

“Un popolo innumerevole”

Frantz Fanon e l’invenzione di una nazione

Stefano Visentin

Abstract: The entire work of Frantz Fanon is traversed by a theoretical and political critique of the method of the humanities and social sciences, accused of legitimizing European colonial rule. The struggle for the liberation of colonized peoples is thus intertwined with the construction of a new political conceptuality, based on the “direct protagonism” of the damned of the earth. Through the material and symbolic-linguistic mobilization generated by the struggle, the people take on the task of “inventing” a nation through built on new collective behaviors and institutions. In particular, it is the very composition of the people that acquires different characteristics from the sovereign people of the modern Western political tradition: rejecting any unitary and homogenizing obsession, the people of the damned of the earth appear to be crossed by heterogeneous subjects, who nevertheless find ways of acting in common in order to constitute a free nation.

Keywords: Frantz Fanon; Colonial Psychopathology; Peasantry; Lumpenproletariat; Women Struggle; Anti-colonial Nationalism.

Mineur des Asturies mineur nègre de Johannesburg métallo de Krupp dur paysan de Castille vigneron de Sicile paria des Indes [...] garde rouge de la Chine soviétique ouvrier allemand de la prison de Moabit indio des Amériques [...]. Ouvrier blanc de Détroit péon noir d'Alabama peuple innombrable des galères capitalistes le destin nous dresse épaulement et reniant l'antique maléfice des tabous du sang nous foulons les décombres de nos solitudes.

Jacques Roumain, *Bois d'ébène*, citato in Fanon 1952, 130

This struggle may be a moral one, or it may be a physical one, and it may be both moral and physical, but it must be a struggle. Power concedes nothing without a demand. It never did and it never will [...]. The limits of tyrants are prescribed by the endurance of those whom they oppress.

Frederick Douglass, *West India Emancipation Speech*

* Università di Urbino “Carlo Bo” (stefano.visentin@uniurb.it)

1. L'impossibilità di essere oggettivo

La pazzia è uno dei mezzi che l'uomo ha a disposizione per perdere la sua libertà. Posso dire che, trovandomi in questa congiuntura, ho potuto misurare con sgomento quanto sia diffusa l'alienazione tra gli abitanti di questo paese. Se la psichiatria è la tecnica medica che si propone di consentire all'uomo di non essere più estraneo al suo ambiente, ho il dovere di dichiarare, che l'arabo, alienato cronico nel proprio paese, vive in uno stato di totale spersonalizzazione. Lo statuto dell'Algeria? Una disumanizzazione sistematica¹.

Queste parole, tratte dalla lettera scritta al ministro residente francese dell'Algeria, segnano un passaggio decisivo della biografia politica di Frantz Fanon, e nel contempo chiariscono inequivocabilmente il suo "metodo", collegando in maniera indissolubile l'analisi e la terapia psichiatrica con l'intervento e la militanza politica: la cura dell'individuo con la lotta per la trasformazione della società. "I fatti d'Algeria – continua Fanon nella lettera – sono la conseguenza logica di un tentativo abortito di privare un popolo del suo cervello (*une tentative avortée de décérébraliser un peuple*)"², sono cioè l'esito di un progetto di dominio coloniale che penetra nel corpo dei colonizzati, modificandone in profondità i movimenti somatici e l'esperienza psichica: trasformando le malattie psico-fisiche nella normalità della vita dell'individuo, e l'intera società algerina in un manicomio a cielo aperto. Di conseguenza, chi tenta di curare gli uomini per poi doverli restituire a un'esistenza sociale patogenica non può che riconoscere il fallimento di qualsiasi cura che non si rivolga direttamente all'intera popolazione, e che quindi ponga fine al dominio coloniale: "La mia decisione è di non conservare a ogni costo una responsabilità, col falso pretesto che non c'è altro da fare. Per i motivi che le ho detto la prego, signor ministro, di accettare le mie dimissioni e considerare concluso il mio lavoro (*mettre fin à ma mission*) in Algeria"³.

In realtà la "mission" di Fanon in Algeria non era affatto conclusa. Togliendo il camice del Dr. Fanon, Mr. Frantz (per riprendere una suggestiva immagine di Viola Carofalo⁴) entra nella resistenza algerina e dedica i restanti anni della sua vita alla militanza all'interno del Fronte di Liberazione Nazionale, spendendosi in una costante opera di dialogo con le altre realtà

¹ Fanon (2006, 60); trad. it. Fanon (2006, 63).

² Fanon (2006, 60); trad. it. Fanon (2006, 64).

³ Fanon (2006, 62); trad. it. Fanon (2006, 65).

⁴ Cfr. l'introduzione a Carofalo (2013), *Lo strano caso del Dr. Fanon e di Mr. Frantz*, 7-13.

africane in lotta e di riflessione politica negli articoli scritti soprattutto sulla rivista del Fronte, “El Moudjahid”⁵. Lo psichiatra militante diventa-filosofo militante⁶, applicando i risultati delle analisi condotte sui singoli individui durante gli anni di studio in Francia e di cura in Algeria allo scontro politico in atto tra la madrepatria francese e la sua colonia più importante: con le parole di Immanuel Wallerstein, “Fanon read Marx with the eyes of Freud, and read Freud with the look of Marx”⁷. In questo passaggio necessario – agli occhi di Fanon – dalla pratica psichiatrica alla lotta politica, ciò che rimane immutato è il metodo con il quale il medico antillano affronta il fenomeno del razzismo coloniale, dapprima nei suoi effetti sulla psiche dell’individuo, e successivamente come strumento di dominio, fisico e psicologico a un tempo, di un intero popolo. In entrambi i casi emerge con prepotenza il rifiuto di qualsiasi adesione alla dichiarata oggettività delle scienze umane, siano esse rivolte al singolo o alla società. Fin dall’introduzione al suo primo libro, *Pelle nera, maschere bianche*, scritto quando ancora si trovava in Francia e aveva appena concluso gli studi medico-psichiatrici, Fanon dichiara la sua idiosincrasia per qualsiasi tentativo di orientare la propria indagine secondo una metodologia che ricalchi quella dalle scienze naturali:

È buona educazione far precedere un’opera di psicologia da una serie di punti metodologici. Io non lo farò. Lascero il metodo ai botanici e ai matematici. C’è un punto in cui i metodi sono come riassorbiti (*Il y a un point où les méthodes se résorbent*). Mi posizionerò lì. Cercherò di scoprire le diverse posizioni che il negro adotta di fronte alla civiltà bianca⁸.

I metodi “si riassorbono”, tendendo a diventare eterei, e quindi inapplicabili, nel punto stesso in cui ogni posizionamento oggettivo appare impossibile; e questo punto, come afferma il testo alcune pagine più avanti, è quello in cui emerge la profonda connessione tra la scienza europea e le pratiche di assoggettamento razziale: “In questo studio mi sono proposto di toccare la miseria del Nero. Tattilmente e affettivamente. Non ho voluto essere oggettivo. Del resto non è vero: non ho potuto essere oggettivo”⁹. L’approccio oggettivo allo studio della realtà psichica e sociale delle colonie

⁵ Sulla vita di Frantz Fanon prima e dopo l’Algeria cfr. Cherki (2006) e Macey (2012).

⁶ Cfr. Hudis (2015), capp. 3 *The Engaged Psychiatrist: Bilda and the Psychodynamics of Racism* e 4 *The Engaged Philosopher: The FLN and the Algerian Revolution*.

⁷ Citato in Fanon-Mendès France (2012, 11).

⁸ Fanon (1952, 9); trad. it. Fanon (2015, 29).

⁹ Fanon (1952, 70); trad. it. Fanon (2015, 90).

è sempre dalla parte del bianco, del colonizzatore¹⁰, nella misura in cui è la scienza a determinare in maniera definitiva e indiscutibile la gerarchia razziale, e di conseguenza la legittimità del dominio coloniale. Per questo secondo Fanon non è possibile affrontare un'analisi del fenomeno coloniale utilizzando come strumento euristico il metodo scientifico, poiché quest'ultimo coincide con lo sguardo del bianco, e di conseguenza non può che ribadire costantemente l'oggettività inscalfibile e imm modificabile dello *status quo*: "Poi mi è toccato affrontare lo sguardo bianco. Una pesantezza inconsueta mi oppresse. Il mondo vero sfidava la mia posizione (*Le véritable monde nous disputait notre part*)"¹¹; e ancora: "Mi percorrevo con uno sguardo oggettivo (*Je promenai sur moi un regard objectif*), scoprii la mia nerezza, i miei caratteri etnici – e mi sfondarono il timpano, l'antropofagia, il ritardo mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri"¹². Oggettivo è che il nero è antropofago, ritardato, imprigionato in una inferiorità rispetto al bianco che non può essere messa in discussione o criticata, a meno che non si decida di collocarsi in una posizione altra, consapevolmente distinta da qualsiasi ipotetica neutralità dello sguardo scientifico¹³.

La critica all'oggettività del sapere europeo non si limita all'ambito della psicologia e dell'antropologia, ma, nel momento in cui Fanon entra nel FLN e comincia a scrivere nelle riviste della resistenza, si amplia fino ad abbracciare anche le scienze sociali. Così, nell'*Appendice* al testo *L'Algeria si svela*, pubblicata su "Résistance Algérienne" nel 1957, egli ricorda come sia "un dato costante degli intellettuali colonialisti quello di trasformare il sistema coloniale in "caso sociologico". Tale paese, si dirà, richiedeva e desiderava di essere conquistato (*sollicitait la conquête*)"¹⁴. Anche in questo caso, la posizione di neutralità ostentata dal metodo della sociologia coloniale impone ai colonizzati una posizione di inferiorità dalla quale, esattamente come per il singolo individuo, risulta impossibile emancipar-

¹⁰ Credo sia evidente, a questa altezza, il debito di Edward Said nei confronti di Fanon; cfr. Said (1978).

¹¹ Fanon (1952, 89); trad. it. Fanon (2015, 110).

¹² Fanon (1952, 89); trad. it. Fanon (2015, 111).

¹³ È interessante notare che in un testo recente Alenka Zupančič, recuperando una riflessione di Althusser su Marx e Freud, osserva come l'oggettività scientifica (da intendersi qui in un senso differente da quello che gli assegna Fanon) non possa essere ricercata in una supposta neutralità di quest'ultima, ma solo nella "capacità della teoria di occupare un punto di vista singolare e specifico all'interno della situazione. In questo senso l'oggettività è legata alla capacità di essere 'parziali' o 'partigiani'" Zupančič (2017); trad. it. (2018, 11).

¹⁴ Fanon (2011, 47); trad. it. Fanon (2007, 62). Cfr. anche Fanon (2011, 129); trad. it. Fanon (2007, 120): "la scienza spolitizzata (*la science dépolitisée*), la scienza posta al servizio dell'uomo, nelle colonie è spesso un non senso".

si, a meno che non intervenga provvidenzialmente un popolo superiore, che si assume il compito – vero e proprio “fardello dell’uomo bianco” – di condurre per mano verso la civiltà i propri “fratelli” minori. Come ha ricordato Louis Sala-Molins in un saggio affilato sulle contraddizioni dell’Illuminismo, nello spazio coloniale, segnato dal dominio europeo e dal sistema schiavile, il nero non ha possibilità di conoscere – e tanto meno di pronunciare – la verità, perché la verità è sempre “bianca”¹⁵.

Se dunque l’oggettività della verità scientifica occidentale schiaccia il colonizzato, bloccandolo in una posizione di rigida passività, al punto da rendere indistinguibile il suo assoggettamento della sua soggettività¹⁶, la sola possibilità che rimane a quest’ultimo per rompere il dispositivo di sapere-potere che lo ingabbia è quella di rifiutare in blocco proprio la presunta neutralità della scienza: rifiutarla da una prospettiva epistemologica, ma ancora di più da un posizionamento pratico. Per il colonizzato si tratta cioè di riconoscere come la propria posizione sia sempre storicamente e politicamente determinata (perfino a livello di inconscio collettivo, come chiarisce la critica a Jung in *Pelle nera maschere bianche*¹⁷), sia cioè l’esito di un costrutto artificiale dello spazio (tanto materiale quanto simbolico) che ha una connotazione strutturalmente razziale e razzista, a partire dalla quale il mondo viene diviso e ordinato gerarchicamente: il manicheismo coloniale è al tempo stesso la causa e la conseguenza del potere delle nazioni occidentali sui popoli del resto del globo¹⁸, nonché lo strumento

¹⁵ Sala-Molins (1992, 14). Sulla critica fanoniana dell’epistemologia, ma soprattutto della politica, dell’Illuminismo europeo cfr. Langman (2002).

¹⁶ Cfr. a proposito Renault (2012, 56): “Il colonialismo non cerca solo di imporre il proprio dominio, di sottomettere i corpi colonizzati; ma cerca anche di conquistarne le menti, di penetrarne le coscienze, di ottenere, anche estorcendolo, il consenso del colonizzato al suo stesso asservimento. In questo dispositivo la confessione è un elemento essenziale. Quel che desidera il colonizzatore è che, per il colonizzato, *dire il vero* su di sé non significhi niente di più che autenticare la verità coloniale. Si tratta di una verità che, per essere fondata, deve essere detta da colui che ne verrà soggiogato – e qui si ha già un segno della precarietà e delle insicurezze che affliggono il potere coloniale. Riassumendo, quel che la confessione coloniale cerca di produrre la perfetta identità di *soggettivazione e assoggettamento* del colonizzato”.

¹⁷ “Jung confonde istinto e abitudine. Secondo lui, in effetti, l’inconscio collettivo è solidale con la struttura celebrale, i miti e gli archetipi sono degli engrammi permanenti della specie. Spero di aver dimostrato che non è così e che in realtà questo inconscio collettivo è culturale, cioè acquisito” Fanon (1952, 152); trad. it. Fanon (2015, 172).

¹⁸ Cfr. Renault (2009, 28): “La spazialità essenziale nell’immaginario del razzismo è una formula che si incontra continuamente nei discorsi discriminatori come nelle teorizzazioni e nelle critiche del razzismo: l’essere connotato razzialmente è quello che ‘deve stare al suo posto’. La differenza culturale e razziale si esprime in termini di luoghi, di posizioni. [...] È proprio della situazione coloniale proibire ogni riconciliazione dei termini e rinforzare al contrario la loro polarizzazione. Le due zone, occupate rispet-

principale per l'esercizio di uno sfruttamento assoluto dei corpi e delle risorse locali. E tuttavia una simile presa di consapevolezza si muove su un piano ben diverso dal processo dialettico che Hegel aveva attribuito al rapporto servo-padrone, e che conduceva al riconoscimento reciproco. Nelle pagine conclusive di *Pelle nera maschere bianche*, dedicate a "Il nero ed Hegel", Fanon mostra proprio l'impossibilità per il colonizzato di dare vita a un percorso di emancipazione che passi attraverso la costruzione di una qualsiasi reciprocità con il colono: un'impossibilità fondata sulla differenza incolumabile che il dominio coloniale ha istituito tra i due soggetti, rappresentata icasticamente dallo sguardo del bianco che si impone dall'alto – come nel caso paradigmatico del guardiano a cavallo degli schiavi al lavoro nelle piantagioni, ai quali, di contro, è impedito con la violenza di sollevare il capo per poter osservare il proprio padrone¹⁹. Il carattere necropolitico del lavoro nelle colonie²⁰, così come la perfetta sostituibilità dei corpi degli schiavi nelle piantagioni, negano a priori ogni possibilità di un confronto, anche polemico, tra il bianco e il nero, annichilendo qualsiasi spazio di comunicazione tra i due; per questo, come avremo modo di vedere più in dettaglio, qualsiasi movimento di emancipazione non può che prendere avvio da una assenza di comprensione da parte del colono di ciò che sta avvenendo: "L'occupante non capisce più. La fine del razzismo comincia con un'incomprensione improvvisa (*une soudaine incompréhension*)"²¹.

La critica fanoniana al metodo della scienza europea si articola dunque nel tentativo di dare forma a una nuova concettualità, che si liberi una volta per tutte del principio della rappresentazione "oggettiva" della cosa nella parola, per cercare invece di dare vita a una "pratica differenziale"²² capace di trasformare la prospettiva dalla quale osservare il fenomeno coloniale,

tivamente dal colonizzatore e dal colonizzato, sono separate da una *linea di divisione* che, come la *linea di colore* proposta da Du Bois, materiale e immaginaria, oggettiva e (inter)soggettiva".

¹⁹ "Spero di avere mostrato che il padrone qui differisce essenzialmente da quello descritto da Hegel. Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro" Fanon (1952, 179; trad. it. Fanon (2015, 197).

²⁰ Il rinvio è ovviamente a Mbembe (2003).

²¹ *Razzismo e cultura*, in Fanon (2006, 52); trad. it. Fanon (2006, 55). L'impossibilità di comprendere da parte del colono francese, anche di quello "in buona fede", è ribadita nello scritto *Lettera a un francese* (Fanon 2006, 55-58); trad. it. Fanon (2006, 59-62).

²² Così de Oto (2016, 63), a proposito del progetto epistemologico fanoniano: "no se trata, de manera más contundente, del problema de representar las cosas adecuadamente, como una suerte de "verdad negra" subyacente a la espera de su oportunidad histórica de dar cuenta de lo real, sino que se trata de una práctica diferencial con respecto al mundo dado y creado por el colonialismo".

tanto nella sua determinazione storica, quanto nel suo carattere sistemico. Tale approccio implica una sostanziale convergenza tra teoria e pratica, assegnando alla loro stretta collaborazione il compito di rivoluzionare l'esistente²³. In particolare, per quanto riguarda la costruzione di un nuovo “popolo” e di una nuova “nazione” attraverso la lotta anticoloniale, si tratta di comprendere in che misura, pur conservando la medesima terminologia della modernità occidentale, Fanon cerchi di dare forma a un differente impianto teorico che operi sulla semantica di questi termini per imporne una radicale revisione sul versante teorico, che nel contempo apra la possibilità di attraversare spazi mai frequentati dall'agire politico. Con le parole di Alejandro de Oto, per Fanon “la descolonización se presenta *como una sociogenia* en la que la principal tarea es abrir el campo de posibilidades de representación no creadas ni contenidas en el colonialismo”²⁴.

2. Psicopatologia della condizione coloniale: la violenza come terapia

L'intera opera di Fanon è attraversata dalla consapevolezza che i popoli colonizzati sono assoggettati da un dominio che li determina fin nelle loro fibre più intime, identificandoli individualmente e collettivamente. La violenza coloniale si imprime sui corpi e sulle menti dei singoli e dei gruppi, portandoli al parossismo di un'impossibile identificazione nei confronti del soggetto bianco, dal quale essi vengono costantemente respinti perché indegni in quanto neri²⁵. L'impossibilità di “restare al proprio posto” e, nel contempo, di diventare altro da sé, coltivando un progetto di civilizzazione che è barrato dalla linea del colore, neutralizza qualsiasi tentativo di emanciparsi che non sia dettato dalle decisioni e dai tempi del colono: “Il Bianco è un padrone che permesso ai suoi servi di mangiare alla sua tavola”²⁶. Fin-

²³ Cfr. quanto sostiene in un'intervista Neil Gibson (Munif 2012, 2): “If you look at the first pages of *Black Skin White Masks*, where he is critical of scientific methods, to the final pages of the *Wretched of the Earth*, where he talks about working out new concepts, the question is how and on what basis do you work on new concepts with the goal of human freedom? For Fanon, becoming actional is connected to his idea of a new humanism, which is explicitly critical of European humanism so intimately connected with colonialism. So, it is not simply about finding new concepts from anywhere, but being both critical and self-critical and also being very open to what is happening on the ground”.

²⁴ de Oto (2009, 27; corsivo mio).

²⁵ Sui meccanismi psichici di questa impossibile identificazione cfr. Renault (2011), cap. 1 «*Malaise dans la civilisation*». *Le monde colonial et le schème du double*.

²⁶ Fanon (1952, 178); trad. it. Fanon (2007, 197).

tantoché il nero rimane imprigionato nella sua identità, nessun movimento, nessuna trasformazione che non sia decisa dal colono appare possibile: il colonizzato è sempre agito da fuori, da un soggetto altro che si impone su di lui, anche quando gli concede una sempre parziale e relativa libertà²⁷.

Attraverso il combinato disposto del controllo della verità esercitato dalla scienza coloniale e del monopolio della violenza garantito dalla presenza delle cannoniere nei porti africani, i colonizzati vengono trasformati in uno strano ibrido tra l'uomo e l'animale²⁸, da studiare con l'attenzione dello zoologo, ma dal quale tenersi a distanza e, se necessario, sapersi difendere con la forza. Se individualmente il colonizzato è rappresentato come una bestia selvaggia, trascinata da pulsioni primarie e priva di consapevolezza – quelle stesse passioni che l'uomo bianco ha saputo, nel corso dei secoli, disciplinare al punto da diventare pienamente “proprietario di sé”²⁹ –, sul piano collettivo il paragone più utilizzato è invece quello con il mondo degli insetti (si pensi alle descrizioni dei quartieri abitati dagli Arabi, più simili ad alveari o a formicai che a spazi abitati da esseri umani³⁰): un mondo di individui seriali, privi di qualsiasi elemento distintivo, e pertanto sostituibili e sacrificabili come lo sono appunto le formiche o le api all'interno del loro ecosistema. Impossibilitato a muoversi nello spazio come nel tempo, tanto nella sua condizione singolare di schiavo/suddito/essere inferiore, quanto in quella collettiva di “popolo senza storia” – perché è il colono che “fa la storia e sa di farla”³¹ – al colonizzato non rimane che una possibilità:

l'immobilità a cui il colonizzato è condannato non può essere rimessa in discussione che dalla sua decisione di metter fine alla storia della colonizzazione, alla storia del saccheggio, per far esistere la storia della nazione (*pour faire exister l'histoire de la nation*), la storia della decolonizzazione³².

²⁷ “Un giorno, un bravo padrone bianco che aveva una certa influenza ha detto ai suoi amici: ‘Siamo gentili con i negri...’. Allora i padroni bianchi, brontolando, perché era pur sempre difficile, hanno deciso di innalzare (*ont décidé d'élever*) gli uomini-macchine-bestie al rango supremo di uomini” Fanon (1952, 178); trad. it. Fanon (2015, 197).

²⁸ “A volte tale manicheismo spinge fino in fondo la sua logica e disumanizza il colonizzato. A rigor di termini, lo animalizza” Fanon (2002, 45); trad. it. Fanon (2000, 9).

²⁹ Sull'impianto lockeano dell'antropologia politica moderna e sul suo nesso con l'antropologia coloniale cfr. Mezzadra (2008, cap. II *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna*).

³⁰ “La città del colonizzato [...] è un mondo senza interstizi, gli uomini stanno gli uni sugli altri, le capanne le une sulle altre [...]. La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città piegata su se stessa” Fanon (2002, 42-43); trad. it. Fanon (2000, 6).

³¹ Fanon (2002, 53); trad. it. Fanon (2000, 16).

³² Fanon (2002, 53); trad. it. Fanon (2000, 16).

Ma la storia di un popolo che lotta contro il colonialismo per costruire la sua nazione non può seguire i passi della storia delle nazioni europee, non può cioè rappresentarsi come la vicenda di un graduale e progressivo superamento degli aspetti passionali e irrazionali, grazie al percorso civilizzante della ragione – perché per molti versi è quella stessa ragione che ha rischiarato il cammino dei popoli europei ad aver contribuito all’assoggettamento di tutti gli altri: la storia della lotta per l’emancipazione dal dominio coloniale deve essere un’altra storia, raccontata da un punto di vista differente, e nel contempo agita secondo un criterio assolutamente originale: “La decolonizzazione, che si propone di mutare l’ordine universale, è [...] un programma di disordine assoluto”³³, nella misura in cui si propone di spezzare una volta per tutte l’ordine manicheo che regna nelle colonie. Il principale strumento di rottura di tale ordine è, come Fanon afferma ripetutamente nel primo capitolo dei *Dannati della terra*, la violenza, nelle sue molteplici sfaccettature. La violenza anticoloniale segna prima di tutto un nuovo inizio, o per meglio dire un “vero” inizio della storia per i popoli colonizzati, spezzando il tempo omogeneo del dominio colonialista con un movimento analogo a quello prodotto dagli eventi rivoluzionari della modernità³⁴: “I colonizzati sono persuasi che la loro sorte si gioca adesso. Vivono in un’atmosfera apocalittica e ritengono che nulla deve loro sfuggire [...]. Il colonizzato, l’uomo sottosviluppato sono oggi animali politici nel senso più planetario del termine”³⁵. Attraverso la lotta violenta il colonizzato esce da un’esistenza – individuale e collettiva – dominata dalle “maschere bianche”, passando attraverso una forma di conoscenza intuitiva³⁶ che, senza abbandonarsi all’irrazionalismo, rifiuta tuttavia la mediazione della razionalità coloniale. Se la violenza nelle colonie ammutoliva il nero,

³³ Fanon (2002, 40); trad. it. Fanon (2000, 3).

³⁴ Si pensi ad esempio, alle parole di Thomas Paine in *Common Sense* (1776): “È in nostro potere di ricostruire il mondo. Una situazione quale la presente non si è mai data dai giorni di Noè. La nascita di un nuovo mondo è a portata di mano” Paine (2000, 51). A tale proposito, Miguel Mellino sottolinea il fatto che “tanto il modernismo rivoluzionario quanto l’umanesimo radicale di Fanon appaiono ampiamente attraversati da ciò che Badiou definisce come ‘passione del reale’”, ovvero dalla “consapevolezza dei soggetti dell’essere giunti a un punto di non ritorno, alla soglia di uno scontro decisivo, di una lotta finale, apocalittica, definitiva, redentiva” Mellino (2013).

³⁵ Fanon (2002, 79); trad. it. Fanon (2000, 41). Per un approfondimento di questo tema rinvio a Visentin (2014). Sulla violenza come forma di “riabilitazione” cfr. Kebede 2001, mentre Robert Young, definisce la violenza in Fanon come un processo di “detraduzione”, riprendendo un concetto riportato in auge dagli studi postcoloniali Young (2003).

³⁶ La violenza “è l’intuizione che hanno le masse colonizzate che la loro liberazione deve farsi, non può farsi, se non con la forza” Fanon (2002, 72); trad. it. Fanon (2000, 34).

costringendolo a subire passivamente la “verità bianca”, ora invece, nella misura in cui è assunta dal colonizzato, essa diventa un atto conoscitivo: la violenza non è muta, ma parla, è “la parola d’ordine d’un partito politico”: una parola nuova, scandalosa nell’impazienza che esprime e nel rovesciamento dei ruoli che genera: “Alla teoria dell’ “indigeno male assoluto” corrisponde (*répond*) la teoria del ‘colono male assoluto’”³⁷; “*répond*”, cioè risponde e nel contempo vi si oppone).

La dimensione corporea della violenza, attraverso la quale “il colonizzato [...] scopre che la sua vita, il suo respiro, i battiti del suo cuore sono gli stessi del colono”³⁸ non è semplicemente l’esplosione irrazionale e incontrollabile di un’energia per troppo tempo tenuta a freno: non si trova in Fanon una valorizzazione dell’atto violento in quanto tale, come espressione assoluta della “vera” soggettività di un popolo colonizzato³⁹, poiché quello che ne definisce l’efficacia emancipatrice è la valenza linguistica e addirittura epistemica⁴⁰; i corpi non solo si mettono in movimento, spezzando le divisioni manichee della colonia, ma anche interagiscono tra loro, superando quella serialità irrelata alla quale li condannava il dispositivo coloniale di sapere-potere⁴¹ e costruendo inedite forme di vita⁴², che si concretizzano in processi di organizzazione e di soggettivazione individuale e collettiva⁴³:

³⁷ Fanon (2002, 89); trad. it. Fanon (2000, 50).

³⁸ Fanon (2002, 48); trad. it. Fanon (2000, 11).

³⁹ “Poiché vogliamo un’Algeria democratica e rinnovata, poiché crediamo non si possa, da un lato, elevarsi e liberarsi e, dall’altro, precipitare; per questo condanniamo, col cuore pieno di tristezza, i fratelli che si sono gettati nell’azione rivoluzionaria con la brutalità quasi fisiologica (*la brutalité presque physiologique*) provocata e alimentata da un’oppressione secolare” *L’anno V della rivoluzione algerina*, in Fanon (2011, 7); trad. it. Fanon (2007, 32-33).

⁴⁰ Sul nesso corporeità-linguaggio cfr. de Oto (2016, 60-62). Credo sia superfluo ricordare che nella riflessione fanoniana sulla violenza non vi è alcun elemento nostalgico che esorti alla ricostituzione di una comunità primigenia, antecedente al colonialismo, sebbene il suo rapporto con il concetto di “negritudine” sviluppato da Aimé Césaire non sia privo di ambivalenze; su questo aspetto cfr. Nielsen (2013), che, citando Spivak, parla di uno “strategic essentialism” in Fanon.

⁴¹ “La condizione primaria della sottomissione totale è la solitudine: la mancanza di rispecchiamento negli altri, l’incapacità a cogliere concretamente ciò che di comune ci avvicina, l’essere profondamente isolati comporta l’impossibilità di costruire il senso della nostra esistenza, rendendoci soggetti patologici” Carofalo (2013, 161).

⁴² Cfr. Renault (2009, 37): “Fanon fa così propria la concezione fenomenologica del linguaggio difesa da Merleau-Ponty per il quale le diverse lingue sono altrettanti ‘modi per il corpo umano di celebrare il mondo e, in definitiva, di viverlo’ (Merleau-Ponty 1945, 259). Esse sono in questo senso ciò che si può chiamare delle *forme di vita*”.

⁴³ Su questa capacità individualizzante della violenza si innesta la possibilità di un confronto tra la riflessione di Fanon e quella di Gilbert Simondon; cfr. in proposito Amaro, Khan (2020).

L'intellettuale colonizzato aveva imparato dai suoi maestri che l'individuo deve affermarsi. La borghesia colonialista aveva conficcato a colpi di maglio nella mente del colonizzato l'idea di una società di individui in cui ognuno si rinchioda nella sua soggettività, in cui la ricchezza è quella del pensiero. Ora il colonizzato che avrà la fortuna di seppellirsi tra il popolo (*s'enfourir dans le peuple*) durante la lotta di liberazione scoprirà la falsità di questa teoria. Le forme di organizzazione della lotta gli proporranno un vocabolario insolito⁴⁴.

Prima di analizzare la genesi di questo “*vocabulaire inhabituel*”, che grazie alla lotta per la liberazione spezza gli usi consolidati e imposti dal potere coloniale, vale la pena soffermarsi brevemente ancora su quell'incomprensione del colono che emerge dal carattere inedito della violenza anticoloniale: se infatti non c'è spazio per un confronto, non c'è comunicazione che non sia subito una presa di distanza radicale, nel contempo non c'è costruzione di un soggetto collettivo che non sia contemporaneamente una denuncia del nazionalismo colonialista. Di questa alterità e della sfida che essa pone il colono si rende conto soltanto quando comprende la portata dello scontro in atto, il fatto cioè che esso mette in discussione le radici stesse della sua nazione. Tali radici non sono soltanto materiali, ma hanno una fondamentale componente ideologica: da un lato, infatti, “L'Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo. Le ricchezze che la soffocano sono quelle che sono state rubate ai popoli sottosviluppati. I porti dell'Olanda, Liverpool, i docks di Bordeaux e di Liverpool specializzati nella tratta dei negri, devono la loro fama ai milioni di schiavi deportati”⁴⁵; dall'altro, come afferma Fanon in *Razzismo e cultura*, ogni “paese coloniale è un paese razzista. Se in Inghilterra, in Belgio, in Francia, a dispetto dei principi democratici che queste nazioni professano, esistono ancora dei razzisti, sono proprio questi ad aver ragione contro l'intero paese (*ce sont ces racistes qui, contre l'ensemble du pays, ont raison*)”⁴⁶. Per questa ragione, quando la ribellione coinvolge l'intera popolazione algerina, in Francia lo scontro assume i caratteri di una guerra nazionale, per la quale ne va dell'esistenza stessa del popolo francese⁴⁷. La nascita di una nazione algerina mette in discussione l'esistenza della Francia come nazione colo-

⁴⁴ Fanon (2002, 49); trad. it. Fanon (2000, 13).

⁴⁵ Fanon (2002, 99-100); trad. it. Fanon (2000, 57).

⁴⁶ Fanon (2006, 48); trad. it. Fanon (2006, 52).

⁴⁷ “Dal 1956 in poi la nazione francese accetta la guerra d'Algeria. La Francia vuole la guerra, diranno esplicitamente Guy Mollet e Bourguès-Maunoury, e il 14 luglio il popolo parigino manifesterà ai paracadutisti torturatori di Massu la profonda riconoscenza della patria. A questo punto i liberali abbandonano la lotta” *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 85-86); trad. it. Fanon (2006, 86).

niale, se non come nazione *tout court*: per questo la reazione francese non potrà che essere quella di tentare con ogni mezzo di bloccare il processo di costituzione dell'Algeria come nazione indipendente⁴⁸. Emerge così il carattere strutturalmente razziale e coloniale delle nazioni europee, tale per cui la fine del colonialismo significa molto di più della perdita di un bacino di materie prime da sfruttare o di un mercato da invadere: significa la messa in discussione delle fondamenta nazionalistiche dello Stato, che fanno tutt'uno con la pretesa superiorità del popolo francese e con il suo dominio su altri popoli. Per questa ragione, continua Fanon, il FLN non può rivolgersi ai Francesi per cercare un compromesso, né è possibile accettare "la pretesa di vincoli speciali con la Francia", poiché tale richiesta non è altro che "un modo di garantire certe forme di sfruttamento del popolo algerino. Il che significa incontestabilmente dar prova di non aver capito affatto le prospettive rivoluzionarie della lotta nazionale"⁴⁹.

Se, dunque, il colonialismo francese non ha contribuito in alcun modo al progresso del popolo algerino e alla sua "civilizzazione", con buona pace di chi pensa che sia necessario seguire le orme dei colonizzatori per intraprendere il cammino verso la modernità⁵⁰, d'altra parte questa presa d'atto implica un problema di portata ancora maggiore, con il quale Fanon e tutto il popolo in lotta deve necessariamente confrontarsi: come è possibile dare vita a una nazione indipendente che non rispecchi i tratti coloniali e razziali, o comunque gerarchizzanti ed escludenti, del nazionalismo europeo? Come è possibile disinnescare l'abbraccio mortale tra nazione e colonialismo? Nel trovare risposta a questo interrogativo il popolo algerino affronta la sua prova del fuoco, quasi più importante della stessa lotta per la liberazione: "Il combattente algerino non lotta solo contro i paracadutisti torturatori. Il più delle volte si misura con dei problemi di edificazione,

⁴⁸ "La nazione francese, tramite i suoi cittadini, impedisce (*s'oppose*) all'Algeria di esistere come nazione" *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 90); trad. it. Fanon (2006, 89).

⁴⁹ *Gli intellettuali e i democratici francesi di fronte alla Rivoluzione algerina*, in Fanon (2006, 95 e 96); trad. it. Fanon (2006, 93).

⁵⁰ "Non esiste un'entità nuova nata dal colonialismo. Il popolo algerino non ha accettato che l'occupazione si trasformasse in collaborazione. I francesi in Algeria non hanno coabitato con il popolo algerino. Poco o tanto, lo hanno solo dominato" *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 119); trad. it. Fanon (2006, 111). Il riferimento alla "collaborazione" è un chiaro richiamo al regime di Vichy durante l'occupazione tedesca della Francia. D'altro canto, "Il popolo colonialista potrà guarire dal suo razzismo e dalla sua menomazione morale (*de son infirmité spirituelle*) solo quando accetterà realmente di considerare la sua ex colonia (*l'ancienne possession*) come una nazione assolutamente indipendente" *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 123); trad. it. Fanon (2006, 114).

costruzione e invenzione della città (*invention de la cité*). Per questo il colonialismo ha perso per sempre la partita in Algeria”⁵¹.

3. Popolazione, popolo, nazione

Come risultava chiaro già dalla critica della dialettica servo-padrone hegeliana sviluppata in *Pelle nera, maschere bianche*, nessuna mediazione con il potere bianco può offrire un contributo positivo alla nascita di un popolo algerino libero: nulla del sistema coloniale può essere mantenuto in vita nella comunità post-coloniale, tanto meno un rapporto speciale con la ex-madrepatria: “Ogni richiamo ad “antichi legami” o a “comunità” assurde è una menzogna e un’astuzia. Da circa quattro anni il popolo algerino sta dimostrando che questa menzogna e quest’astuzia non valgono più nulla (*ne son plus à la mesure*) contro la sua verità e la sua volontà”⁵². Lo scontro incommensurabile (privo di una “misura” comune) e non dialettizzabile tra la nazione coloniale e la nascente nazione decolonizzata è forse leggibile, piuttosto che attraverso il riferimento hegel-marxiano, recuperando la teoria degli umori di Machiavelli⁵³, che vede nella contrapposizione tra Grandi e popolo (nel caso specifico fanoniano: tra colonialisti e colonizzati) un dualismo che non può sciogliersi in alcuna sintesi superiore, ma proprio nella misura in cui mantiene la separazione tra i due umori è in grado di dare vita a nuove forme di organizzazione politica, in particolare a quella repubblica tumultuaria che costituisce una solida garanzia per la libertà popolare⁵⁴. La verità e la volontà del popolo algerino si misurano

⁵¹ *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 120); trad. it. Fanon (2006, 112); traduzione modificata.

⁵² *Decolonizzazione e indipendenza*, in Fanon (2006, 1239); trad. it. Fanon (2006, 114). Sul rapporto tra Fanon e la dialettica hegeliana sono stati scritti molte pagine: oltre al “classico” volume di Sekyi-Otu (1996), tra i saggi più recenti citiamo Ciccariello-Maher (2017) e Drexler-Dreis (2018).

⁵³ Ho trovato un solo saggio che affronta il tema di un confronto tra Machiavelli e Fanon (Tucker 1978), ma l’autore non prende in considerazione la dottrina machiavelliana degli umori.

⁵⁴ “Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; e che considerino più a’ romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a’ buoni effetti che quelli partorivano; e che e’ non considerino come e’ sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de’ grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma” Machiavelli (1971, 82). Sull’importanza dei tumulti popolari nel pensiero di Machiavelli cfr. Raimondi (2015), e la bibliografia presente nel saggio.

dunque con la creazione di quel “vocabolario insolito”, di cui abbiamo già riconosciuto l’origine nella lotta per la liberazione e nell’organizzazione che essa produce.

Come Fanon scrive in *L’anno V della rivoluzione algerina*, “In questa guerra, l’intero popolo algerino (*le peuple dans sa totalité*) si è mobilitato, l’intero popolo ha dovuto investire tutte le proprie risorse, fino a quelle più nascoste”⁵⁵; e, poco più avanti:

Il popolo sottosviluppato deve dimostrare, con la potenza della propria lotta, di avere la capacità di costituirsi in nazione (*se constituer en nation*) e, con la purezza di ogni suo gesto, di essere anche nel più piccolo dettaglio un popolo trasparente, in grado di controllare se stesso (*le peuple plus transparent, le plus maître de soi*). Ma tutto ciò non è affatto facile⁵⁶.

Anche a costo del rischio di cadere in uno storicismo di matrice teleologica⁵⁷, Fanon innesta la lotta del popolo algerino in un progetto nazionale: il diventare collettivo dello scontro con la forze coloniali, la socializzazione e l’organizzazione della violenza contro gli oppressori⁵⁸, sono strumenti indispensabili affinché un “popolo sottosviluppato” si faccia “transparent”, trasformandosi da una popolazione assoggettata e inconsapevole in un soggetto politico in grado di prendere il destino nelle proprie mani. Il riferimento al concetto di popolazione non vuole essere casuale: nell’articolo per “El Moudjahid” del 10 settembre 1957, intitolato *Delusioni e illusioni del colonialismo francese*, Fanon illustra il processo di liberazione del popolo algerino attraverso la compresenza di tre figure contrastanti: la popolazione, che ne rappresenta il carattere frammentato, e dunque passivo e manipolabile, sul quale il dominio francese tenta di intervenire per neutralizzare l’insurrezione: “Si cerca concretamente un segno, nella popolazione, di correnti

⁵⁵ Fanon (2011, 5); trad. it. Fanon (2007, 31).

⁵⁶ Fanon (2011, 6); trad. it. Fanon (2007, 32).

⁵⁷ Una lettura tendenzialmente storicistica del pensiero politico fanoniano, sviluppata attraverso il confronto con Engels, è presente in Bourgi, Williams (1973). Tuttavia, nonostante alcuni passi delle sue opere possano offrire un sostegno a questa interpretazione, mi sembra che ben più numerose siano le indicazioni di una volontà da parte dell’autore di valorizzare la dimensione contingente e “aperta” della storia della decolonizzazione.

⁵⁸ “Violence, Fanon says, to be effective has to become socialized. It is given the requisite social direction when it is utilized as part of a rationally-planned collective revolutionary struggle. In the process, it produces new men, no longer men who react wildly against colonial control by ad hoc, individual, or localized outbreaks of disorganized aggression, but men who “stand up” with arms in their hand and thereby direct the collective destructiveness of organized violence into the positive channel of revolution” Worsley (1972, 204).

contraddittorie (*courants intérieurs contradictoires*), dunque controrivoluzionarie. Queste operazioni sono caratterizzate dal far leva su alcune ostilità locali create dal colonialismo, così come dal mantenimento e dall'intensificazione indotta di differenze culturali trasformate in lotta di clan o, talvolta, di 'razza'⁵⁹; il popolo, che costituisce la forza collettiva orientata a resistere e a scardinare il potere coloniale, ponendo le basi per un nuovo ordine sociale e politico: “Di fronte al popolo algerino, le strategie francesi non funzionano più. Gli schemi classici e collaudati non sono più utilizzabili”; e, poco più avanti: “Sì, il popolo algerino è monolitico (*monolithique*) ormai da tre anni, perché la parola d'ordine è di rara chiarezza e semplicità”⁶⁰; la nazione, che è al tempo stesso il risultato a cui tende l'iniziativa insurrezionale e l'organizzazione che tale iniziativa si dà nel progredire della lotta: “Indipendenza nazionale attraverso la lotta armata, obiettivi, limiti, metodi e messi di lotta sono ormai stabiliti una volta per tutte”; e, subito dopo: “Il Cnra [Conseil National de la Révolution Algérienne; N.d.T.] non rappresenta un gruppo di interessi, ma lo stato maggiore politico-militare di una nazione in lotta per la propria indipendenza”⁶¹.

Si tratta di uno schema che, a un primo sguardo, appare abbastanza tradizionale, soprattutto se letto in un'ottica progressiva, secondo la quale il popolo algerino, liberandosi definitivamente dai caratteri che il colonialismo aveva contribuito a produrre, e che costituivano il principale appiglio del suo dominio – in particolare la frammentazione interna e le lotte intestine –, si costituisce dapprima in popolo, ovvero in un soggetto unitario e perfino “monolitico”, e successivamente in una nazione, dotata di istituzioni politiche e di un'organizzazione sociale che diano carattere permanente all'identità popolare; in qualche modo, uno schema che per certi versi sembra assomigliare alla lotta di molti partiti operai occidentali del XX secolo, condotta in nome di una peculiare integrazione delle classi operaie nella cittadinanza dello Stato nazione⁶²: quelle stesse “masse europee” che, in conclusione al primo capitolo dei *Dannati della terra*, Fanon invita a sostenere le lotte anticoloniali, salvo però riconoscere che esse

si sono spesso allineate per quanto riguarda i problemi coloniali sulle posizioni dei nostri comuni padroni. Per questo, bisognerebbe anzitutto che le masse europee

⁵⁹ Fanon (2006); trad. it. Fanon (2006, 70).

⁶⁰ Fanon (2006, 69 e 70); trad. it. Fanon (2006, 72 e 73).

⁶¹ Fanon (2006, 70); trad. it. Fanon (2006, 73).

⁶² Cfr. Cesarale (2020).

decidessero di svegliarsi, si scuotessero il cervello (*secoient leurs cerveaux*) e cessassero di giocare al gioco irresponsabile della bella addormentata nel bosco⁶³.

Occorre, allora, cercare di comprendere meglio la relazione tra queste tre figure della soggettività collettiva algerina – una soggettività passiva, costituita da e nel contempo “assoggettata” a un potere esterno; una soggettività “in movimento”, attraversata dalla volontà di darsi un’unità compatta attraverso la lotta per l’indipendenza; e una soggettività “piena”, “realizzata”, che definisce l’orizzonte al quale l’organizzazione del popolo algerino deve tendere – in modo da evitare di interpretarle attraverso un’ottica che finirebbe per ricondurre il pensiero di Fanon nell’alveo di un marxismo eurocentrico e progressivo, rimuovendo così una fondamentale osservazione presente nelle prime pagine dei *Dannati*:

Le analisi marxiste devono essere sempre leggermente distese (*distendues*) ogni volta che si affronta il problema coloniale. Perfino il concetto di società precapitalistica, studiato bene da Marx, richiederebbe qui di essere ripensato [...]. A dispetto dell’addomesticamento ben riuscito, nonostante l’appropriazione, il colono rimane sempre uno straniero. Non sono né le officine, né le proprietà terriere, né il conto in banca a caratterizzare in primo luogo la “classe dirigente”. La specie dirigente è innanzitutto quella che viene da fuori, quella che non assomiglia agli autoctoni, “gli altri”⁶⁴.

4. “Un popolo innumerevole”: contadini, *Lumpenproletariat*, donne

I dannati della terra inizia con le seguenti parole: “Liberazione nazionale, rinascita nazionale, restituzione della nazione al popolo, Commonwealth, qualunque siano le etichette impiegate o le formule nuove introdotte, la decolonizzazione è sempre un fenomeno violento”⁶⁵. La costruzione – o per usare il termine impiegato da Fanon: la “restituzione” – di una nazione a partire dalla lotta di popolo è dunque lo scopo dichiarato del progetto fanoniano di indipendenza dal colonialismo: ma che significato debba assumere questa nuova nazione, fondata su nuove idee e su un nuovo linguaggio, e ancora di più su un nuovo popolo, rimane per molti versi una

⁶³ Fanon (2002, 103); trad it. Fanon (2000, 60).

⁶⁴ Fanon (2002, 43); trad it. Fanon (2000, 7); traduzione modificata.

⁶⁵ Sul rapporto di Fanon, a lungo definito “il Marx del Terzo Mondo”, si veda Forsythe (1973) con Marx e il marxismo, si vedano, tra i saggi più recenti, Hallward (2011), Visentin (2013), Alvarez (2015), Milanovic (2016).

⁶⁵ Fanon (2002, 39); trad it. Fanon (2000, 3).

questione aperta nell’opera dello psichiatra martinicano, anche se alcuni tratti originali possono essere individuati. Il rischio principale al quale tale progetto va incontro, come abbiamo già evidenziato, è quello di ripercorrere le tappe della nascita e dello sviluppo dello Stato nazionale europeo, legato indissolubilmente al colonialismo, ovvero all’esclusione e al dominio dei popoli non europei⁶⁶. Per questo diventa necessario connettere fin da subito la battaglia per l’indipendenza alla costituzione di una nuova società: contro l’immagine gradualistica dell’emancipazione dal dominio coloniale, che vuole recuperare alcuni aspetti del passato nell’ideazione del mondo a venire, Fanon afferma che non è possibile dare continuità nella durata al successo nel conflitto contro l’occupante francese se, nel contempo, gli algerini non imparano a trasformare la violenza che impiegano nell’atto di liberarsi in una forma originale di organizzazione collettiva: in altri termini, la pratica rivoluzionaria è al tempo stesso distruzione e ricostruzione, all’interno di una congiuntura storica nella quale si decidono i destini del popolo⁶⁷. Un passo di *L’anno V della rivoluzione algerina* chiarisce la posta in gioco:

La nazione algerina non sta più in un futuro lontano [...]. È invece dentro l’uomo nuovo algerino. *C’è una nuova natura dell’uomo algerino*, una nuova dimensione della sua esistenza. La tesi per cui gli uomini si modificano nel momento in cui essi stessi modificano il mondo, non sarà mai stata tanto evidente quanto lo è in Algeria [...]. Questa lotta, a differenti livelli, rinnova i simboli, i miti, le credenze, l’emotività del popolo⁶⁸.

⁶⁶ Su questo punto cfr. Ferrari (2020), che riprende il ragionamento proposto da Spivak Butler (2009). Cfr. altresì Chambers (2007, 2): “Lo spazio-tempo della modernità occidentale è anche, e soprattutto, lo spazio-tempo coloniale. Qui si deve registrare la violenza essenziale su cui lo stato liberale stabilisce la sua autorità, le sue leggi. Quella violenza, o istanza di eccezione, spesso tradotta in campi di morte - chiedete ai gallesi, agli scozzesi e agli irlandesi in Gran Bretagna, ai nativi americani negli Stati Uniti: eventi accaduti molto prima che la Turchia stabilisse il suo stato-nazione moderno ed omogeneo sui corpi degli armeni, o che Israele facesse la sua pulizia etnica dei palestinesi”.

⁶⁷ È in *L’anno V della rivoluzione algerina* che questa urgenza di tenere insieme il processo di liberazione e quello di costruzione della nazione appare in tutta la sua drammaticità; cfr. in proposito Gibson (2001), trad. it. (2007, 158-159): “L’anno V è, soprattutto, un testo che celebra la pratica rivoluzionaria”; esso “è stato concepito come un lavoro storicamente specifico, nel senso che doveva rispecchiare una precisa situazione rivoluzionaria, con tutte le sue speranze e frenesie [...]. La mancata trasformazione della società algerina, infatti, non fa che ricordarci la fluidità di quella situazione, nonché le contraddizioni tipiche delle società postcoloniali a cui Fanon stesso farà riferimento ne *I dannati della terra*”.

⁶⁸ Fanon (2011, 12); trad. it. Fanon (2007, 36).

La rottura violenta della staticità del manicheismo coloniale prodotta dall'insurrezione, che coinvolge tanto la dimensione corporea-affettiva, quanto quella linguistico-immaginativa, deve dunque articolarsi in un processo ininterrotto di "*invention de la cité*"⁶⁹, che rifiuta qualsiasi eredità di un passato irredimibile – d'altronde già in *Pelle nera, maschere bianche* Fanon aveva scritto, riprendendo un passo di *Il 18 Brumaio* di Marx, che "La rivoluzione sociale non può trarre la propria poesia dal passato, ma solo dall'avvenire"⁷⁰ – per orientarsi invece nell'edificazione di qualcosa di assolutamente inaudito: il riferimento a quel "*vocabulaire inhabituel*" che il colonizzato deve imparare assume la concretezza di nuovi usi, nuove relazioni, nuove istituzioni.

La rilevanza esistenziale e relazionale del linguaggio, indagata a fondo da Fanon fin dai suoi primi scritti⁷¹, si lega alla dimensione pratico-trasformativa della lotta rivoluzionaria, che produce forme inedite di soggettivazione. Il carattere monolitico del popolo algerino che combatte per la libertà mostra in realtà di essere costituito da una pluralità di soggetti diversi che, pur convergendo verso il medesimo obiettivo, non possono tuttavia essere sussunti in una figura omogenea che ne assorba le differenze. Ognuna di queste figure si fa portatrice di una forza creativa che risulta, nelle parole dello stesso Fanon nell'articolo del 1958 *Una crisi continua*, "fonte di verità (*source de vérité*)": "La lotta scatenata, ostinata, eroica del popolo algerino, che fa emergere nuovi significati e supera determinate contraddizioni, rende oggi possibile ciò che ieri era impensabile"⁷². Il riferimento ai dannati della terra segna così il tentativo di immaginare un popolo eterogeneo e molteplice, che si colloca in una posizione di alterità rispetto all'immagine del popolo sovrano unificato nello Stato nazione⁷³.

⁶⁹ Cfr. in proposito Butler (2015, 191): "Violence was not only done in the past, but violence is what continues to happen to them and so forms the horizon of political life. Thus, it is a matter of seizing violence and giving it a new turn. He writes: "Now the problem is to lay hold of this violence which is changing direction" (58). Violence here is not defended as a way of life, and certainly not as a way of imagining the normative goal of a social movement. It is an instrumentality in the service of invention".

⁷⁰ Fanon (1952, 201); trad. it. Fanon (2015, 201).

⁷¹ Cfr., ad esempio, Fanon (1952, 33); trad. it. Fanon (2015, 33): "Attribuisco un'importanza fondamentale al fenomeno del linguaggio [...]. Perché parlare è esistere in assoluto per l'altro".

⁷² Fanon (2006, 129); trad. it. Fanon (2006, 119).

⁷³ Cfr. Gordon (2015, 117): "For Fanon, it is an open question of what states, especially modern ones, *could be*, which makes his critique of Engels ultimately against placing an a priori conception on a reality that is patently contingent: Engels, in other words, failed to realize that historical conditions aren't always the same".

Possiamo individuare almeno tre “gruppi” che, manifestandosi nell’azione insurrezionale, emergono come protagonisti della lotta per l’indipendenza e, contemporaneamente, come elementi costitutivi di questa nuova composizione che va assumendo, perlomeno agli occhi di Fanon, il popolo algerino nel “fare la nazione”: il *Lumpenproletariat*, i contadini, le donne. Sui primi due si è scritto molto⁷⁴, soprattutto in relazione alla critica condotta da Fanon nei confronti della borghesia algerina da un lato, e dell’autoreferenzialità delle élite del FLN dall’altro. Per quanto riguarda il primo aspetto, *I dannati della terra* dedicano un intero capitolo alla critica delle borghesie nazionali dei paesi decolonizzati, che spesso cercano di prendere il posto precedentemente occupato dai coloni:

La borghesia nazionale non cessa di esigere la nazionalizzazione dell’economia e dei settori commerciali. Il fatto è che per essa, nazionalizzare non significa mettere la totalità dell’economia al servizio della nazione, decidere di soddisfare tutti i bisogni della nazione. Per essa, nazionalizzare non significa organizzare lo Stato *in funzione di rapporti sociali nuovi di cui si decide di facilitare l’avvento*. Nazionalizzazione, per essa, significa esattamente trasferimento agli autoctoni dei privilegi illegittimi ereditati dal periodo coloniale⁷⁵.

Nessuna funzione progressiva è dunque attribuibile a un corpo sociale parassitariamente ancorato ai privilegi dell’epoca coloniale come la borghesia colonizzata⁷⁶; d’altra parte anche il proletariato operaio algerino non esprime, agli occhi di Fanon, alcuna potenzialità rivoluzionaria, dal momento che la sua collocazione specifica all’interno della distribuzione del potere coloniale ne limita drasticamente la valenza trasformatrice:

Nei paesi capitalisti, il proletariato non ha nulla da perdere, è quello che, eventualmente, avrebbe tutto da guadagnare. Nei paesi colonizzati il proletariato ha tutto da perdere. Rappresenta infatti la frazione del popolo colonizzato necessaria e insostituibile per il buon andamento della macchina coloniale⁷⁷.

⁷⁴ Solo per dare qualche indicazione, si vedano: Worsley (1972); Gordon (2015, 119); Hudis (2015, 115).

⁷⁵ Fanon (2002, 148); trad. it. Fanon (2000, 96); corsivo mio.

⁷⁶ Cfr. in proposito Quest (2005), il quale sostiene una tesi originale, anche se difficilmente condivisibile, secondo la quale Fanon “opens the door up, under certain conditions, to the idea of a progressive and professional national bourgeoisie” (122).

⁷⁷ Fanon (2002, 108); trad. it. Fanon (2000, 62). Cfr. anche *Gli intellettuali e i democratici*, in Fanon (2006, 88); trad. it. Fanon (2006, 87): “È un fatto ormai classico e scontato individuare in seno a una nazione due forze antagonistiche: la classe operaia e il capitalismo borghese. Nei paesi coloniali, questa distinzione si rivela del tutto inadeguata. Caratteristico della situazione coloniale è piuttosto l’aspetto indifferenziato che assume il dominio straniero”.

L'esplicito riferimento alla chiusa del *Manifesto* di Marx ed Engels ("I proletari non hanno nulla da perdere in essa fuorché le loro catene. E hanno un mondo da guadagnare") esprime ancora una volta l'impossibilità di applicare alle colonie l'analisi marxiana del sistema di produzione capitalistico senza "distenderne" le categorie, senza cioè fare i conti con la complessità del nesso tra struttura e sovrastruttura nel mondo coloniale ("In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura"⁷⁸). Di contro ai limiti politici della classe operaia colonizzata, emerge la radicale politicità della moltitudine di "affamati detribalizzati, declanizzati, [che] costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionaria del popolo colonizzato"⁷⁹. Bloccati al di fuori dei cancelli delle fabbriche, sradicati dalle loro origini, ma nel contempo privi di una nuova identità sociale fornita dalla posizione di classe⁸⁰, gli individui del *Lumpenproletariat* coloniale non danno vita ad alcuna avanguardia rivoluzionaria – per quanto Fanon sottolinei il fatto che "Questi disoccupati e questi sottouomini si riabilitano di fronte a se stessi e di fronte alla storia"⁸¹ –, né si assumono il compito di rappresentare la coscienza dei gruppi sociali dominati e sfruttati dal capitalismo coloniale; piuttosto, essi esprimono, nella rischiosa "grandezza e debolezza" della sua spontaneità⁸², una verità che Fanon aveva colto già nelle pagine conclusive di *Pelle nera, maschere bianche*: "Non è perché ha scoperto una cultura propria che l'indocinese si è ribellato. È perché 'semplicemente' gli era diventato, per più motivi, impossibile respirare"⁸³.

Il primo atto della politicizzazione di un popolo avviene dunque attraverso la "decisione biologica"⁸⁴ di una pluralità di figure marginalizzate, bandite dallo spazio della civilizzazione, espropriate dei loro averi ma nel contempo tenute al di fuori del ciclo di accumulazione capitalistica⁸⁵, le cui rivendicazioni "elementari" eccedono qualsiasi tentativo di disciplinamento. E tuttavia Fanon è pienamente consapevole del fatto che questa spontaneità deve trovare una forma di organizzazione, pena il rischio di diventare

⁷⁸ Fanon (2002, 43); trad. it. Fanon (2000, 7).

⁷⁹ Fanon (2002, 125); trad. it. Fanon (2000, 78).

⁸⁰ In un altro saggio ho cercato di mostrare l'affinità esistente tra i dannati di Fanon e la massa di diseredati prodotta dall'accumulazione capitalistica postcoloniale: cfr. Visentin (2017).

⁸¹ Fanon (2002, 126); trad. it. Fanon (2000, 79).

⁸² "Grandezza e debolezza della spontaneità" è il titolo del II capitolo di *I dannati della terra*.

⁸³ Fanon (1952, 203); trad. it. Fanon (2015, 204).

⁸⁴ Fanon (2002, 126); trad. it. Fanon (2000, 78).

⁸⁵ Cfr. Worsley (1972, 208).

una pedina manovrabile dal potere coloniale,⁸⁶ come la lettura marxiana del colpo di Stato bonapartista del 1851 aveva insegnato. La dirompente energia che si sprigiona dai corpi sottoproletari è costantemente sotto la minaccia di rivoltarsi contro se stessa, il “volontarismo spettacolare” può rilevarsi “una grandissima debolezza”, dal momento che “il razzismo [contro il colonizzatore; nota mia], l’odio, il risentimento, ‘il legittimo desiderio di vendetta’ non possono alimentare una guerra di liberazione”⁸⁷. Questa instabilità della violenza del sottoproletariato richiede allora che i soggetti in lotta diventino capaci di “decifrare la realtà sociale” che sta al fondo della lotta di liberazione, venendo così a scoprire che lo sfruttamento può assumere forme differenti e imprevedibili, le quali a loro volta esigono soluzioni altrettanto inaudite; ma, ancora la volta, tale scoperta non è separata dall’azione, è sempre una “conoscenza nella prassi”, senza la quale “non c’è più che solfa e carnevalata (*il n’ya plus qui carnaval et flonflons*)”⁸⁸

Un problema per certi versi analogo, per altri complementare, è quello che pongono le pagine fanoniane che riguardano la mobilitazione delle campagne. Talvolta nelle pagine dei *Dannati* la forza rivoluzionaria dei contadini algerini si affianca a quelle del sottoproletariato urbano, che dal mondo contadino perlopiù proviene⁸⁹, ma quando Fanon si rivolge specificamente all’insurrezione dei primi, la questione principale che emerge riguarda il rapporto tra le masse e i quadri dirigenti del partito. A questa altezza, lo spontaneismo, che nell’azione “terroristica” del sottoproletariato urbano deve essere tenuto costantemente a bada, è invece una risorsa pre-

⁸⁶ “Il colonialismo troverà parimenti nel *Lumpenproletariat* una massa di manovra considerevole. Perciò ogni movimento di liberazione nazionale deve rivolgere la massima attenzione a questo *Lumpenproletariat*” Fanon (2002, 131-132); trad. it. Fanon (200, 83).

⁸⁷ Fanon (2002, 133-134); trad. it. Fanon (2000, 85). Sekyi-Otu (1996, 114), commenta così questo passo: “The people who at the beginning of the struggle had adopted the primitive Manicheism of the settler [...] realize as they go along that it sometimes happens that you get Blacks who are whiter than the Whites and that the fact of having a national flag and the hope of an independent nation does not always tempt certain strata of the population to give up their interests or privileges [...] the people find out that the iniquitous fact of exploitation can wear a black face”.

⁸⁸ Fanon (2002, 141); trad. it. (Fanon 2000, 92).

⁸⁹ “Fanon may have taken the primacy of the peasant from Mao, but he was to fuse it with a theory and practice of urban terror which was his own. The political result was the twin strategy of the rural guerrilla, on the one hand, and the very different Battle of Algiers on the other” (Worsley 1972, 203). Cfr. in proposito anche Sanhueza (2015, 177), nonché la critica avanzata da Staniland (1969), secondo la quale Fanon avrebbe esteso surrettiziamente all’intera lotta anticoloniale una situazione specifica del conflitto algerino (critica che tuttavia, a mio avviso, non intacca la novità della riflessione fanoniana).

ziosa delle masse contadine, che non deve essere soffocata da un'ossessione organizzativa⁹⁰:

In un paese sottosviluppato, il partito deve essere organizzato in modo da non limitarsi ad avere contatti con le masse. Il partito deve essere l'espressione diretta delle masse [...]. Per giungere a questa concezione del partito, occorre prima di tutto sbarazzarsi dell'idea molto occidentale, molto borghese, dunque molto sprezzante, secondo cui le masse siano incapaci di dirigersi. L'esperienza prova, di fatto, che le masse capiscono perfettamente i problemi più complicati⁹¹.

Sulla base di questa analisi, Fanon propone una organizzazione diffusa e parzialmente autonoma delle cellule rivoluzionarie sul territorio⁹², che limiti il rischio di un'eccessiva centralizzazione, e soprattutto di una trasformazione in senso burocratico del partito:

La trasformazione progressiva del partito in un servizio-informazioni è indice che il potere si tiene sempre più sulla difensiva. *La massa informe del popolo* è percepita come forza cieca che si deve continuamente tenere al guinzaglio, sia con la mistificazione, sia col timore che le ispirano le forze di polizia⁹³.

Il rischio di concentrare il potere nelle mani di pochi si combatte attraverso il rovesciamento del rapporto piramidale tra la massa dei contadini (che Fanon definisce più volte come "popolo"⁹⁴) e il vertice del partito, secondo una dinamica opposta tanto al dispositivo della rappresentanza,

⁹⁰ Secondo Perinbam (1973), per Fanon "Spontaneity was a diffuse, anonymous phenomenon which erupted under pressure, 'at boiling point', and whose source was to be found deep in the collective memory. Spontaneity was an enthusiastic phenomenon, motivated by essential human emotions: joy, anger, hope, despair. It was dynamic and infective; it could 'spread like a blaze, like a wildfire', or 'like an epidemic'. It renewed itself daily, and fed on both subjective and objective experience" (434).

⁹¹ Fanon (2002, 179); trad. it. Fanon (2000, 124).

⁹² Sull'importanza di una gestione decentralizzata e non verticistica della democrazia popolare cfr. Adam (1993, 507): "It is important to broaden the debates concerning democratization in Africa from a simplistic fixation with the number of political parties, dominating the so-called 'national conferences', to include language/cultural policies, literacy projects, and decentralization measures that do justice to the concrete democratic pluralism of African societies".

⁹³ Fanon (2002, 141); trad. it. Fanon (2000, 120).

⁹⁴ "Politizzare le masse non è, non può essere, fare un discorso politico. È accanirsi con rabbia a far capire alle masse che tutto dipende da loro, che se noi ristagniamo è colpa loro e che se noi avanziamo, è pure colpa loro, che non c'è demiurgo [...]. Il vertice non trae il suo valore e la sua solidità se non dall'esistenza del popolo in lotta. Letteralmente, è il popolo che si dà liberamente un vertice e non il vertice che tollera il popolo" Fanon (2002, 187); trad. it. Fanon (2002, 132).

quanto alla costruzione di un leader carismatico⁹⁵: nessuna identificazione tra il popolo in lotta e i suoi capi è auspicabile, ma al contrario la distinzione tra la base militante e la dirigenza va mantenuta, allo scopo di tenere aperto un canale di confronto, dal momento che “Nessuno detiene la verità, né il dirigente né il militante. La ricerca della verità in situazioni locali è un processo collettivo”⁹⁶. La verità non oggettiva, non sociologicamente determinata, e dunque non statica e immutabile, del popolo come soggetto plurale e (parzialmente) indeterminato si fa dunque strada attraverso la lotta anticoloniale, intesa principalmente come strumento per innovare la politica di massa, manifestando nel suo svolgersi la nascita di parole e concetti inediti⁹⁷. Di qui l’invito che Fanon – dopo aver insistito sulla necessità di decentralizzare la produzione economica e l’amministrazione territoriale, “interessando le masse alla gestione degli affari pubblici” – avanza al governo rivoluzionario di voler “governare col popolo e per il popolo (*avec le peuple et pour le peuple*)”⁹⁸: un invito che, forse in modo inconsapevole, richiama la definizione di democrazia come “governo del popolo, dal popolo e per il popolo” coniata da Abraham Lincoln⁹⁹, con la fondamentale

⁹⁵ Cfr. ancora Adam (1993, 503): “Fanon’s position is also radically different from those in the modernization school (David Apter, for example), who distorted the Weberian concept of charisma to justify the ‘cult of the leader’ in African one-party dictatorships. Historically, such a ‘populist’ leader will come to be seen as ‘the fierce defender of these interests...of the national bourgeoisie and the ex-colonial companies. This honesty, which is his soul’s true bent, crumbles away little by little’”.

⁹⁶ Fanon (2002, 189); trad. it. Fanon (2000, 133).

⁹⁷ Tutto il capitolo di *I dannati della terra* Fanon (2002, 197-223); trad. it. Fanon (2000, 139-173) dedicato alla questione della cultura nazionale va in questa direzione, mostrando la necessità che il popolo si appropri della propria cultura, non la lasci nelle mani degli intellettuali, non si lasci cioè nuovamente oggettivare. La cultura nazionale di un popolo che si emancipa dalla colonizzazione non può e non vuole rappresentare il popolo come una totalità sociale omogenea – esattamente come, sul piano più squisitamente politico, le élite del partito non possono rappresentare integralmente il movimento di lotta popolare. È soprattutto Young (2001) a insistere sul carattere dinamico della costruzione culturale nazionale in Fanon: “Fanon comincia criticando quella visione nazionalista della cultura che guarda continuamente all’indietro allo scopo di recuperare il passato, cercando di ripopolare il presente con i suoi fantasmi sbiaditi” (11). Rifiutando una “una concezione necrofila della cultura”, Fanon dichiara che “è piuttosto la lotta per la nazione a produrre e definire la cultura [...]. La cultura diventa in questo modo l’espressione del processo dinamico attraverso cui la nazione lotta per se stessa e crea se stessa, ovvero un corpo di pratiche popolari presenti nel tessuto sociale contemporaneo anziché un mero inventario frutto di un recupero accademico del passato” (12).

⁹⁸ Fanon (2002, 172-173); trad. it. Fanon (2000, 119).

⁹⁹ Si tratta del famoso discorso di Gettysburg, pronunciato il 19 novembre 1863, che si conclude con le seguenti parole: “It is rather for us, the living, we here be dedicated to the great task remaining before us – that, from these honored dead we take increased

aggiunta di un “con” che introduce una differenza, una separazione tra il popolo stesso e coloro che lo governano, impedendo così qualsiasi sussunzione totale del primo nei secondi: il popolo mantiene una sua parziale autonomia, ponendosi come fonte di legittimazione, ma anche al tempo stesso come criterio di misura ed eventuale limite esterno dell’agire dei governanti¹⁰⁰.

Resta da considerare, in conclusione, una terza figura del “popolo” fanoniano, che ha senz’altro ricevuto meno attenzione da parte degli studiosi, e che tuttavia mi sembra offra un ulteriore spunto per comprendere il significato della forza-invenzione che Fanon attribuisce alla lotta anticoloniale. Si tratta del ruolo delle donne che entrano nella resistenza, alle quali è dedicato un lungo articolo, intitolato *L’Algeria si svela*¹⁰¹. Nell’*Appendice* a questo testo, Fanon scrive:

L’algerina [che partecipa alla lotta di liberazione; nota mia], in quarantotto ore, ha rovesciato tutte le pseudo-verità che anni di “studio sul campo” avevano – come si credeva – ampiamente confermato [...]. Innanzitutto il famoso statuto dell’algerina. La sua pretesa clausura, il suo esser messa radicalmente da parte, la sua umiltà, la sua esistenza silenziosa prossima a un’assenza (*confinant à une quasi-absence*) [...]. Tali affermazioni, illustrate da “lavori scientifici”, ricevono oggi la sola contestazione valida: l’esperienza rivoluzionaria¹⁰².

Ancora una volta, l’oggettivismo della scienza coloniale è costretta ad arretrare di fronte alle “scoperte” soggettive dei corpi in lotta, alle loro trasformazioni inattese e imprevedibili, alla capacità della donna algerina di rovesciare i giudizi precostituiti sulla sua “natura” attraverso l’uso rivoluzionario delle tradizioni, in particolare del velo. Segno di remissione e di passività nel lessico coloniale, attaccamento fideistico alla religione dei padri nell’Algeria prerivoluzionaria, durante la guerra d’indipendenza

devotion to that cause for which they here, gave the last full measure of devotion – that we here highly resolve these dead shall not have died in vain; that the nation, shall have a new birth of freedom, and that *government of the people, by the people, for the people*, shall not perish from the earth” (corsivo mio).

¹⁰⁰ Questa “politica dei governati” fanoniana trova un’eco nella riflessione sull’India postcoloniale presente in Chatterjee 2004; cfr. in proposito Visentin (2017).

¹⁰¹ Fanon (2011, 15-50); trad. it. Fanon (2007, 39-64). L’analisi dell’universo femminile da parte di Fanon è stata oggetto di numerose critiche da parte di studiose e militanti femministe, critiche rivolte però soprattutto ai capitoli 2 e 3 di *Pelle nera, maschere bianche: La donna di colore e il Bianco; L’uomo di colore e la Bianca* Fanon (1952, 53-70 e 71-86); trad. it. Fanon (2015, 53-70 e 71-85). Si veda in proposito, per fare un solo esempio, Bergner (1995).

¹⁰² Fanon (2011, 49); trad. it. Fanon (2007, 63).

il velo diventa uno strumento malleabile e funzionale alle necessità dello scontro in atto:

Velo tolto e poi rimesso, velo strumentalizzato, trasformato in tecnica di travestimento, in mezzo di lotta. Il carattere quasi tabù assunto dal velo nella situazione coloniale scompare pressoché del tutto nel caso della lotta per la libertà. Anche le algerine non attivamente integrate nella lotta progressivamente abbandonano il velo¹⁰³.

Quello che Fanon definisce il “dinamismo storico del velo”¹⁰⁴ è il frutto di un processo faticoso ma a suo avviso inarrestabile di rinascita della donna algerina nell’atto di partecipare all’insurrezione: “Non c’è personaggio da imitare. C’è, invece una drammatizzazione intensa, una perfetta aderenza tra la donna e la rivoluzionaria. La donna algerina s’innalza di colpo a livello della tragedia”¹⁰⁵. Le pagine intense dedicate alla presa di consapevolezza della forza sovversiva della propria corporeità da parte delle algerine che partecipano alla resistenza esprimono in maniera plastica quella potenza di inventare il presente implicita nella dimensione linguistico-affettiva della violenza anticoloniale¹⁰⁶. Lungi dal ritenere che l’algerina che si toglie il velo stia percorrendo la strada già battuta dalle donne europee, imitando il loro percorso di emancipazione nella madrepatria francese, Fanon coglie nel processo di disvelamento (probabilmente enfatizzandolo oltre la sua reale portata¹⁰⁷) un momento fondamentale nella creazione di quelle parole, simboli e atti corporei che danno vita a un nuovo popolo: un popolo segnato da una pluralità eterogenea di pratiche e di soggetti, che tuttavia

¹⁰³ Fanon (2011, 43); trad. it. Fanon (2007, 58-59). Va segnalato che il colonialismo francese cerca costantemente di “emancipare” la donna algerina convincendola con delle campagne mirate ad abbandonare il velo, pensando così di piegare la resistenza della popolazione colonizzata: “L’amministrazione coloniale può così definire una precisa dottrina politica: ‘se vogliamo colpire la società algerina nel suo contesto, nelle sue capacità di resistenza, dobbiamo, prima di tutto, conquistare le donne: dobbiamo andarle a cercare dietro il velo con cui si nascondono e nelle case in cui l’uomo le rinchioda’” Fanon (2011, 20); trad. it. Fanon (2007, 41). Tuttavia questa strategia di una liberazione “dall’alto”, questa integrazione paternalistica fallisce miseramente, producendo nei colonizzatore un grande senso di frustrazione.

¹⁰⁴ Fanon (2011, 45); trad. it. Fanon (2007, 60).

¹⁰⁵ Fanon (2011, 33); trad. it. Fanon (2007, 51).

¹⁰⁶ “Privilegiando la creatività culturale, *L’anno V* offre una prospettiva dinamica e anti-essenzialista per la comprensione del significato del velo e dell’agire femminile durante la guerra di liberazione algerina, ovvero un approccio che non soccombe alle proiezioni orientaliste sulle donne del Terzo mondo, in quanto le considera come soggetti attivi e quindi come una forza destabilizzante per il potere patriarcale” Gibson (2001, 163).

¹⁰⁷ Questa è l’opinione di alcuni studi femministi degli ultimi anni: cfr. ad esempio White (2007), e la bibliografia ivi inclusa.

è sempre in grado di manifestarsi come “monolitico” di fronte al nemico da combattere.

Si potrebbero fare altri riferimenti all’emergenza di “nuovi atteggiamenti, nuovi comportamenti, nuovi modi di apparire (*de nouvelles attitudes, de nouvelles conduites, de nouvelles modalités d’apparaître*)”¹⁰⁸ che il dominio coloniale non è in grado di riportare alle “tranquillizzanti” categorie del suo sapere, e che dunque esso vive come un vero e proprio atto di sfida al proprio progetto egemonico: ad esempio, l’uso rivoluzionario da parte degli insorti algerini della radio, strumento “moderno” e “occidentale” per eccellenza, che Fanon descrive in “*Qui la voce dell’Algeria...*”¹⁰⁹. Come osserva Robert Young, “Ogni singolo caso ci mostra che la modernità francese viene prima respinta e poi tradotta dal popolo algerino in qualcosa di diverso, ovvero che viene trasformata in qualcosa che è completamente suo. È questa forza particolare [cioè ‘di parte’; nota mia] a produrre la nuova cultura nazionale”¹¹⁰. La nazione che viene così delineandosi come obiettivo della lotta di popolo acquisisce anch’essa una connotazione inaudita: non il contenitore simbolico di un’identità immaginata¹¹¹, non l’imitazione degli Stati nazionali europei, bensì lo spazio di una convivenza pacifica costantemente “riaperto” e rimodellato da un popolo composito e refrattario a qualsiasi rappresentazione omogeneizzante. Per questa ragione qualunque coscienza nazionale non intenda assumere la complessità delle differenti soggettività che compongono il popolo finisce per andare incontro a quelle “disavventure” che la spingeranno a rinchiudersi su se stessa, e a fare della nazione un simulacro al quale sacrificare ogni ulteriore progetto di emancipazione. Di contro, nel progetto fanoniano di costruzione della nazione algerina il ruolo del popolo è quello di continuare a distenderne i confini, sia in senso materiale – legando cioè la lotta per la liberazione

¹⁰⁸ Fanon (2011, 46); trad. it. Fanon (2007, 61).

¹⁰⁹ Fanon (2011, 51-82); trad. it. Fanon (2007, 65-87).

¹¹⁰ Young (2001, 14).

¹¹¹ Cfr. Cruz Álvarez (2018, 40): “el concepto de nación no debería ser considerado como un a priori o como un recipiente al cual es necesario llenar de rasgos ‘distintivos’ de una población. Mucho menos como algo estable. Quizá sería más provechoso enfocar las preguntas a cómo es pensada la nación en momentos de ruptura, de crisis (cuáles son los fines de pensar la nación? Quiénes la están pensando? Sobre qué base se articulan esas ideas?, etc.). En donde podríamos apreciar que pensar esto es clave en la definición de un proyecto político futuro, resaltar el valor histórico en el cual la

alla dimensione internazionale¹¹² –, sia in quello simbolico, confrontandosi polemicamente con ogni chiusura identitaria¹¹³.

È noto che le vicende storiche dell’Algeria decolonizzata seguiranno ben altre strade, ben più drammatiche. Numerosi studiosi si sono interrogati sul fallimento della prospettiva di Fanon, sulla sua mancanza di realismo, sui limiti della sua strategia politica, infine sulla sconfitta della fazione che egli appoggiava¹¹⁴. D’altra parte, però, le rivolte popolari del 2011 nell’Africa del nord e nel Medio Oriente indicano l’opportunità di recuperare alcuni aspetti fondamentali, aggiornandoli alla nuova congiuntura storica postcoloniale¹¹⁵: in particolare, il netto rifiuto di un uso acritico della concettualità politica moderna, e l’ostinato tentativo di pensare e praticare vie “inabituali” di liberazione dei popoli e di creazione della nazione¹¹⁶:

È la lotta che, facendo esplodere l’antica realtà coloniale, rivela sfaccettature sconosciute, fa sorgere significati nuovi e mette il dito sulle contraddizioni camuffate da quella realtà. *Il popolo che lotta*, il popolo che, grazie alla lotta, dispone questa nuova realtà e la conosce, avanza, liberato dal colonialismo, preparato in anticipo contro tutti i tentativi di mistificazione, *contro tutti gli inni alla nazione*¹¹⁷.

¹¹² “La coscienza nazionale, che non è il nazionalismo, è la sola a darci dimensione internazionale” Fanon (2002, 235); trad. it. Fanon (2000, 173).

¹¹³ Cfr. Sanhueza (2015, 189-190): “Fanon completa su teoría de la descolonización mediante la configuración de un modelo de nación alternativo al de la ideología burguesa del Estado-nacional (Lazarus 162). Para él: ‘Una nación surgida de la acción concertada del pueblo, que encarna las aspiraciones reales del pueblo, que modifica al Estado no puede existir sino en medio de excepcionales formas de fecundidad cultural’ (226)”.

¹¹⁴ Si vedano ad esempio Beckett (1973); Mowitt (1992); Lazarus (1993).

¹¹⁵ Così Wallerstein (2008, 11): «No fim e ao cabo, o que nos resta de Fanon é mais do que paixão e mais do que um projecto de acção política. Temos um retrato brilhante dos nossos dilemas colectivos. Sem violência, não podemos conseguir nada. Mas a violência, por mais terapêutica e eficaz que seja, não resolve nada. Sem rompermos com a dominação pela cultura pan-europeia, não seremos capazes de ir em frente. Mas a afirmação pertinaz da nossa particularidade é absurda e conduz inevitavelmente a “percalços”. A luta de classes é central, desde que saibamos quais são as classes que estão realmente em luta. Mas as classes lumpen, por si sós, sem uma estrutura organizativa, exaurem-se».

¹¹⁶ Cfr. in tal senso Bouvier (2011). Un ragionamento più ampio del rapporto tra Fanon e la critica postcoloniale si trova in Luce (2018).

¹¹⁷ Fanon (2002, 141); trad. it. Fanon (2000, 92); corsivi miei.

Bibliografia

Testi di Fanon

- Fanon F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil; trad. it. *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: Ets, 2015.
- Fanon F. (2006), *Pour la Révolution africaine. Ecrits Politiques, vol. I* [1964], Paris: La Découvert; trad. it. *Scritti politici, vol. 1. Per la rivoluzione africana*, Roma: DeriveApprodi, 2006.
- Fanon F. (2011), *L'an 5 de la révolution algérienne. Ecrits Politiques, vol. II* [1959], Paris: La Découvert; trad. it. *Scritti politici, vol. 2. L'anno 5 della rivoluzione algerina*, Roma: DeriveApprodi, 2007
- Fanon F. (2002), *Les damnés de la terre* [1961], Paris: La Découverte; trad. it. *I dannati della terra*, Torino: Edizioni di Comunità, 2000.

Letteratura secondaria

- Adam H.M. (1993), *Frantz Fanon as a Democratic Theorist*, «African Affairs», XCII, 369 (October): 499-518.
- Alvarez L. (2015), *Frantz Fanon lecteur de Karl Marx: révolutionnaire praxis et sociogenèse*, «Acta Universitatis Carolinae Interpretationes», V, 1: 95-113.
- Amaro R., Khan M. (2020), *Towards Black Individuation and a Calculus of Variations*, «E-flux Journal», CIX: 1-14.
- Beckett P. (1973), *Algeria vs. Fanon: The Theory of Revolutionary Decolonization, and the Algerian Experience*, «The Western Political Quarterly», XXVI, 1 (March): 5-27.
- Bergner W. (1995), *Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks*, «PMLA», CX, 1 (January): 75-88.
- Bourgi A.C., Williams J.C. (1973), *La pensée politique de Frantz Fanon*, «Présence Africaine», Nouvelle série, LXXXVIII, 4^e trimestre: 139-162.
- Bouvier P. (2011), *Fanon, un Cassandre et les révoltes arabes*, «Esprit», CCCLXIX, 11 (Novembre): 159-159.
- Butler J. (2015), *Violence, Nonviolence: Sartre on Fanon*, in Id., *Senses of the Subject*, New York: Fordham University Press, 171-197.
- Butler J., Spivak G.C. (2009), *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, trad. it. Roma: Meltemi.

- Carofalo V. (2013), *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Cesarale G. (2020), *Dal popolo ai suoi soggetti: cittadini, denizens, lavoratori nell'epoca neoliberalista*, «Consecutio Rerum», 2020, VIII.
- Chambers I. (2007), *La voce di Fanon*, in <http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/decolonizziamoci/kuma14chambers> [consultato il 18 luglio 2020].
- Chatterjee P. (2004), *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, trad. it. Roma: Meltemi, Roma, 2006.
- Cherki A. (2000), *Frantz Fanon, Portrait*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ciccariello-Maher G. (2017), *Toward a New Dialectics of Race*, in Id., *Decolonizing Dialectics*, Durham NC: Duke University Press, 47-74.
- Cruz Álvarez C. (2018), *¿Haced que la nación exista!: la cuestión nacional en el pensamiento de Frantz Fanon*, in Vargas Canales M.A. (coordinadora), *Guerrero de silencio: ecos a la obra de Frantz Fanon*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 37-60.
- de Oto A. (2009), *Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano*, «Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas», XI, 2: 21-30.
- de Oto A. (2016), *Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político*, «Versión. Estudios de comunicación y Política», XXXVII, octubre-abril: 59-70.
- Drexler-Dreis J. (2018), *Frantz Fanon's Decolonial Love: A New Humanism in Historical Struggle*, in Id., *Decolonial Love. Salvation in Colonial Modernity*, New York: Fordham University Press, 73-99.
- Fanon-Mendès France M. (2012), *The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People*, «The Black Scholar», XLII, 3-4: 8-12.
- Ferrari R. (2020), *Da Olympe de Gouges alla Rojava. La critica femminista del popolo tra differenza e uguaglianza*, «Consecutio Rerum», 2020, VIII.
- Forsythe F. (1973), *Frantz Fanon. The Marx of the Third World*, «Phylon», XXXIV, 2, 2nd Qtr.: 160-170
- Gibson N. (2001), *Non più in cielo. L'anno V della rivoluzione algerina cinquant'anni dopo*, in Fanon 1959, trad. it. Fanon 2007, 157-186.
- Gordon L.R. (2015), *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, New York: Fordham University Press.
- Hallward P. (2011), *Fanon and Political Will*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», VII, 1: 104-127.

- Hudis P. (2015), *Frantz Fanon Philosopher of the Barricades*, London: Pluto Press.
- Kebede M. (2001), *The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation: Fanon and Colonialism*, «Journal of Black Studies», XXXI, 5, May: 539-562.
- Langman L. (2002), *Fanon Speaks to the Subaltern*, «Current Perspectives in Social Theory», XXI (January): 253-284.
- Lazarus N. (1993), *Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Problematic of Representation in Current Theories of Colonial Discourse*, «Research in African Literatures», XXIV, 4: 69-98.
- Luce S. (2018), *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Milano: Meltemi.
- Macey, D. (2012), *Frantz Fanon: A Biography*. London: Verso, 2nd ed.
- Machiavelli N. (1971), *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Id., *Tutte le opere*, Firenze: Sansoni.
- Mbembe A. (2003), *Necropolitica*, trad. it. Verona: Ombre corte, 2016.
- Mellino M. (2013), *Frantz Fanon o la poetica del reale*, «Trickster. Rivista del Master di studi interculturali», 6, http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/mellino_fanon/mellino_fanon.html [consultato il 18 luglio 2020].
- Mezzadra S. (2008), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona: Ombre corte.
- Milanovic B. (2016), *Inequality among Countries From Karl Marx to Frantz Fanon, and Then Back to Marx?*, in Id., *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 118-154.
- Mowitz J. (1992), *Algerian Nation: Fanon's Fetish*, «Cultural Critique», XXII (Autumn): 165-186.
- Munif Y. (2012), *Fanon and the Arab Uprisings. An Interview with Nigel Gibson*, «Jadaliyya», <https://www.jadaliyya.com/Details/26906/Frantz-Fanon-and-the-Arab-Uprisings-An-Interview-with-Nigel-Gibson> [consultato il 21 luglio 2020].
- Nielsen C.R. (2013), *Frantz Fanon and the Négritude Movement: How Strategic Essentialism Subverts Manichean Binaries*, «Callaloo», XXXVI, 2, Spring: 342-352.
- Paine T. (2000), *Common Sense and the Rights of Men*, London: Phoenix Press.
- Perinbam B.M. (1973), *Fanon and the Revolutionary Peasantry - The Algerian Case*, «The Journal of Modern African Studies», XI, 3 (September): 427-445.

- Quest M. (2005), *Frantz Fanon's Critique of the National Bourgeoisie Revisited*, «The CLR James Journal», XI, 1, Summer: 113-126.
- Raimondi F. (2015), *Les “tumultes” dans Le Prince et dans Les Discours. Notes per un lexique machiavélien des luttes*, in Zarka Y.C., Ion C., *Machiavel: le pouvoir et le peuple*, Paris: Mimesis, 157-174.
- Renault M. (2009), *Frantz Fanon. L'essere transitivo del (post)colonialismo*, «Studi culturali», VI, 1, aprile: 23-42.
- Renault M. (2011), *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris: Éditions Amsterdam.
- Renault M. (2012), *La confessione (anti)coloniale. Razza e verità nelle colonie: Fanon dopo Foucault*, «Materiali foucaultiani», I, 2, luglio-dicembre: 49-68.
- Said E.W. (1978), *Orientalismo*, trad. it. Milano: Feltrinelli, 20012.
- Sala-Molins L. (1992), *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris: Robert Laffont.
- Sanhueza M. (2015), *Descolonización revolucionaria y construcción de una conciencia nacional en Los condenados de la tierra de Frantz Fanon*, «Revista de Humanidades», XXXI (Enero-Junio): 161-195.
- Sekyi-Otu A. (1996), *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Staniland M. (1969), *Frantz Fanon and the African Political Class*, «African Affairs», LXVIII, 270 (January): 4-25.
- Tucker G.E. (1978), *Machiavelli and Fanon: Ethics, Violence, and Action*, «The Journal of Modern African Studies», XVI, 3, September: 397-415.
- Visentin S. (2013), *Trasformazioni della Verwandlung. Rileggere l'accumulazione originaria attraverso Fanon*, in M. Mellino, a cura di, *Fanon postcoloniale. Leggere I Dannati della terra oggi*, Verona: Ombre corte, 75-88.
- Visentin S. (2014), *Les langages de la violence: Frantz Fanon*, in Bras G., Frosini F., Morfino V., sous la direction de, *La guerre et la violence*, Montreuil: Le Temps des Cerises, 149-162.
- Visentin S. (2017), “Distendere” il marxismo. L'eredità di Fanon nei Subaltern Studies, in Conelli C., Meo E., a cura di, *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Milano: Meltemi, 67-98.
- Wallerstein I. (2008), *Ler Fanon no século XXI*, «Revista Crítica de Ciências Sociais», LXXXI (Setembro): 3-12.
- White A.M. (2007), *All the Men Are Fighting for Freedom, All the Women Are Mourning Their Men, but Some of Us Carried Guns: A Raced Gendered Analysis of Fanon's Psychological Perspectives on War*, «Signs:

- Journal of Women in Culture and Society», XXXII, 4 (Summer): 857-884.
- Worsley P. (1972), *Frantz Fanon and the "Lumpenproletariat"*, «The Socialist Register», IX: 193-230
- Young R.J. (2001), *Poetica del mutamento culturale radicale*, trad. it. in Fanon 2007: 7-15.
- Young R.J. (2003), *Introduzione al postcolonialismo*, trad. it. Milano: Meltemi, 2005.
- Zupančič A. (2017), *Che cosa è il sesso?*, trad. it. Milano: Ponte delle Grazie, 2018.