla violazione dell'ordine costituito, alla violenza, alla ferocia, alla crudeltà e perfino all'orrore¹². «Source of shame» per il Patriarca, «perde la sua posizione nella grande famiglia umana»¹³. Caratteristiche che avrebbe trasmesso alla «razza negra», utilizzate anche per giustificare la segregazione, che è insita nel sistema schiavile ma si prolunga fino agli anni del movimento dei diritti civili. La segregazione, spiegò Martin Luther King, crea negli oppressi un senso di inferiorità, che li induce ad accettare passivamente la situazione, perdendo la consapevolezza che non è giusta¹⁴. E il cristianesimo dei bianchi era a pieno titolo coinvolto nella costruzione di questa narrazione, per la quale anche l'abolizionismo era da condannare duramente.

Ma se questo fu il substrato teorico della prima evangelizzazione degli schiavi, c'è un'altra lettura possibile anche della storia di Cam, che ribalta quella ufficiale: Cam è in realtà la vittima innocente, la cui voce è stata ridotta al silenzio, nel contesto di dinamiche familiari violente, «abbandonato e marginalizzato». In senso lato quindi il «capro espiatorio» nell'accezione girardiana del termine, tanto che la sua figura è stata accostata a quella di Cristo¹⁵. Tutta la storia della religione afroamericana

11 *The Bible in Italian*, King James Version, Diodati 1649.

12 Ivi, p. 97.

13 Ivi, pp. 72-73.

14 MARTIN LUTHER KING, JR, *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York 1958, p. 69.

15 S. HAYENES, *Noha's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, pp. 206-207, 212, 215. Per l'elaborazione del tema del capro espiatorio in contesti arcaici e con valenze religiose si veda RENÉ GIRARD, *Il capro espiatorio*, Milano 1982.

del resto è percorsa dalla consapevolezza della possibilità di un rovesciamento della lettura ufficiale, finalizzata a veicolare un messaggio di sottomissione e complice dell'oppressione e della violenza estrema subite dai neri. La "Bibbia dei padroni" veniva trasmessa dai predicatori bianchi, che sembravano conoscere solo Efesini 6, 5-7: «Servi, obbedite ai vostri padroni di quaggiù, con rispetto e timore», e occultavano non solo una contestualizzazione, ma perfino il fatto che il versetto 9 dello stesso passo esortava i padroni ad astenersi dalla violenza. Erano molti i Catechismi creati per veicolare agli schiavi un messaggio di sottomissione: «What did God make you for? To make a crop. What is the meaning of 'Thou shalt not comit adultery'? To serve our heavenly Father, and our earthly master, obey our overseer, and not steal anything»¹⁶. Perfino in paradiso – gli schiavi sarebbero andati in paradiso se avessero sempre obbedito ai padroni – non sarebbero stati con i bianchi: «No! There will be a wall between you: but there will be holes in it that will permit you to look your mistress when she passes by»¹⁷.

Era difficile però nascondere del tutto il messaggio di ugualitarismo che percorre il Vangelo e che, attraverso il battesimo, conferiva anche agli schiavi neri, in quanto figli e figlie di Dio come i bianchi, quella dignità umana che i padroni negavano loro. Più si diffonde il cristianesimo nella piantagione, più gli schiavi acquistano consapevolezza dell'ipocrisia dell'evangelizzazione bianca che con le menzogne punta a fornire una base teorica alla loro oppressione. Il codice morale che viene trasmesso a questo fine, infatti, è comunque un codice morale condiviso, che va applicato anche ai bianchi. Ed è difficile nascondere il riconoscimento, anzi la predilezione di Gesù per gli ultimi. L'atteggiamento violento dei padroni cristiani, anche dei religiosi, appare stridente e condannabile proprio in base ai principi evangelici. Gradualmente gli schiavi acquisiscono un senso di superiorità morale nei confronti dei padroni e contestano a livello teorico la schiavitù: l'aver preso sua madre e sua nonna in Africa, «Dat de sinfulles' stealin' dey is»¹⁸. Ma la contraddizione più forte

16 DONALD G. MATTHEW, *Slavery and Methodism*, Princeton 1965, p. 77, cit. in GAYRAUD S. WILMORE, *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, New York 1973, p. 24.

17 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 213.

18 «Questo è il rubare che è peccato!», testimonianza di Josephine Howard, ex-schiava in Texas, ivi, p. 295.

è sulla violenza. Numerose sono le testimonianze di questo tipo: «The man that baptized me had a colored woman tied up in his yard to whip when he got home, that very Sunday and her mother belonged to the same church. We had to sit and hear him preach and her mother was in church hearing him preach»¹⁹.

Ma la religione cristiana tra gli schiavi ha anche un altro effetto fondamentale, come ha osservato E.F. Frazier: all'interno del sistema schiavile basato sulla frantumazione dei nuclei e l'annientamento dell'identità di gruppo e individuale, essa «provided a new basis for social cohesion», la costruzione di un «Noi contro loro» che creava solidarietà nella disgregazione imposta, e che aiutava, come ha scritto G. Gilmore, a «hold soul and body together» and «preserve physical existence and mental sanity». Il ritrovarsi insieme ad assistere alle funzioni, anche se in posizione subordinata, e ad ascoltare la predicazione, sia pure strumentale, dà impulso alla creazione di relazioni interne significative. Lentamente il condividere l'ascolto della Parola comincia a delineare un senso di comunità e incoraggia gli schiavi a trovare per questo uno spazio autonomo, che nella vita quotidiana di violenza offre un conforto, un momento di sollievo²⁰. Ma non devono esserci i bianchi: «The whites preached to the niggers and the niggers preached to themselves». E ancora: «Dat ole white preachin' wasn't nothin'. Ole white preachers used to talk wid dey tongues widdout sayin' nothin' but Jesus told us slaves to talk wid our hearts»²¹. «The slaves _ afferma E. D. Genovese _ reshaped the Christianity they had embraced; they conquered the religion of those who had conquered them»²².

La preghiera è non solo un momento essenziale per ribadire una coscienza di sé e la propria dignità, ma è anche il primo nucleo di un atto

19 Testimonianza di Susan Boggs, ex-schiava in Virginia, ivi, p. 167.

20 «Fornisce una nuova base di coesione sociale», «a tenere insieme corpo e anima», «a preservare l'esistenza fisica e la sanità mentale». EDWARD FRANKLIN FRAZIER, *The Negro Church in America*, New York 1974, p. 14, GYRAUD S. WILMORE, *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, New York 1983, p. 222. Ma si vedano anche, tra le numerose analisi, A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., pp. 295-297, JAMES H. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino 1970, pp. 32-33.

21 Testimonianze di Lizzie Hughes, ex-schiava in Texas, e Nancy Williams, ex-schiava in Virginia, EUGENE D. GENOVESE, *Roll Jordan Roll. The World the Slaves Made*, New York 1976, pp. 208, 214.

22 E. GENOVESE, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, cit., p. 212.

di resistenza. Il suo valore era riconosciuto e condiviso dai padroni e per questo la loro opposizione era feroce. Durante la Guerra civile, mentre i padroni pregavano disperatamente perché la Confederazione resistesse, gli schiavi erano certi che alla fine il loro grido a Dio avrebbe portato alla loro liberazione. Ma fin dall'inizio nel loro pregare per il giorno futuro del riscatto, gli schiavi incorporavano come parte del loro passato mitico l'Esodo di Israele dalla schiavitù narrato nell'Antico Testamento e in questo modo articolavano una loro comune eredità, delineando un'identità storica collettiva. «The image of Moses, the this-worldly leader of his people out of bondage, and Jesus, the otherworldly Redeemer, blended into a pervasive theme of deliverance», mentre la violenza di alcune profezie veterotestamentarie veniva riferita al giorno in cui i loro padroni sarebbero stati puniti per le atrocità commesse²³.

Nella piantagione le riunioni per la preghiera erano segrete; si svolgevano nei boschi, tra i cespugli, nelle caverne, più raramente nelle capanne:

Us niggers used to have a prayin' ground down in the hollow and sometime we come out of the field scorchin' and burnin' up with nothin' to eat, and we wants to ask the good Laws to have mercy [...] We takes a pine torch and goes down in the hollow to pray.²⁴

È la notte il momento della preghiera, perché la vita degli schiavi è «from sundown to sunup»²⁵. Pregavano nascosti, dietro tendoni di stracci bagnati, per attutire i rumori. Tutti in ginocchio, in cerchio, con il preacher in mezzo, anche lui in ginocchio. Utilizzavano una pentola, piena d'acqua, o rovesciata, e cantavano sopra di essa, pensando che il suono non si sarebbe propagato all'esterno. Se qualcuno si eccitava troppo, con una mano davanti alla bocca veniva riportato a un atteggiamento più cauto. A volte univano insieme la testa e danzavano girando, cercando di non far rumore²⁶.

23 Ivi, pp. 252-255.

24 Testimonianza di Richard Caruthers, ex-schiavo in Texas, A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 218.

25 «Dal tramonto all'alba». È anche il titolo di GEORGE P. RAWICK, *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba. La formazione della comunità nera durante la schiavitù negli Stati Uniti*, Milano 1979.

26 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 218, pp. 215-216.

Di fronte alla loro assunzione autonoma del cristianesimo, infatti, la reazione fu violenta. La preghiera era oggetto di una forte repressione, a cui gli schiavi resistevano con incredibile determinazione: «The white folks would come in when the colored people would have prayer meeting, and whip everyone of them». I rischi erano altissimi: un'ex-schiava racconta che il fratello fu ucciso a frustate perché trovato a un incontro notturno di preghiera. Ma la frusta non fermava la volontà di pregare²⁷.

I bianchi avevano paura non solo della coscienza di un'identità umana che vedevano emergere nei loro schiavi, ma anche del loro impulso all'alfabetizzazione, perché in ambito protestante il rapporto diretto di ogni credente col testo biblico è centrale. «Negroes [...] almost worshipped the Bible, and their anxiety to read it was their greatest incentive to learn». Che gli schiavi imparassero a leggere e scrivere era vietato e le punizioni, anche per quei bianchi che si prestavano ad insegnare, erano feroci²⁸. La spinta verso la religione era incontenibile e dalle riunioni clandestine nei cespugli a poco a poco si struttura quella che è stata definita «The Invisible Institution»²⁹, il nucleo delle chiese afroamericane, con al centro il *preacher* nero, lo schiavo predicatore che è l'antenato di tutti i leader politici afroamericani, per i quali l'intreccio tra linguaggio politico e linguaggio religioso è imprescindibile³⁰.

È nella clandestinità che emergono in modo naturale figure che sono un po' leader di comunità, un po' *exorter* ma che ben presto diventano *preacher* a tutti gli effetti. La loro legittimazione è tutta dal basso e la preghiera degli schiavi – come fino a oggi quella afroamericana – resta infatti un'espressione molto comunitaria: tutti hanno qualcosa da dire, tutti vogliono esprimersi, verbalmente, con i gesti, con il canto³¹. Il *preacher* ha il compito di catalizzare l'energia globale che la Parola sprigiona, nella ricerca del contatto con lo Spirito: il «pregare forte» è l'unica autentica

27 Testimonianze di un ex-schiavo di cui non si conosce il nome e della ex-schiava Charlotte Martin, cit. in A. RABOTEAU, *Slave Religion*, cit., pp. 214-215.

28 CARTER G. WOODSON, *Education of the Negro Prior to 1861*, New York 1915, p. 221, cit. in ivi, p. 240.

29 L'espressione, divenuta popolarissima, fu utilizzata per la prima volta da F. FRAZIER in *The Negro Church in America*, cit.

30 Impossibile dar conto della vastissima bibliografia sul tema. Si veda per un quadro di sintesi GAYRAUD S. WILMORE, *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, New York 1973.

31 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 217.

preghiera intimamente riconosciuta: «White folks can't pray right to de black man's God. Can't nobody do it for you. You got to call on God yourself when de spirit tell you»³².

A proposito di questa potentissima figura Eugene D. Genovese pone un quesito molto suggestivo: gli *exorters*, poi *slave preachers* erano stati prima *conjurers*, sciamani? In altri termini: si possono rintracciare in queste figure radici africane preesistenti alla cristianizzazione, delle quali la pentola rovesciata degli incontri clandestini, con le sue molteplici valenze, sarebbe il segno più evidente?³³ Se per lui la domanda resta senza risposta per la carenza di fonti, secondo W. E. B. Du Bois invece questa ascendenza è assodata: «it was an adaptation and mingling of heathen rites among the members of each plantation»³⁴. Il carisma tutto dal basso del *preacher* è estraneo non solo a una preparazione religiosa culturale, ma alla razionalità stessa. «Ole white preachers used to talk wid dey tongues widdout sayin' nothin' but Jesus told us slaves to talk wid our hearts»³⁵. Il *preacher* nero, anche se non ha bisogno di una sofisticata preparazione teologica, ha un rapporto intenso col testo biblico, che ruota intorno ai concetti espressi da Paolo in Atti 17,26: «Egli ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli uomini» e in Col. 3, 11: «Qui non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti», concetti potenzialmente liberanti perfino in un contesto di oppressione estrema, poi usati anche dall'abolizionismo laico. E ha un patrimonio narrativo ricchissimo: le storie bibliche come paradigmi e *exempla*, sul piano della comunicazione più efficaci di qualunque discorso astratto, perché racconti di speranza e riscatto che nelle sue parole risuonavano intensamente per il qui ed ora. In un'atmosfera di alta intensità emotiva – «They called on God out of heavy heart» – nella preghiera gli schiavi scioglievano l'angoscia – «Thank God, O I shall not live here always!» – ed esprimevano sofferenza, speranza, conforto reciproco, consolazione, con al centro il contrasto tra la situazione presente e un futuro che Dio porterà migliore: «My knee bones am aching, / My

32 E. GENOVESE, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, cit., p. 214.

33 Ivi, p. 255. Sulla pentola rovesciata si veda anche A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 216, WILLIAM EDWARD BURGHARDT DU BOIS, *The Gift of Black Folk & The Souls of Black Folk*, Grapevine 2024, pp. 164-167.

34 Ivi, p. 167.

35 E. GENOVESE, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, cit., p. 208.

body's rackin' with pain, / 'lieve I'm a chile of God, / And this ain't my home, / 'Cause Heaven's my aim»³⁶.

Il senso di consolazione della preghiera comunitaria sostenuta dal *preacher* è tale che lentamente subentra un senso di gioia: «Some gits so joyuous they start to holler loud and we has to stop up they mouth. I see niggers git so full of the Lawd and so happy they draps unconscious»³⁷. Attraverso lo «Spirito» il *preacher* fonda un legame strettissimo con la comunità, che si manifesta con il continuo intercalare ritmico degli astanti – «Amen», «Allelujah!», «You've said it», «Oh yeah» – con cui le sue parole diventano espressione di tutto il gruppo. Caratteristiche che segnano l'originalità della figura del pastore nero anche nella modernità: «A leader, a politician, an orator, a "boss," an intriguer, an idealist—all these he is, and ever too, the center of a group of men, now twenty, now a thousand in number»³⁸.

Il *preacher* nero esprime e condivide anche il dolore della vita nella piantagione, e a volte assume i toni di Giobbe e chiedendosi: se esiste un Dio, è un Dio giusto? E se lo è perché tollera che una razza opprime e renda schiava l'altra?³⁹ Ma mantiene sempre viva nella comunità la speranza, anzi la certezza che Dio porrà fine alla schiavitù. E ha fino in fondo la consapevolezza del suo ruolo, che è anche un ruolo politico. Sente che è suo dovere parlare per e in difesa degli oppressi, perché Dio non accetta chi non reagisce di fronte al male. Il concetto stesso di speranza nella predicazione e nella preghiera dei *preacher* neri è però rovesciato rispetto a quello dei bianchi. Speranza non è per gli schiavi dover accettare il presente in attesa di una futura realtà celeste, come volevano i padroni. Al contrario «grazie alla speranza che ha origine in Gesù il presente diventa insopportabile» e si arriva alla consapevolezza che schiavitù e fede cristiana sono inconciliabili. La moderna teologia nera della liberazione afferma sul piano teologico quello che gli schiavi e le schiave sentivano istintivamente: è la religione dei bianchi che tradisce il Messaggio. Allora speranza è *muoversi* verso un nuovo futuro, che è stato loro promesso, e che potrebbe essere anche qui: la speranza del *preacher* nero non è passiva e può diventare pro-

36 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., pp. 217-218.

37 Testimonianza di Richard Caruthers, ex-schiavo in Texas, *Ibidem*.

38 W. DU BOIS, *The Gift of Black Folk & The Souls of Black Folk*, cit., p. 163.

39 BENJAMIN E. MAYS, *The Negro God*, New York 1968, pp. 44-49, cit. in J. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, cit., pp. 39-42.

testa⁴⁰. La possibilità di un'improvvisa accentuazione della valenza politica del ruolo è sempre presente infatti in lui. Furono poche le rivolte di schiavi, data la sproporzione delle forze, ma tutte e tre le più rilevanti furono precedute da notti di preghiera e i leader erano predicatori: Richmond, Virginia, 1800, guidata dall'*exorter* Gabriel Prosser, che si definiva il Sansone nero, Charleston, South Carolina, 1822, con Denmark Vesey e altri esponenti attivi della locale chiesa metodista. Ma soprattutto la rivolta di Southampton, Virginia, 1831 nella quale Nat Turner, predicatore battista, fondò la sua azione sulla figura di Cristo come «liberatore degli oppressi»: a Highland Garnet, a Buffalo nel 1848 disse: «il più umile coltivatore agli occhi di Dio è altrettanto libero quanto il più orgoglioso monarca. La libertà è uno spirito mandato da Dio (...) Fratelli, è venuta l'ora in cui dovete agire di vostra iniziativa» e al processo il cui esito era scontato disse: «Non è stato forse Cristo crocifisso?»⁴¹. E non bisogna dimenticare la tradizione di donne *preacher*, che operavano in clandestinità nella schiavitù, e nella fase successiva non comunque ostacolate dalle stesse chiese nere: Sojourner Truth, Julia A. Foote, Zilpaha Elaw, Jarena Lee, Old Elizabeth e altre. La loro retorica potente e emotiva aveva al centro la «chiamata» dello Spirito e tutte tendevano a sensibilizzare in particolare le donne creando gruppi quasi protofemministi⁴².

La preghiera degli schiavi si esprime anche attraverso la musica nella forma originale degli Spirituals. Frederick Douglass, schiavo fuggiasco e poi leader abolizionista ne dà un ricordo toccante: «Lungo il cammino facevano risuonare i vecchi fitti boschi, per miglia e miglia intorno, di canti sfrenati in cui si esprimevano insieme la gioia più intensa e la tristezza più profonda. Li componevano lì per la strada, incuranti sia del tempo che del tono [...] ogni nota era una testimonianza contro la schiavitù e una prece a Dio perché ne rompesse le catene»⁴³. Gli Spirituals

40 Ivi, pp. 43-44. Come evidenza qui una corrispondenza tra il concetto di speranza degli schiavi predicatori e la Teologia della speranza di JÜRGEN MOLTSMANN (*Teologia della speranza*, Brescia 1964).

41 W. P. RAWICK, *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba. La formazione della comunità nera durante la schiavitù negli Stati Uniti*, cit., p. 158.

42 Si veda almeno WILLIAM L. KATZ (Ed.), *Narrative of Sojourner Truth*, Salem 1990 e WILLIAM L. ANDREWS (Ed.), *Sisters of the Spirit: Three Black Women Autobiographies of the XIX Century*, Bloomington 1988.

43 FREDERICK DOUGLASS, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, Roma 1992, pp. 54-55. Per un repertorio ampio degli Spirituals si veda almeno *Digitized Publications of Spirituals from*

hanno una struttura aperta, con strofe che presentano una parte fissa semplice e facilmente riproducibile, e una parte integrabile da chiunque attraverso l'improvvisazione. In questo modo i sentimenti individuali diventano condivisi, il canto si costruisce collettivamente e contribuisce a costruire e rinsaldare la comunità. È una struttura che intrinsecamente manifesta il senso del mutuo supporto nel dolore. La partecipazione al canto è totale, i canti sono *shouted*, gridati con tutto il corpo che si muove e interagisce: «O shout, O shout, O shout away,/ And don't you mind, / And glory, glory, And when 'twas night I thought 'twas day»⁴⁴. Du Bois non ha dubbi sull'ascendenza africana di questa musica: «Sprung from the African forests, where its counterpart can still be heard, it was adapted, changed, and intensified by the tragic soul-life of the slave, until, under the stress of law and whip, it became the one true expression of a people's sorrow, despair, and hope»⁴⁵.

La religione ha una forza insostituibile in quel contesto drammatico e il rapporto emozionale con Dio acquista una concretezza che lo lega al piano della realtà, anche se trascende il tempo storico. Il presente si estende all'indietro fino ad includere la dimensione biblica, personaggi, scene e eventi dell'Antico e del Nuovo Testamento diventano vivi e presenti e agiscono come in un dramma, in una mescolanza di reale e soprannaturale nella vita quotidiana caratteristica della visione del mondo degli schiavi. I personaggi biblici più vicini sono quelli che hanno passato dure prove: Giacobbe, Mosè, Giosué, Noè, Daniele e poi «weeping Mary», «sinking Peter», and «doubting Thomas» entrano nella loro vita attraverso le parole del canto⁴⁶.

L'identificazione con i figli di Israele già centrale nella tradizione bianca puritana⁴⁷ assume in questo contesto una valenza opposta. Per i neri il passaggio dell'Oceano non è l'Esodo verso la «Terra promessa di latte e miele», la terra di Canaan, ma il viaggio verso la schiavitù e l'iden-

the Nineteenth Century, Published Online, Cambridge University Press, 03 November 2023; Cleveland Public Library, *Index to Negro Spirituals*, Cleveland 1937, rev. ed. Chicago: Center for Black Music Research, 1991, *The Spirituals Database*: <https://spirituals-database.com/>.

44 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 245.

45 W. DU BOIS, *The Gift of Black Folk & The Souls of Black Folk*, cit., p. 164.

46 A. RABOTEAU, *Slave Religion: The "Invisible Institution" in the Antebellum South*, cit., p. 250.

47 Si veda SACVAN BERCOVITCH, *The American Jeremiad*, Madison 1978, in particolare pp. 6-7.

tificazione è con Israele schiavo in Egitto⁴⁸: «Go down, Moses, way down in Egypt's land / Tell ol' Pharaoh, Let my people go» (*Go Down Moses*). La Terra di Canaan nelle loro aspettative è la libertà. Una libertà spirituale, certo, ma anche materiale, dalla schiavitù e il canto assume un carattere di protesta e di ribellione⁴⁹. Il linguaggio degli Spirituals ha infatti una duplice valenza, fino ad essere in certe circostanze un segnale per le riunioni clandestine: «Rifugiati da Gesù» (*Steal Away to Jesus*), perché la corsa verso di lui è anche la corsa verso il Nord libero. Anche in *Joshua Fit the Battle of Jerico* la certezza che Dio è contro l'oppressione degli schiavi suggerisce l'identificazione con Giosuè in lotta con Gerico e dà la forza di sopportare il dolore e sperare ancora.

Il viaggio, il cammino nella solitudine delle zone selvagge, la *wilderness*, è un archetipo centrale, collegato alla figura consolatrice e redentrice di Cristo: «Jesus call you. Go in de wilderness, / Jesus call you. Go in the wilderness to wait upon de Lord», / «Hunt till you fid him, Hallelujah, / And a-huntin for de Lord»⁵⁰. È la valle dello Spirito, in cui si incontra Gesù per liberarsi dal peccato, ma è anche il luogo nascosto delle riunioni di preghiera segrete. Un'ex-schiava ricorda la madre che, piangendo perché il fratello era stato venduto e portato via, cantava: «Oh my good Lord, go low in the valley to pray, / To ease my troubling mind»: «Nobody knows de trouble I see / Nobody knows but Jesus», solo lui può dare la forza per non cedere alla disperazione⁵¹. Non bisogna cedere mai: «O brothers, don't get weary / We are waiting for the Lord / We'll land on Canaan's shore», «Brudder, keep you lamp trimmin' and a-buring» e facciamo attenzione a Satana, che è «a liar»: «he got me once and he let me go», perché «Jesus is my bosom friend and roll 'em out of the way»⁵².

È dall'istituzione invisibile nella piantagione di schiavi che nasce la chiesa nera. Nasce dalla protesta per la segregazione e la marginalità cui i neri erano obbligati, chiusi in recinti in spazi secondari: un giorno, nel 1787 nella chiesa metodista di Philadelphia viene loro impedito di pregare inginocchiati nella navata centrale, allora al termine i neri si alzano

48 La migliore analisi si trova in DAVID HOWARD-PITNEY, *African American Jeremiad: Appeals For Justice in America*, Philadelphia 2005.

49 J. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino 1970, pp. 32-33.

50 A. RABOTEAU, *Slave Religion*, cit., pp. 254-255.

51 Ivi, pp. 251, 258.

52 Ivi, pp. 256-258.

e decidono non tornare più⁵³. La chiesa nera nasce come “Chiesa Separata”, sulla base di un’affermazione di autonomia e pari dignità: la “separazione”, infatti, è compiuta volontariamente, tra uguali, è una scelta di libertà, mentre la segregazione una modalità di oppressione da parte dei bianchi⁵⁴. Nel tempo le chiese afroamericane, istituzionalizzandosi, hanno a volte perso la spinta iniziale, ma le radici dello schiavo predicatore dell’Istituzione invisibile della piantagione sono rimaste a dare forza e suggestione alla predicazione nera. Lo riconosce lo stesso Martin Luther King, quando a Montgomery, la sera in cui prenderà l’avvio il Movimento per i diritti civili, non avendo avuto il tempo di preparare un sermone, che doveva essere anche un discorso politico, improvvisa: «Per la prima volta, allora capii che cosa volevano dire i predicatori di un tempo quando dicevano: “Apri la bocca e Dio parlerà per te”»⁵⁵.

53 J. CONE, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, cit., p. 35.

54 M. LUTHER KING, JR., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York 1990, p. 69, ALEX HALEY, a cura di, *Autobiografia di Malcolm X*, Torino 1967, cit., p. 289.

55 M. LUTHER KING, JR., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, cit., p. 63.