

IL PERSONALE È POLITICO?
PROCESSO DI AUTOCOLONIZZAZIONE
E RAPPORTO TRA I GENERI IN FRANTZ FANON

*Is the primary dimension political?
The process of self-colonization
and inter-gender relations in Frantz Fanon*

Viola Carofalo

This text examines Frantz Fanon's analysis of the gender relationships under colonialist domination. In order to understand the psychic mechanisms within the dominated subjects in the sexual/sentimental sphere, Fanon, lacking any scientific literature to refer to, bases his analysis (and socio-analysis) on fictional characters of literature. The Martinican psychiatrist, through this analysis of the sentimental and erotic relationship between colonized and colonizing (and colonized among them), identifies the close link between sexual liberation and political liberation. "The atmosphere of violence" that characterizes the colonial context in fact affects the relationship with the other and as well as desire, turning them into subordination and dependence respectively. In this view, according to Fanon, a "balanced" relationship can only take place with the overcoming of colonial domination.

Keywords: Fanon – Colonialism – Sexuality – Desire – Socio-analysis – Violence – Literature – Post-colonialism

*Caro Dottor Fanon/ non mi dica chi sono né chi devo amare/
visto che non sono affatto venuta in lacrime/ né tantomeno
stravolta /a stendermi sul suo divano¹*

Il coito non ha luogo in un vuoto²

Quando si parla della riflessione sul femminile di Frantz Fanon si fa solitamente riferimento alla sua disamina della partecipazione delle donne alla lotta di Liberazione Nazionale algerina e alla sua rilettura del velo

-
- 1 C.P. Makward, *Mayotte Capécia ou l'Aliénation selon Fanon*, Karthala, Paris 1999, p. 51, (tr. mia).
 - 2 Cfr. K. Millett, *Sexual Politics*, Doubleday and Co., New York 1970, tr. it. *La politica del sesso*, Bompiani, Milano 1979, vol. I, p. 41.

come strumento di emancipazione³. In queste pagine vorrei analizzare il ruolo della donna nel pensiero fanoniano, e più specificamente la relazione tra i generi, a partire da un'altra prospettiva, ovvero dal suo essere immersa in un contesto politicamente orientato, profondamente contaminato dal *meccanismo di autocolonizzazione* e dal *mancato riconoscimento* che per quest'autore rappresentano la cifra dello spazio coloniale.

Nella sua prima opera, *Pelle nera maschere bianche*⁴, pubblicata nel 1952, Fanon prova ad elaborare una strategia che consenta di *liberare il Nero da se stesso*⁵ a partire dall'analisi delle diverse posizioni che il colonizzato adotta di fronte alla civiltà bianca, la postura, fisica e psicologica, che questi assume per sfuggire o per fronteggiare la dominazione coloniale. L'alienazione, lo spossamento materiale ed esistenziale del soggetto dominato, non è mai, sottolinea l'autore, una faccenda individuale, dunque, per essere correttamente indagata, necessita di una *sociogenesi* – e di una *sociodiagnosi*. Questa analisi va condotta all'incrocio tra dimensione psicologica/esistenziale e materiale. La violenza del colonizzatore sul colonizzato, in particolare in contesti di dominazione 'morbida', come quello martinicano – Fanon nel 1952 non conosce ancora in maniera diretta la realtà coloniale algerina – investe uno spazio mentale altrettanto ampio che quello materiale, liberarsi del colonizzatore non significa, per il soggetto Nero, soltanto ricacciarlo fuori dalle proprie terre, ma dalla propria 'testa'.

Se l'universo simbolico del soggetto dominato è così profondamente intriso di categorie e concetti che appartengono al mondo Bianco è perché egli è posto all'interno di un doppio movimento di colonizzazione: quello messo in moto dal colonizzatore attraverso il suo sguardo performativo e inferiorizzante e quello che si impone egli stesso, *razzializzandosi*, os-

3 Si veda in particolare F. Fanon, *L'An V de la Révolution algérienne*, Maspero, Paris 1959 (ripubblicato nel 1966 con il sottotitolo: *Sociologie d'une révolution*), tr. it. *L'anno V della rivoluzione algerina*, in *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. II, DeriveApprodi, Roma 2007. Si è spesso sottolineata l'importanza dell'intuizione fanoniana sull'indossare il velo come gesto di *contro-assimilazione* e sul passaggio di questo *velarsi* da atto simbolico e resistenziale a strumento rivoluzionario (*il velo che nasconde le bombe*); in questo articolo si mostrerà come, all'interno del dibattito femminista postcoloniale (Chow, Makward, Spivak, etc.), la riflessione di Fanon, soprattutto in *Peau noire, masques blancs*, sia anche stata tacciata di essere fortemente centrata sul *maschile*, se non addirittura di misoginia.

4 F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris 1952, tr. it. *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano 1996.

5 Si noti che le espressioni 'Nero' e 'Bianco' sono utilizzate da Fanon per sottolineare che i soggetti dei quali parla appartengono a un macro-insieme ideale concepito come compatto e pressoché uniforme.

servando negli occhi altrui il proprio riflesso⁶. Come sottolinea Renault: “Fanon sostiene che il meccanismo fondamentale della civilizzazione è la proiezione sistematica della ‘parte dannata’ dell’uomo bianco civilizzato sul nero ‘selvaggio’ non europeo non altro che il simbolo di tutto ciò che il bianco rifiuta di se stesso”⁷.

Fanon mostra come questo processo di autocolonizzazione e autoalienazione attivino uno *slittamento etico*⁸: se il ‘negro’ è sempre cattivo, selvaggio, ladro, bugiardo, il colonizzato, non volendosi attribuire queste caratteristiche, si percepisce, si vuole bianco, “se nella vita mi comporto da uomo morale non sono affatto un negro”⁹. Se la società europea è fondata sui miti del progresso, della *luce*, della *raffinatezza*, il ‘negro’, incarnando l’opposizione a questi, è designato come antitesi: “il giovane nero identificandosi

-
- 6 Si tratta di un processo simile a quello descritto anni dopo da Pierre Bourdieu a proposito dell’introiezione e della socializzazione dell’universo simbolico maschile da parte delle donne; è in questa ‘collaborazione’ tra soggetti dominanti e dominati che è possibile costruire un sistema di valori (binario) che venga effettivamente assorbito e metabolizzato da entrambe le categorie, P. Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 1998, tr. it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Roma 1998.
- 7 M. Renault, *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale*, in M. Mellino (a cura di), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre corte, Verona 2013, p. 54. I caratteri negativi di cui il Bianco carica la costruzione identitaria del Nero sono quelli che rintraccia in se stesso, e di cui vuole liberarsi.
- 8 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 159. Oltre a preoccuparsi della colonizzazione del suo immaginario, operata dal Bianco attraverso il suo sguardo performativo e inferiorizzante, il Nero dovrà dunque tenere conto dell’opera di razzializzazione che egli stesso si impone osservando negli occhi altrui il proprio riflesso. Sono proprio questa autoalienazione e autocolonizzazione a costituire i legami più pericolosi e subdoli del soggetto dominato con il colonizzatore e con il contesto coloniale. Non è possibile suddividere i colonizzati in due macrocategorie, quelli inconsapevoli della propria condizione – che la subiscono, patendo i malesseri che ne derivano senza comprenderne le cause scatenanti e il meccanismo di funzionamento – e quelli che invece iniziano ad averne coscienza e provano ad operare per la propria liberazione, bisogna contemplarne anche una terza nella quale rientrano quei colonizzati che, pur comprendendo la loro situazione, non fanno niente per uscirne e arrivano a utilizzare i segni distintivi della propria alienazione per prendere le distanze dal gruppo al quale appartengono e, in alcuni casi, per cercare di porsi al di sopra di esso piegandolo ai propri scopi; sul tema dell’autocolonizzazione in Fanon si vedano: J. Ndaba, *Aliénation, auto-aliénation et auto-colonisation. Actualité de la problématique de Fanon*, in E. Dacy (a cura di), *L’actualité de Frantz Fanon*, Actes du colloque de Brazzaville, Karthala, Paris 1986, pp. 93-100;
- 9 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 160.

col civilizzatore farà del negro il capro espiatorio della sua vita morale”¹⁰. In *Pelle nera maschere bianche* l’autore si interroga dunque su come questo slittamento e questa autocolonizzazione – frutto di un rapporto di potere che gioca contemporaneamente sul piano della violenza visibile, della pura coercizione, e invisibile, simbolica – operino un ruolo chiave anche nel rapporto erotico e amoroso¹¹.

Fanon è tra i primi autori ad occuparsi delle dinamiche della relazione tra i generi in termini psicologici a partire dalla prospettiva del colonizzato, gli manca dunque quasi del tutto una letteratura scientifica alla quale affidarsi, non ha pazienti da ‘far distendere sul proprio lettino’. Anticipando una intuizione che avrà grande fortuna nei decenni successivi, in particolare nell’analisi dei rapporti interetnici e tra i generi, Fanon sceglie di affidarsi alla letteratura, indagando il modo in cui, in maniera più o meno esplicita, il rapporto erotico tra dominato e dominatore è messo a tema in alcuni romanzi dell’epoca. Così nel suo *Pelle nera maschere bianche* in particolare esaminerà *Je suis martiniquaise* (1948) e *Un homme pareil aux autres* (1947) dei martinicani Mayotte Capécia e René Maran e *Nini* (1951) dello scrittore senegalese Abdoulaye Sadjji¹².

10 Ivi, p. 161.

11 In particolare nei capitoli II e III, *La donna di colore e il Bianco e L'uomo di colore e la Bianca*. Questa rete di simboli e di giudizi di valore ad essi connessi investe non solo la sfera pubblica/politica, ma anche e soprattutto quella intima e quotidiana, cfr. R. Guha, G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post) colonialismo*, a cura di S. Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002, p. 12.

12 È lo stesso Freud a sottolineare il nesso tra psicoanalisi e letteratura e la possibilità di ricavare dal testo letterario miti che metaforizzano i processi della mente e, contemporaneamente, analizzarli attraverso le tracce che si depositano nella finzione letteraria. Su questo tema tornerà J. Starobinski nel suo *Psicoanalisi e conoscenza letteraria* (1966), in Id., *L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino 1975. In campo etnopsichiatrico è possibile individuare un ‘antenato’ di Fanon nello psicoanalista magiaro Georges Devereux, che, proprio come il pensatore martinicano, sceglie di utilizzare le fonti letterarie per indagare mettere in campo uno studio comparativo dei meccanismi psichici di popolazioni geograficamente – ma anche temporalmente – distanti, cfr. in particolare G. DEVEREUX, *La psychanalyse et l'Histoire: une application à l'histoire de Sparte*, “Annales”, n. 20, 1965; Id., *The Psychotherapy Scene in Euripide's Bacchae*, “Journal of Hellenic Studies”, n. 90, 1970. Oltre ai già citati studi di Spivak e Morrison si veda anche, per quanto riguarda il contesto coloniale, P. Bayard, *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse?*, de Minuit, Paris 2004; C. Eze, *Postcolonial imagination and moral representations in African literature and culture*, Lexington Books, Lanham 2011; J.P. Rocchi, *Littérature et métapsychanalyse de la race. (Après et avec Fanon)*, “Tumultes”, numero monografico dedicato a F. Fanon, n. 1, 2008.

La letteratura diviene così la traccia attraverso la quale interpretare i desideri e i sogni di comunità altrimenti mute, che solitamente sono oggetto di studio, ma che non producono discorso su loro stesse. Similmente a quanto fatto da Millett nel suo *La politica del sesso* o da Spivak e Morrison in *Critica della ragione postcoloniale* e *Giochi al buio*¹³, solo per citare alcuni tra i testi più significativi in cui si mette in atto la stessa operazione ermeneutica, il romanzo diviene il luogo privilegiato a partire dal quale esplorare le dinamiche di dominio, lo spazio in cui queste si depositano e giocano sotteraneamente. Se però le autrici cui ho fatto cenno utilizzano la letteratura prodotta dai soggetti dominanti per svelare, anche nei testi più insospettabili¹⁴, il fondo oscuro di una relazione squilibrata e fundamentalmente violenta, in cui ci si appropria simbolicamente dell'Altro e della sua storia: Fanon, che intende mettere in evidenza il processo di autocolonizzazione del soggetto dominato, parte invece da testi letterari scritti dai colonizzati, mostrando come l'universo simbolico del colonizzatore e i suoi valori si siano installati profondamente nella mente Nera producendo un circolo vizioso di autosvalutazione e afflizione.

La letteratura è il documento che – in assenza di altre fonti – fotografa la realtà psichica del dominato, ma è anche lo spazio di libertà nel quale questi mette a tema i suoi desideri, irrealizzabili, di *lattificazione*, di accesso al mondo Bianco. Questo processo di *lattificazione* passa, secondo Fanon, nell'uomo e nella donna colonizzati, attraverso percorsi diversi; se il primo prova a *lattificarsi* assumendo la cultura¹⁵ e il *modus vivendi* del colonizzatore, la seconda ha un'altra, terribile, risorsa. La donna colonizzata sa che se non può essere bianca lei stessa, può però avere la possibilità di generare

13 G. C. Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London 1990, tr. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004; T. MORRISON, *Playing in the Dark-Whiteness and the Literary Imagination*, Harvard University Press, 1992; tr. it., *Giochi al buio*, Frassinelli, Torino 1994.

14 Si pensi agli elementi razzisti fatti emergere nei romanzi del progressista Hemingway (Morrison) e in *Jane Eyre* di Charlotte Brontë (Spivak).

15 Fanon descrive, non senza ironia, questa forma di lattificazione culturale attraverso la figura del 'reduce', ovvero del martinicano andato a studiare in madrepatria che, una volta tornato nella sua terra natale, ostenta l'accento francese, la conoscenza perfetta della letteratura europea, gli abiti alla moda. Per converso, il 'reduce' è affetto da una singolare quanto grottesca forma di amnesia selettiva: non solo mostra di non ricordare gli attrezzi e i mestieri coi quali suo padre e i suoi amici si sono sempre guadagnati da vivere, ma non ricorda nemmeno più un solo vocabolo di quella lingua creola che prima di partire parlava fluentemente, cfr. Id., *Pelle nera maschere bianche*, cit., pp. 20 e ss..

figli dalla pelle più chiara della propria, da questo deriverebbe la sua attrazione verso il colonizzatore.

Per raccontare questa tensione infinita verso il colore bianco, che diviene desiderio sessuale, Fanon utilizza la storia di Mayotte Capécia, narrata nel suo primo romanzo autobiografico *Je suis martiniquaise*. Il libro racconta della relazione tra una giovane mulatta e un soldato francese¹⁶. Più che alla trama il pensatore martinicano è interessato alla descrizione degli stati emotivi in cui versa la protagonista, al suo non sentirsi *rispettabile* e adeguata. Mayotte prova imbarazzo per la sua condizione miserevole e per la sua pelle maledetta e ribrezzo per la vergogna che essa suscita nel suo amato nelle rare volte che le concede di accompagnarlo in società, nelle case e nei circoli dei bianchi. Quando scopre che sua nonna era bianca – e aveva amato un martinicano – ne è fiera, in quanto vede confermata la sua sensazione di essere *solo accidentalmente* nera. Raccontando la sua vita, Mayotte non fa mai cenno alle responsabilità dei colonizzatori riguardo al senso di inferiorità e di inadeguatezza che alberga in lei, alla sua incapacità a reggere lo sguardo degli europei, alla sua impossibilità di competere con le loro mogli; la protagonista non fa che attribuirsi la colpa e si tormenta, “non potendo più annerire, non potendo più negrificare il mondo, comincerà a tentare, nel suo corpo e nel suo pensiero, di diventare bianca”¹⁷.

Mayotte non è la sola colonizzata a vivere con un’attitudine che Fanon definirà *patologica* la relazione con l’uomo bianco¹⁸, la protagonista di questo romanzo, così come la maggior parte delle colonizzate “tende alla *lattificazione*. Perché, insomma, bisogna rendere bianca la razza, questo tutte le martinicane lo sanno, lo dicono, lo ripetono. Rendere bianca la razza, salvare la razza, ma non nel senso che si potrebbe pensare: non preservare *l’originalità della porzione del mondo in seno al quale esse sono cresciute*, ma assicurarne la bianchezza”¹⁹.

Per una donna mulatta, che si trova già a metà del cammino verso la lattificazione, scegliere un compagno Nero, che si trova ad uno *stadio pre-*

16 André è uno di quei soldati francesi rimasti bloccati in Martinica a causa del perdurare del secondo conflitto mondiale, la cui presenza ingombrante condurrà i martinicani alla ‘scoperta’ del razzismo e della discriminazione, cfr. F. Fanon, *Antillais et Africains*, in “Esprit”, n. 223, 1955, tr. it. *Antillesi e africani*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., pp. 34-41.

17 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 41.

18 Cfr. D. Guerin, *Les Antilles décolonisées*, Présence Africaine, Paris 1956, p. 85.

19 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 41.

cedente, significherebbe ignorare la possibilità di *evolvere*²⁰ e, per giunta, privare i propri figli dell'unica possibilità di mettersi in salvo, condannandoli a rimanere bloccati al gradino più basso di una società basata su quello che potremmo definire un sistema 'pigmentocratico'. Le colonizzate sanno che il Bianco non le sposerà mai, ma nella società antillense di metà Novecento partorire un bambino dalla pelle chiara è comunque più 'rispettabile' e desiderabile del far sì che egli porti il cognome del proprio padre²¹.

Il giudizio di Fanon riguardo a questo romanzo, e alla sua autrice, è durissimo: "*Je suis martiniquaise* è un'opera di scarso merito, che esalta un comportamento malsano"²², "Mayotte Capécia si è estromessa definitivamente (e volontariamente) dal suo paese (...). Che essa non entri più nella discussione col peso delle sue imbecillità. Parti in pace, scrittrice che schizzi sentimentalismo da ogni organo... ma sappi che, al di là delle tue cinquecento pagine anemiche, sapremo sempre trovare l'onesta via che conduce al cuore. E tutto questo, tuo malgrado"²³.

Questo giudizio spietato attirerà sullo psichiatra martinicano aspre critiche e l'accusa di essere tanto acuto nella riflessione riguardante l'universo maschile, quanto superficiale e carico di pregiudizi nell'analizzare quello femminile, e di aver subordinato l'emancipazione sessuale a quella politica e razziale²⁴.

Nel suo testo sulla lettura fanoniana del romanzo della Capécia, Christiane Makward offrirà alla martinicana uno spazio di difesa, un'arringa da pronunciare al processo senza appello che Fanon avrebbe intentato contro di lei²⁵. Secondo l'autrice a Mayotte Capécia andrebbe riconosciuto il

20 Ivi, p. 50.

21 Cfr. M. Capécia, *Je suis Martiniquaise*, Corrêa, Paris 1948, p. 186.

22 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 38.

23 Ivi, nota 13, pp. 55-56.

24 Si veda ad esempio C. Zimra, *Negritude in the feminine Mode: The Case of Martinique and Guadeloupe*, "Journal of Ethnic Studies", n. 12, 1984; la gerarchizzazione delle oppressioni compiuta da Fanon – quella di genere che scompare dietro a quella razziale – è evidenziata da Bullard a proposito della sua analisi delle donne algerine sottoposte al test TAT (*Il TAT con le donne musulmane. Sociologia della percezione e dell'immaginazione*, in F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, a cura di R. Beneduce, Ombre corte, Verona 2011): lo psichiatra martinicano nel descrivere le loro reazioni tiene conto soltanto della loro identità etnico/religiosa, tralasciando del tutto gli elementi legati genere, cfr. A. Bullard, *The Critical Impact of Frantz Fanon and Henri Collomb. Race, Gender, and Personality Testing of North and West Africans*, "Journal of the History of the Behavioral Sciences", n. 3, 2005, p. 236.

25 C.P. Makward, *Mayotte Capécia ou l'Aliénation selon Fanon*, cit.

merito di aver dato voce ad una esistenza di confine, quella dei meticci, e a una sensibilità femminile troppo spesso ignorata nel contesto delle relazioni interculturali. Fanon, dunque, si sbaglia, sottolinea Makward: scopo di Mayotte non è tanto *lattificarsi*, quanto perseguire un sogno di benessere, sottrarsi alla povertà²⁶. Ciò che va letto come realmente centrale per Makward non è tanto la storia raccontata, ma la voce di chi racconta: la voce di una donna che si afferma come protagonista della propria vita, che, nell'atto stesso di scrivere un'autobiografia, si pone al centro di un universo di esperienze, si considera immediatamente degna di essere raccontata e letta, pure essendo colonizzata, povera, incolta²⁷.

Come aveva già sottolineato Maryse Condé, che pure non ha risparmiato critiche all'eccessiva severità di Fanon nei confronti di *Je suis martiniquaise*, questo romanzo non solo offre una voce differente²⁸ sul complesso di inferiorità e sulle possibilità che il colonizzato ha di sopravvivergli, ma paradossalmente finisce per servire la causa anticoloniale più di molti *pamphlet* politici. Il candore disarmante con il quale Mayotte dichiara di amare André per la sua bianchezza – che è raccontato come un uomo odioso,

26 Cfr. *ivi*, p. 217.

27 L'argomentazione proposta non è scalfita nemmeno dall'ipotesi, condivisa dalla stessa Makward ed elaborata da J.A. Arnold (Id., *Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de Mayotte Capécia*, "Revue de littérature comparée", n. 2, 2002, pp. 148-166) secondo cui *Je suis martiniquaise* rientrerebbe a pieno titolo nella categoria delle opere costruite dal colonizzatore per rafforzare l'idea della donna colonizzata sensuale e sottomessa al Bianco. La tesi di Arnold è che questo romanzo non sia altro che un'operazione commerciale fabbricata a tavolino e che Lucette Céranus Combette – vero nome di Mayotte Capécia – sarebbe niente più che una prestanome, un personaggio cucito addosso alla martinicana per alimentare l'interesse e l'attesa subito prima della pubblicazione. Fanon, si sottolinea in questa ricerca, avrebbe dunque attaccato una *donna di paglia*, un fantoccio nelle mani di editori e manager spregiudicati. Lucette infatti non sarebbe mai stata in grado di scrivere la sua autobiografia, essendo di fatto semi-analfabeta, cosa che è stata possibile verificare confrontando la scrittura fluida dei suoi romanzi a quella sgrammaticata delle numerose dediche scritte di suo pugno sulle copie del libro durante le presentazioni pubbliche, (cfr. *ivi*, p. 158). Lucette non avrebbe fatto altro che raccontare i suoi ricordi di infanzia e di gioventù a qualcuno che lavorava per le edizioni Corrêa, verosimilmente a Edmond Buchet. Si spiegherebbe così anche la similitudine, così marcata da rasantare il plagio, tra alcuni brani del libro e *Esquissens martiniquaises*, di Lafcadio Hearn, pubblicato nel 1929.

28 "Mayotte Capécia (...) nous offre un témoignage aussi intéressant que des discours militants ultérieurs, parce qu'elle éclaire certains aspects de la personnalité antillaise à un stade de son évolution", M. Condé, *Le Roman antillais*, Nathan, Paris 1977, p. 15.

arrogante, partigiano del Maresciallo Pétain in piena epoca di Resistenza²⁹ – è il miglior manifesto antifrancese che si possa immaginare e desiderare.

Quello che ci interessa indagare in questa sede non è tanto la fondatezza delle accuse di misoginia rivolte a Fanon³⁰, quanto le ragioni per le quali, indiscutibilmente, la riflessione fanoniana sul femminile e sul rapporto tra i generi non possa – e su questo Makward coglie nel segno – in alcun modo essere scissa dalla sua analisi del contesto coloniale, dell’influenza che questo ha sulla formazione dell’identità e sulla possibilità di una relazione sana ed equilibrata tra gli individui che si muovono su questo sfondo. Ciò che allo psichiatra martinicano preme mettere in luce, – in particolare in *Pelle nera maschere bianche*, ma anche nel quinto capitolo de *I dannati della terra* dedicato all’incidenza delle malattie psichiche nell’Algeria dominata dai francesi³¹ – è che i singoli colonizzati non possono sottrarsi alle nevrosi collettive che la struttura coloniale produce. Ma soprattutto che non è possibile giocare, individualmente, nei propri rapporti privati, un ruolo differente da quello che, pubblicamente, il dominatore ha assegnato loro.

Quello che viene contestato a Fanon – l’incapacità di leggere i rapporti personali, d’amore, di amicizia, come slegati e non subordinati ai rapporti politici di sottomissione e sfruttamento, di vivisezionare e anatomizzare il sentimento³² – è esattamente ciò che egli afferma essere il punto di forza della sua riflessione e la ragione che, similmente ad Aimé Césaire, lo porta a porre su un piano di continuità le democrazie e i totalitarismi nelle loro politiche razziste³³. Il razzismo è sempre totalitario proprio nella misura in cui investe necessariamente la sfera pubblica e quella privata, sovrappollandole e riducendo lo spazio per la scelta, per una costruzione identitaria autonoma. È a partire da questo assunto che ha senso leggere un testo come *Pelle nera maschere bianche* che – pur muovendo dall’idea che le cause prime del razzismo siano sempre e comunque di carattere strutturale – si occupa di analizzare le conseguenze psichiche e il corto circuito presente

29 Cfr. C. P. Makward, *op. cit.*, p. 46.

30 Sia pur con eccezioni di rilievo, si vedano ad esempio T.D. Sharpley-Whiting, *Sexist, Mysoginist or Anti-Racist Humanist? Frantz Fanon and Mayotte Capécia*, in “International Journal of Francophone Studies”, n. 1, 1997, e Ead., *Anti-Black Femininity and Mixed-race identity: Engaging Fanon to Reread Capécia*, in L.R. Gordon; T.D. Sharpley-Whiting; R.T. White, *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford 1996.

31 Cfr. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961, tr. it. *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1962, in particolare cap. V, *Guerre coloniali e disturbi mentali*, pp. 184-239.

32 C.P. Makward, *op. cit.*, p. 51.

33 Cfr. F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., pp. 45-55.

nel processo di costruzione dell'identità nel contesto coloniale e il ruolo che gli elementi sovrastrutturali, culturali, hanno nel processo di assoggettamento di una 'razza' all'altra.

Non sembra possibile, dati questi presupposti, chiedere a Fanon di valorizzare il sentimento, la passione, senza prendere in considerazione la relazione *epidermica* che precede e condiziona l'incontro erotico³⁴. Alla donna, così come all'uomo dominato, non è concesso uno spazio privato, intimo, ovvero uno spazio nel quale la relazione coloniale non condizioni e deformi irrimediabilmente il proprio sguardo su di sé e sull'Altro. Il sentimento di *riconoscenza* che Mayotte sente, nonostante tutto, nei confronti di André per averla amata, non è disgiunto dal sentimento di *riconoscimento* che ella spera di suscitare in lui.

La sessualità, forse più di ogni altra forma di relazione, non può dunque essere compresa come fenomeno isolato in quanto è intimamente legata alla questione del dominio, del potere, del riconoscimento. È in quest'ottica che Kate Millett, vent'anni dopo, analizzerà il rapporto tra i generi a partire dall'idea che l'unione sessuale sia “paradigma del potere esercitato su altri esseri umani”³⁵; nel rapporto uomo/donna – a differenza di Millett, Fanon non affronta il tema della relazione omosessuale – inteso come rapporto di potere per eccellenza, emergono le contraddizioni e le psicosi di una società profondamente malata, quella coloniale.

Come sottolineerà anche Bastide, in una società razzista sono impossibili delle relazioni sessuali 'normali' tra individui di etnie differenti, in quanto le ideologie razziali estendono i loro conflitti fino alla sfera amorosa³⁶. Così come non è possibile per il soggetto dominato reclamare la propria umanità, è altrettanto impossibile amare ed essere amati: “l'amore vero, reale [...] richiede la mobilitazione di istanze psichiche fondamentalmente liberate da conflitti inconsci”³⁷. Un riconoscimento autentico – proprio come un sentimento amoroso ricambiato ed equilibrato, che si sviluppa in un contesto di scambio reciproco – resterà impossibile fintanto che non saranno eliminati il senso di inferiorità e “quella iper-

34 La 'barriera della pelle', impedendo il riconoscimento reciproco, precede ogni relazione possibile; da questo assunto muove anche la critica di Fanon all'universalità della dialettica hegeliana servo-padrone, si veda a tal riguardo la bella introduzione di V. Fiorino, *Desideri del sé: Frantz Fanon e Carla Lonzi*, alla nuova traduzione di *Pelle nera maschere bianche*, ETS, Pisa 2015.

35 K. Millett, *op. cit.*, vol. I, pp. 32 e 39.

36 Cfr. R. Bastide, *Dusky Venus, Black Apollo*, “Race”, vol. 3, n. 1, 1961.

37 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 37.

compensazione che sembrano essere la caratteristica fondamentale della *Weltanschauung* nera”³⁸.

Occorre qui specificare cosa intenda Fanon per autentico, equilibrato, normale in opposizione a inautentico, patologico, anormale, sia in relazione alle questioni sessuali/sentimentali, sia per quanto riguarda, più in generale, il tema del riconoscimento. Per chiarire la questione utilizzeremo la definizione che egli stesso ci fornisce per distinguere la normalità dall’anormalità nel *dominio mentale*: patologico e anormale sarà “colui che chiede, chiama, implora”³⁹. Nel caso della relazione sentimentale bisognerà così considerare inautentico ogni legame la cui cifra sia la subalternità di un soggetto nei confronti dell’altro, in cui l’uno *implori* l’amore dell’altro. In quest’ottica la discriminante di genere non rimuove né precede quella di razza, piuttosto si somma ad essa rendendo la donna di colore oggetto sotto lo sguardo del Nero, come del Bianco⁴⁰.

Fanon ricerca instancabilmente una linea di demarcazione che segni il confine col ‘campo avversario’, è forse per questo che la sua analisi del rapporto tra i generi resta incomprensibile se non è analizzata a partire dalla sua esperienza concreta e letta nel quadro di un assommarsi di disuguaglianze e oppressioni – quella dell’uomo sulla donna, del Bianco sul Nero, del colonizzatore sul colonizzato⁴¹. Di fronte all’intreccio delle forme differenti attraverso le quali si esprime il dominio, Fanon, come abbiamo visto, sente il bisogno di ‘mettere ordine’, di opporre, senza sfumature, il Bianco al Nero.

È dunque vero, come sottolinea criticamente Chow, nel suo bellissimo *Il sogno di Butterfly*, che Fanon racconta le donne come *tutte simili*⁴², ma è altrettanto probabile che questa *non differenziazione* possa estendersi al soggetto colonizzato nel suo insieme, a prescindere dal genere. Pur non mettendo pienamente a tema nella sua opera questo passaggio riguardo alla costruzione identitaria – sul piano individuale e collettivo – e alla relazione tra i generi – ma anche tra i membri appartenenti a gruppi, stratificazioni

38 Ivi, p. 38.

39 Ivi, p. 174.

40 Di questa doppia subalternità parla nel suo celebre saggio G. Spivak, *Can the Subaltern speak?* in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988; una rappresentazione efficace di questa doppia subalternità e della strettissima correlazione tra inferiorizzazione di genere nel contesto occidentale e coloniale è data da J.M. Coetzee, nel suo *Dusklands* (1974).

41 Cfr. C. Liauzu, *La société française face au racisme*, Complexe, Paris 1999, p. 141.

42 Cfr. R. Chow, *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi, Roma 2004, p. 65.

sociali differenti, all'interno del macro-insieme dei dominati – Fanon sembra evidenziare come, nel contesto di guerra configurato dal colonialismo, nessuna appartenenza e nessun desiderio o scelta individuale possa emergere con forza. Le affiliazioni multiple scompaiono e vengono assorbite in una forma di acculturazione antagonistica, negativa. Per Fanon questo meccanismo identitario – a differenza di quanto sosterranno, ad esempio, Georges Devereux o Amartya Sen⁴³ – non rappresenta uno stadio finale, che porta alla consunzione della comunità e alla riduzione su un piano esclusivamente reattivo di questa costruzione, ma è soltanto un passaggio, dialetticamente necessario, per la costituzione di una nuova umanità e di un nuovo soggetto.

A chi, come Maryse Condé o Françoise Vergès⁴⁴, sottolinea che l'attrazione di Mayotte può essere dovuta, ad esempio, a specifiche relazioni familiari – un padre violento –, che non è lecito schiacciare la sua storia individuale sotto l'appartenenza all'insieme dei colonizzati, Fanon sembra rispondere che Mayotte vuole essere amata/riconosciuta da un Bianco, non dal suo André, Mayotte e André scompaiono dietro le immagini ingombranti della Colonizzata e del Colonizzatore, smettono di esistere come individui, con i loro sentimenti e aspirazioni, e ognuno di loro racchiude in sé l'insieme della sua 'razza', del suo popolo.

Per Fanon, ancora una volta, bisogna decidere da che parte stare, verificare la propria scelta moltiplicandola e applicandola, sartrianamente, a tutta l'umanità. Non si tratta dunque di reclamare *tout court* il proprio diritto a prender parola ed essere protagoniste della propria esistenza, né di *concedere* ad ogni donna, povera e colonizzata o bianca e ricca che essa sia, il diritto di *scegliere chi amare*⁴⁵, piuttosto di ricondurla alla 'responsabilità' che ogni presa di posizione, anche la più intima, comporta in un contesto di guerra.

Più che di maschilismo bisognerebbe dunque forse parlare di *manicheismo*⁴⁶, Fanon sembra *sacrificare l'amore* e la libera espressione individuale

43 Si vedano in particolare G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Galilimard, Paris 1970, tr. it., *Saggi di Etnopsichiatria generale*, Armando Editore, Roma 2007; A.K. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York-London 2006, tr. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

44 Cfr. M. Condé, *op. cit.* e l'intervento di F. Vergès presente nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, I. Julien (regia di), 1996.

45 C. P. Makward, *op. cit.*, p. 51.

46 Fanon descrive lo spazio coloniale come *mondo diviso in due*, fisicamente e simbolicamente (si pensi alla descrizione delle 'due città' presente ne *I dannati della terra*, cit., p. 8); a proposito del manicheismo della società coloniale si veda anche

in nome dell'annientamento di un avversario a cui nulla deve venir concesso. Per quanto claustrofobica possa sembrare la sua prospettiva, non va dimenticato lo slancio umanistico di Fanon: non si tratta solo di vincere, sul piano militare e politico, una guerra, ma di costruire uno spazio di libertà esistenziale e sentimentale, di edificare una comunità nel quale l'amore e l'espressione – dovremmo dire la costruzione – libera dell'individuo siano possibili. Sacrificare l'oggi al domani.

Il Nero, proprio come avviene per l'alienato, per il malato mentale, finisce per essere *insulare*, per essere scollegato e, al tempo stesso, condizionato dal suo contesto⁴⁷; quando cerca di spezzare questo vincolo l'unica via di fuga che gli sembra possibile passa attraverso il *mondo bianco*. Per capire se dunque gli è concesso di vivere un amore autentico “si tratta di sapere se al Nero è possibile superare il sentimento per cui si sente sminuito, di espellere dalla sua vita il carattere coatto che lo accomuna tanto al comportamento del fobico”⁴⁸. Il limite dell'interpretazione fanoniana del romanzo della Capécia non risiede dunque nella svalutazione del sentimento amoroso che legherebbe la protagonista al suo uomo, ma piuttosto proprio nella sopravvalutazione di questa passione, che diviene, nella sua riflessione, metro di ogni possibile riconoscimento e perno della costruzione dell'identità del colonizzato.

P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paris 1958, pp. 115 e 166, sul tema del pensiero manicheo in Fanon mi permetto di rimandare a V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 22 e ss.

47 Il colonizzato è dunque, prima della sua ribellione, sempre nevrotico, perché inserito in un contesto deformato, che lo precipita in un corto circuito di senso. È per questa ragione che Fanon, a partire dal 1956 sceglie di abbandonare la professione psichiatrica, che esercitava nell'ospedale di Blida, in Algeria, per dedicarsi completamente alla militanza politica. Solo la trasformazione radicale, il sovvertimento del contesto coloniale, può ‘guarire’ il colonizzato. Ciò che accade al popolo algerino, sradicato e alienato, è infatti “la conseguenza logica del tentativo abortito di privare un popolo del suo cervello”, F. Fanon, *Lettera al Ministro Residente*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, (vol. I), DeriveApprodi, Roma 2006, p. 64; sul nesso tra colonialismo e follia cfr. R. Beneduce, *La tempesta onirica. Fanon e le radici di un'etnopsichiatria critica*, saggio introduttivo a F. Fanon, *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre corte, Verona 2011; J. Canonne, *Frantz Fanon: contre le colonialisme*, “Sciences Humaines”, n. 233, 2012; B. Doray, *À propos de l'actualité Frantz Fanon*, “Problématiques psychiatriques”, n. 21, 2005; S. Taliani, *Intuitions délirantes et désirs hypothéqués: penser la migration avec Fanon*, “L'Autre. Cliniques, culture, société”, n. 3, 2012; S. Taliani, *Per una psicanalisi a venire. Politiche di liberazione nei luoghi della cura*, “Aut-Aut”, n. 354 (2012)

48 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 43.

La violenza rivoluzionaria⁴⁹, strumento per eccellenza individuato da Fanon per liberare il colonizzato contemporaneamente dal colonizzatore e dai suoi stessi spettri, diviene elemento centrale anche nel processo di autodeterminazione femminile. Come appare evidente nelle celebri pagine de *L'anno V della rivoluzione algerina*⁵⁰ sulla rifunzionalizzazione del velo e sul ruolo delle donne nella lotta di liberazione, per Fanon l'esperienza rivoluzionaria è l'unica vera via di emancipazione. Non il disvelamento forzato propugnato dai francesi, nemmeno la fissazione in un ruolo di custode della tradizione: la donna algerina, esattamente come l'uomo, è bloccata dalla dominazione coloniale e si libera nella partecipazione alla lotta collettiva⁵¹; "anche le prostitute, le domestiche a 2000 franchi, le disperate, tutte quelle e quelli che si muovono tra la pazzia e il suicidio, si riequilibreranno"⁵²

Ma pure in questo testo, che differentemente da *Pelle nera maschere bianche*, non è stato oggetto di critiche da parte del pensiero femminista, ma che anzi è spesso individuato come precursore della riflessione sul nesso tra liberazione di genere e liberazione coloniale, l'indipendenza nazionale e quella individuale (e, in questo caso, soprattutto femminile) sono vincolate l'una a l'altra. La nascita della *nuova donna* non ha alcuna dimensione individuale, né spazio autonomo, coincide con la nascita del *nuovo uomo* e della *Nazione*.

Se anche il senso ultimo della rivoluzione di Fanon sia proprio rendere possibile il sentimento in quanto "l'amore autentico è (...) un obiettivo di

49 Nella riflessione fanoniana la funzione della violenza come cifra del rapporto tra dominato e dominatore – e sostituita del lavoro nel processo di soggettivazione – può essere letta nel più vasto quadro della definizione di una antropogenesi, nel processo di costituzione dei dannati della terra come individualità indipendenti. La teoria della violenza in Fanon non gioca su un unico livello, ma assume curvature diverse. La violenza è, in primo luogo una forza reattiva, è denuncia e risposta a un sistema iniquo e di dominazione assoluta. La violenza si fa dunque forza progressiva e politica in quanto costituisce l'atto fondativo di un nuovo mondo, è assieme il punto di partenza di un processo di soggettivazione, di emancipazione e organizzazione politica. In questo senso è anche forza terapeutica in quanto ricomponne il soggetto, lo cura, conducendolo fuori dal cortocircuito della follia, dell'inferiorizzazione e dell'estraneazione da sé. Nonostante Fanon sia spesso stato ritratto come apologeta e profeta di una sorta di violenza mistica, intesa come una forza purificatrice astratta, fin dai suoi primi scritti, l'atto violento è stato piuttosto raccontato come un'arma a doppio taglio, come pericoloso e non semplicemente salvifica.

50 F. Fanon, *L'anno V della rivoluzione algerina*, in *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina* (vol. II), DeriveApprodi, Roma 2007.

51 Cfr. *ivi*, p. 94.

52 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 83.

conquista nel quadro delle prospettive derivanti dalla lotta per la “liberazione» dell’uomo”⁵³. Se “la preoccupazione di meritare l’ammirazione o l’amore dell’altro tesserà lungo tutta la mia visione del mondo una sovrastruttura che darà valore alla mia vita”⁵⁴, allora è necessario che questa preoccupazione sia reciproca e che avvenga in un contesto nel quale il mutuo riconoscimento, se non scontato, è almeno *possibile*. Se è il contesto a *fare* l’uomo, è solo distruggendo questo contesto che è possibile immaginare un nuovo tipo di uomo (e di donna!). Non vi è iato né distanza tra liberazione politica e liberazione del desiderio, tra soggettivazione e autentica realizzazione amorosa, in questo, probabilmente il limite della riflessione fanoniana e il luogo teorico dove ricercare l’origine delle critiche al suo pensiero fin qui riportate.

Il passato e il presente del colonialismo vanno mantenuti, nel sistema fortemente dualistico di Fanon, in perenne opposizione con un futuro che non è possibile costruire senza una frattura rivoluzionaria. Se, similmente a quanto avviene per Bhabha⁵⁵, per Chow è possibile aprire uno spazio terzo, erodendo gradualmente e dall’interno il sistema coloniale – o patriarcale – annullando nei fatti i confini tra una ‘razza’ e l’altra, rimescolandole fra loro, rendendole indistinguibili, per Fanon è necessario invece operare a partire dalla cesura tra questi due mondi, tra il *prima* e il *dopo*; se per Chow “le donne sono, con il loro comportamento sessuale, delle agenti potenti nella generazione di un diverso tipo di comunità”⁵⁶, nell’ottica fanoniana questo movimento contribuisce alla mistificazione che informa il contesto coloniale. Solo nella separazione, e nella contrapposizione diretta – che prevede un unico fronte, quello che vede contrapposto colonizzato e colonizzatore a prescindere dal genere – è possibile immaginare l’emancipazione politica e esistenziale.

La questione che resta da sciogliere, è, a questo punto, se, in materia di sessualità, le donne e gli uomini colonizzati abbiano, per Fanon, un uguale

53 P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza, Bari 1971, p. 32.

54 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 37.

55 Cfr. H.K. Bhabha, *The location of culture*, Routledge, London-New York 1994, tr. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001. In quest’ottica la reinterpretazione del pensiero fanoniano proposta dal filosofo indiano nell’Introduzione dell’edizione inglese de *I dannati* (H. Bhabha, *Remembering Fanon. Self, Psyche and the Colonial Condition*, in *The Wretched of the Earth*, Grove Press, Pluto Press, New York/London, 1986) tradisce, volontariamente, questa tendenza alla separazione e alla contrapposizione diretta, a tal proposito cfr. M.B. Basto, *Le Fanon de Homi Bhabha*, “Tumultes”, n. 1, 2008.

56 R. Chow, *op. cit.*, p. 78.

diritto e margine di azione *nei pressi di* questa linea di confine che delimita il campo del Dominio bianco e quello della Resistenza nera⁵⁷.

Leggendo l'analisi di Fanon dei rapporti tra i generi descritta in *Nini* di Abdoulaye Sadjì⁵⁸ non è difficile ravvisare un tono completamente differente riguardo ad uno dei protagonisti del romanzo, Mactar, rispetto a quello utilizzato per giudicare la passione amorosa di Mayotte. Ma, mettendo a confronto le due trame, è possibile riscontrare che, nella prospettiva di Fanon, queste sono solo apparentemente simili. Mactar, un uomo colto e con una buona posizione sociale, si innamora infatti non di una Bianca (appartenente allo schieramento opposto), ma di una mulatta (che virtualmente appartiene alla 'sua' gente), Nini, che lo rifiuterà proprio a causa del colore della sua pelle. Ciò che Fanon vuole rimarcare prendendo ad esempio questo testo non è dunque solo il desiderio di *lattificazione* del Nero – che pure viene sottolineato nel momento in cui si evidenzia quanto la donna amata dal protagonista sia superficiale e abbia come unica qualità il colore chiaro della pelle – ma, ancora una volta, l'assoluta incapacità di riconoscimento reciproco da parte dei due personaggi: entrambi si amano o si disprezzano a partire da qualità stabilite per loro altrove e da altri. Mactar ama Nini, fino a diventarne 'schiavo', in virtù della sua pelle chiara e viceversa essa lo disprezza per la sua nerezza. L'essere quasi bianca di Nini appare come un *valore incontestabile*, sposare un Nero sarebbe per lei *contro natura*: "di norma la mulatta deve respingere senza pietà il negro pretenzioso"⁵⁹.

Farsi amare dalla Bianca, o da una donna dalla pelle più chiara, rappresenta invece per il colonizzato la possibilità, se non di accedere ad un mondo interdetto, almeno di risalire la scala sociale: "amandomi ella mi prova che sono degno di un amore bianco. Mi si ama come un Bianco"⁶⁰. Prendendo in analisi il romanzo di René Maran *Un homme pareil aux autres*, Fanon evidenzia l'assurdità che risiede nell'accomunare questo desiderio

57 Per Chow è evidente che nel pensiero fanoniano uomini e donne godono in proposito di uno statuto completamente differente "mentre le donne di colore devono restare completamente dentro i confini, all'uomo di colore è permesso oscillare tra gli stati psichici e le comunità etniche, essere *borderline*. L'uomo di colore può entrare e uscire dalla sua comunità, per esempio per accoppiarsi con le donne bianche, senza che la sua fedeltà venga posta in questione. Se l'ammissione incondizionata alla sua comunità etnica è ciò che distingue l'uomo di colore dalla donna di colore, lo è perché, per lo meno nei testi di Fanon, è solo l'uomo di colore a possedere l'«ambivalenza» come permesso d'entrata e d'uscita", *op. cit.*, p. 76.

58 Cfr. F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., cap. III.

59 Ivi, p. 47.

60 Ivi, p. 57.

di bianchezza al desiderio di riconoscimento e decosalizzazione, che non può che pendere le mosse dal progettare e considerare sé stessi come esseri umani: “egli vuole provare agli altri di essere un uomo, d’essere un loro simile. Ma non ci inganna: il primo a doversene convincere è proprio lui”⁶¹. Il giovane uomo che dalle colonie si reca a studiare in madrepatria, desiderando (e venendo desiderato da) la Bianca non fa che dichiarare il suo essere francese, il suo non appartenere all’insieme selvaggio, incolto, primitivo nel quale la sua pelle dovrebbe collocarlo, egli è sì Nero ma, proprio come Mayotte che si vantava dei suoi antenati bianchi, lo è per uno scherzo del destino: al suo aspetto nero corrisponde un animo, e una cultura, bianchi. Jean Veneuse, il colto e affermato protagonista del romanzo di Maran, è e rimane, nonostante tutto, qualcosa in meno degli europei che lo circondano, è “un questuante, cerca il consenso, la tranquillità il consenso negli occhi del Bianco”⁶², non è, a dispetto del titolo, un *uomo come gli altri*.

Tra l’uomo e la donna – sia quando il desiderio riguarda due membri della stessa etnia, sia quando si configura come attrazione tra Bianco e Nero – si frappone il fantasma dell’uomo bianco, e il suo universo simbolico:

Sono ritornato dal mondo dei morti. Ti parlo ora dal presente. Ero morto da quattrocento anni. Per quattrocento anni sei stata una donna sola, privata del suo uomo, una donna senza uomo. Per quattrocento anni non sono stato né il tuo uomo né me stesso. L’uomo bianco stava fra di noi, sopra di noi, intorno a noi. L’uomo bianco era il tuo e il mio padrone.⁶³

La fine di questo *eretismo affettivo*⁶⁴, la normalizzazione dei rapporti tra uomo e donna – e l’emancipazione femminile – rientrano nel quadro di una emancipazione umana e di una ridefinizione del colonizzato come soggetto autonomo.

Se l’atteggiamento differente di Fanon riguardo ai romanzi della Capécia e di Sadjì e Maran può essere attribuito al suo voler mettere a fuoco elementi narrativi e psicologici diversi, è innegabile che egli non conferisca lo stesso valore e lo stesso significato simbolico al desiderio sessuale di una donna nera verso un uomo bianco e di un uomo nero verso una donna bian-

61 Ivi, p. 59.

62 Ivi, p. 67.

63 *A tutte le donne nere/ da tutti gli uomini neri*, ivi, p. 197.

64 “Processo bilaterale, tentativo di recupero, per interiorizzazione, dei valori originariamente interdetti. La negra aspira a farsi ammettere nel mondo bianco perché si sente inferiore. E in questo tentativo si varrà di un fenomeno che io chiamo di *eretismo affettivo*”, ivi, p. 50.

ca. Ci viene consegnato come dato di fatto che questi non sono equivalenti né interscambiabili, ci resta da capire quale sia la ragione⁶⁵.

Chow attribuisce la durezza con la quale Fanon tratta la questione delle relazioni sessuali/sentimentali tra uomo bianco e donna di colore ad una presunta maggiore *volontarietà* e responsabilità attribuita dallo psichiatra martinicano alla donna colonizzata: “le donne di colore *vogliono* avere rapporti sessuali con uomini bianchi perché sono il loro mezzo per una mobilità sociale verso l’alto, il loro cosiddetto modo di *salvare la razza*”⁶⁶, al Nero è accordata maggiore indulgenza in quanto “l’uomo di colore è considerato una vittima indifesa del suo ambiente culturale, mentre la donna di colore è considerata come una perpetratrice accorta ed astuta dei rapporti sessuali interraziali”⁶⁷, è una ‘collaborazionista’, tradisce il suo colore e la sua comunità⁶⁸. Si rifiuta così “alla donna di colore qualsiasi tipo di am-

65 Alcuni critici hanno attribuito lo scarto che Fanon evidenzia tra questi due tipi di rapporti alla considerazione che egli ha della donna, Corzani, ad esempio, sostiene che il suo atteggiamento “semble suggérer une fatalité biologique liée à la fois à la féminité et à la métissitude, son aliénation [della donna] étant en occurrence moins psychologique et sociologique, plus irrémédiablement «naturelle» (hystérique?)” J. Corzani, *Prefazione* a C. P. Makward, *op. cit.*, p. 8. A mio avviso questa spiegazione non appare convincente: credere nel *fondamento naturale* dell’alienazione femminile enterebbe in contraddizione con la pretesa, sottolineata proprio da Corzani e Makward, di Fanon di ottenere dalle donne colonizzate uno schierarsi chiaro e definitivo, che coinvolge anche i loro sentimenti e desideri limitandoli, nella lotta per l’emancipazione dal dominio coloniale.

66 R. Chow, *op. cit.*, p. 70.

67 Ivi, p. 71.

68 In *Can the Subaltern Speak?* Spivak rivendica non solo la parola per il subalterno genericamente detto – dove il genere neutro, l’indistinto, è in realtà, come ha ben mostrato Luce Irigaray, un maschile che cannibalizza il femminile – ma anche e soprattutto per la donna nativa, doppiamente oggettivizzata e esclusa, dal discorso Occidentale, ma anche da una presenza del colonizzato, sempre declinata al maschile, su questa doppia inferiorizzazione/colonizzazione si veda anche A. Loomba, *Colonialismo/Postcolonialismo*, Meltemi, Roma 200. In quest’ottica la domanda su chi possa parlare – e agire – nel contesto coloniale e postcoloniale può essere scomposta. Come mostra L. Mani (*Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning*, in *Cultural Studies*, a cura di L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, Routledge, New York-London 1992) più efficacemente si potrebbe chiedere e chiedersi quali gruppi costituiscano ‘i subalterni’ e quali relazioni intercorrano tra questi gruppi. Solo nell’emergere della complessità di queste interrelazioni è forse possibile restituire visibilità e parola alle subalterne senza darne una rappresentazione vittimizzante, ma anzi evidenziando il potenziale e la necessità di un discorso altro, anche *all’interno* delle voci coloniali, cfr. C. T. Mohanty, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1991 e C. T. Mohanty, *Sotto gli occhi*

bivalenza emotiva che è, invece, abbondantemente riversata sulla psiche dell'uomo di colore"⁶⁹, non c'è empatia per la sua condizione, non è mai vittima quanto il suo pari maschio. Il *Nero*, il soggetto del discorso, sembra essere dunque *il maschio nero*, la donna non viene degnata né della comprensione e della compassione, né di quella cura e attenzione analitica che all'uomo sembrano spettare di diritto nel discorso fanoniano.

Questa doppia morale riservata agli uomini e alle donne è forse spiegabile a partire dall'ambivalenza che il corpo femminile assume nell'ambito del discorso Occidentale e dall'equazione, esplicita o implicita, tra presa di possesso della donna, stupro, e presa di possesso della Terra. Lo stupro rappresenta infatti per Fanon sia simbolicamente – nei termini dell'appropriazione assoluta e dell'uso incondizionato del corpo della donna come 'corpo' della Nazione colonizzata – che materialmente, il contatto fisico più frequente tra l'insieme dei dominanti e dei dominati: "Lo stupro della donna algerina, nel sogno di un europeo, è sempre preceduto dalla lacerazione del velo. Si assiste, in questo caso, ad una duplice deflorazione"⁷⁰, è appropriazione della carne, distruzione della cultura e asserzione dell'impotenza dell'Altro, della donna che non può sottrarsi e della comunità che non può difenderla.

Il corpo della donna è dunque concepito come un *bene a disposizione* o un *bene da sottrarre*, in nessun caso si ha a che fare con un soggetto – che esso si ponga o meno in chiave antagonistica – ma sempre e solo con un *mondo*, da intendersi come mondo delle cose, non degli individui.

L'immagine e il corpo della colonizzata sono sottoposti ad un duplice rimodellamento, se il *Nero* è prodotto del Bianco, la *Donna Nera* lo è dop-

dell'occidente: saperi femministi e discorsi coloniali, in *Letteratura e femminismi. Teorie della critica in area inglese e americana*, a cura di M. T. Chialant, E. Rao, Liguori, Napoli 2000. Per una mappatura delle letture femministe della questione coloniale/postcoloniale si veda L. De Petris, *Il femminismo postcoloniale. Una bibliografia*, "Storicamente", n. 3, 2007.

69 R. Chow, *op. cit.*; l'autrice sottolinea, non a torto, che prendendo in esame *La donna di colore e l'uomo bianco*, è possibile rilevare fin dal titolo "che l'identificazione per la donna di colore è una questione di rapporti di scambio, di come la donna di colore viene socialmente accoppiata o contrattata. Diversamente dall'uomo di colore, che viene considerato un soggetto superiore (offeso), la donna di colore è prima di tutto un oggetto con un valore di scambio", p. 64. Si veda a tal proposito anche J.L. Decker, *Terrorism (Un)Veiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers*, "Cultural Critique", n. 17, 1990-1991.

70 F. Fanon, *L'anno V della rivoluzione algerina*, cit., p. 47.

pivamente. Proprio come la razza anche il corpo sessuato è infatti l'effetto di una relazione di potere, è forgiato a misura di questo rapporto di forza⁷¹.

I valori inerenti la morale sessuale, rigidamente vigenti in Europa, e l'immagine dell'inviolabile virtù femminile, vengono stravolti nella colonia che rivela di essere, ancora una volta, un *mondo rovesciato*, lo specchio dei desideri inconfessati dell'Occidente e il luogo dove questi possono realizzarsi impunemente⁷²: «i grossi banchieri, i tecnocrati sbarcano «ai tropici» e per otto o dieci giorni sprofondano nella dolce depravazione offerta dalle loro «riserve»⁷³. L'idea di una immoralità congenita e di una sensualità sfrenata delle donne nere costruita in Occidente serve dunque a costruire l'alibi e la giustificazione morale perfetta riguardo alla pratica frequente degli stupri nelle piantagioni e nelle colonie. Ancora sul finire degli anni Novanta del secolo scorso, riguardo agli stupri di delle minorenni somale da parte di alcuni soldati italiani in missione all'estero, c'era chi accordava le attenuanti della passionalità e della precoce maturazione sessuale delle donne africane, del loro essere “già donne, a dodici o tredici anni”.

La possibilità della violenza sessuale e il grado di accettazione sociale di quest'atto diviene anche – proprio come accade per la tortura, il saccheggio delle risorse e l'imposizione politica e culturale delle proprie regole – un mezzo per valutare in maniera tangibile il rapporto di forza che si è venuto a determinare e l'ulteriore possibilità di penetrazione nel territorio coloniale⁷⁴. La non limitazione del sadismo e dell'erotismo del Bianco equivarrebbe dunque al grado di stabilità del suo dominio, la sua conquista potrà definirsi completa solo quando ogni cosa gli sarà consentita e ogni corpo diverrà utilizzabile e a sua disposizione.

Questa volontà di sottomissione e reificazione assoluta dell'Altro che si coagula nell'immagine di una donna stuprabile in ogni momento – nota

71 Cfr. J. Butler, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York 1990, tr. it. *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze 2004.

72 Riguardo a questa doppia morale, basti pensare che “quando una legge del 1946 abolisce le case chiuse su tutto il territorio delle Francia, tale legge non viene estesa alle colonie”, R. Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Carocci, Roma 2012, p. 68.

73 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 103.

74 È possibile “guardare alla relazione tra oppresso e oppressore a partire dal corpo sulla cui superficie si scrive violentemente la relazione coloniale”, L. Ellena, *Introduzione alla nuova edizione italiana*, in F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, p. XVII.

Fanon riprendendo le *Reflexion sur la Question Juive* di Sartre⁷⁵ – non riguarda solo il territorio coloniale, ma tutte le pratiche razzializzanti e discriminatorie, il modo in cui si stratificano nel linguaggio comune: “le ebreë hanno anche nei romanzi più seri una funzione ben definita: frequentemente violentate o bastonate di santa ragione riescono talvolta ad evitare il disonore con la morte, ma di stretta misura; e quelle che conservano la loro virtù sono le serve docili o le amanti umiliate di cristiani indifferenti che sposano delle ariane”⁷⁶. Nella rappresentazione dello stereotipo della donna violata, all’immagine del godimento sessuale si accompagna quella di un piacere derivato dal veder commettere o, meglio ancora, dal praticare impunemente in prima persona atti brutali e feroci; la donna sottomessa – ebrea, martinicana o algerina che sia – non viene solo violentata, ma umiliata e mutilata, il suo corpo martoriato, incatenato, frustato diviene il corpo inerme della Nazione, il corpo di tutta la sua gente: “c’è nelle parole una «bella ebrea» un significato sessuale del tutto particolare e assai diverso da quello che si troverà per esempio nelle parole ‘bella rumena’, ‘bella greca’ o ‘bella americana’. Hanno come un aroma di stupro e di massacro. La bella ebrea è quella che i cosacchi dello zar trascinarono per i capelli lungo le strade in fiamme”⁷⁷.

Per l’uomo occidentale non è dunque difficile immaginare lo stupro come rapporto naturale e logico col colonizzato: sono l’inferiorizzazione e la cosalizzazione a implicare come logica conseguenza questa forma di possesso. Come mostra Toni Morrison nella sua analisi di *Sapphira and the Slave Girl* di Willa Cather⁷⁸, il corpo dello schiavo o della schiava è vissuto dal dominatore come prolungamento del proprio, non è solo oggetto, ma anche strumento per la realizzazione del desiderio. Non stupisce che questo *corpo disponibile* possa, all’occasione, essere violato e manipolato o, come

75 J.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Morihien, Paris, 1946, tr. it. *Riflessioni sulla questione ebraica*, Mondadori, Milano 1990; “J.P. Sartre, nelle sue *Reflexion sur la Question Juive*, ha mostrato che, a livello dell’inconscio, la donna ebrea è quasi sempre in odor di stupro. La storia della conquista francese in Algeria, riferendo l’irruenza delle truppe nei villaggi, la confisca dei beni, lo stupro delle donne, il saccheggio di un paese, ha contribuito al nascere e al cristallizzarsi della stessa immagine. L’evocazione di questa libertà data al sadismo del conquistatore, al suo erotismo, crea, sul piano delle stratificazioni psicologiche dell’occupante, delle fratture, dei punti fecondi da cui possono emergere insieme condotte oniriche e, in determinate occasioni, comportamenti criminali”, F. Fanon, *L’anno V della rivoluzione algerina*, cit., pp. 46 e 47.

76 J. P. Sartre, *op. cit.*, p. 50.

77 *Ibidem*.

78 T. Morrison, *op. cit.*, pp. 3-32.

avviene nel caso di *Sapphira and the Slave Girl*, essere considerato stuprabile senza che questo rappresenti intenzionalmente, per chi lo offre, un atto di disprezzo o di castigo, si tratta semplicemente di un gesto naturale, ovvio, scontato, in quanto non si ha a che fare con un corpo estraneo, che appartiene ad altri, ma con una parte del proprio.

Sia il desiderio sessuale del colonizzatore, che si incrocia a quello di sottomissione e affermazione della propria potenza, sia quello del colonizzato, ispirato dalla *lattificazione* e dalla sete di possesso e di vendetta⁷⁹, restano dunque interni ad una logica tutta politica e di guerra.

Pur assodata l'internità a questa logica, e pur comprendendone la genesi data dalla caratterizzazione bellica e manichea che Fanon conferisce al contesto coloniale, resta problematica una riflessione che riesce a descrivere solo parzialmente – e sul piano collettivo – le spinte che costituiscono la relazione tra i generi e che restituisce l'immagine di un femminile nella quale è difficile e doloroso rispecchiarsi – che rende 'le Mayotte' distanti dall'immagine che le colonizzate avevano di sé⁸⁰. Un'idea di libertà collettiva così indissolubilmente legata – direi sovrapposta – a quella individuale, come obiettivo da raggiungere a qualunque costo e *con ogni mezzo*

79 “Lo sguardo che il colonizzato getta sulla città del colono è uno sguardo di lussuria, uno sguardo di bramosia. Sogni di possesso. Tutte le forme di possesso: sedersi alla tavola del colono, dormire nel letto del colono, possibilmente assieme a sua moglie. Il colonizzato è un invidioso, il colono non lo ignora quando, cogliendone lo sguardo alla deriva, constata amaramente ma sempre all'erta: Vogliono prendere il nostro posto. È vero, non c'è colonizzato che non sogni almeno una volta al giorno di impiantarsi al posto del colono”, F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 7

80 Non è difficile immaginare come, per le giovani donne antillesi degli anni Cinquanta e Sessanta, che avevano studiato in madrepatria e si sentivano, proprio come i loro coetanei maschi, francesi a tutti gli effetti, fosse difficile riconoscersi nel ritratto fatto da Mayotte Capécia e, ancor di più, in quello fatto da Fanon: “Quand j'ai lu *Peau Noire, Masques Blancs* j'étais au foyer étudiant des jeunes filles de ce qu'on peut appeler la bourgeoisie antillaise. Beaucoup d'entre nous étaient acceptées dans des grandes écoles de Paris. Nous avions l'impression que nous étions les plus intelligentes, les plus douées, que nous avions un avenir extraordinaire. Donc il était impossible pour nous de nous reconnaître dans les portraits que Frantz Fanon donnait des Antillais: des gens pathologiquement aliénés, pleins de complexes d'infériorité et qui étaient incapables d'assumer leur race. Donc la réaction que nous avons eue – je dis nous parce qu'il y avait tout un groupe de gens, autour de moi, des filles surtout – nous avons donc senti que ce livre-là ne représentait pas du tout notre moi collectif”, intervento di M. Condé nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, cit. Sull'incapacità di *Je suis Martiniquais* di rappresentare le donne martinicane cfr. anche J. Alpha, *Notes sur Mayotte Capécia, Je suis Martiniquaise*, “Présence africaine”, n. 5, 1948, pp. 886-889.

necessario, si configura essenzialmente come rischio e responsabilità, ma anche come negazione di qualsiasi elemento che confligga con essa.

Frantz Fanon, sottolinea Vergès, ha una concezione della libertà e dell'indipendenza totali, per disfarsi di tutti gli elementi che rischiano di essere pericolosi per il soggetto, finisce per disfarsi di tutte le concezioni di passione e desiderio che confliggono con questa concezione di libertà⁸¹; a salire sul banco degli imputati non sembra essere dunque tanto la donna o l'uomo colonizzato quanto il *desiderio in sé*.

È questo uno dei chiaroscuri più interessanti della riflessione fanoniana; nonostante egli stesso ponga l'attività desiderante nel cuore della sua indagine sull'uomo – “domando che mi si consideri a partire dal mio desiderio. (...) Sono altrove e per altra cosa”⁸² –, il suo *desiderio* sembra ben separato dall'idea che comunemente abbiamo di esso: non è forza spontanea, sotterranea e dirompente, ma una spinta già incanalata, regolata verso un obiettivo preciso, deve necessariamente trascendere il mondo delle cose date, il desiderio è desiderio per quell'*altrove*, per *altra cosa*. Così il desiderio lecito, mi si passi l'ossimoro, è solo quello che si tende verso l'esterno, al di là del perimetro disegnato dalla dominazione. Non si può desiderare che nel processo di trasformazione dell'esistente. Il desiderio non può dunque mai essere accettazione, accoglienza quieta di ciò che si presenta immediatamente, è sempre primariamente *rifiuto*, perché ciò che si mostra appetibile nello schema capovolto dei rapporti coloniali non può che essere un boccone avvelenato, o un sonnifero potente. Così per *ben desiderare* – sfuggendo l'inganno – bisogna ambire non già a ciò che è e che ci viene offerto, ma a ciò che viene negato.

Si è letta la riflessione fanoniana sul corpo come qualcosa di trasparente, e le risposte date dalla *carne* a chi la interroga, come inequivocabili: ogni malessere, ogni disagio, sarebbero sintomi dell'ingiustizia e dell'assoggettamento radicali ai quali l'individuo dominato è sottoposto, e, ripercorrendoli a ritroso, diverrebbe dunque possibile risalire senza ostacoli alla loro scaturigine primaria ed estinguerla. Ma il corpo non è lo ‘specchio, servo delle mie brame’ capace di rispondere colpo su colpo alle domande che gli vengono poste, è una superficie riflettente, ma anche deformante, della quale non ci si può ciecamente fidare. È sì, come evidenzia Beneduce, “rivelatore decisivo delle menzogne del sapere coloniale”⁸³, ma può divenire

81 Cfr. intervento di Françoise Vergès nel film/documentario *Frantz Fanon, Black Skin, White Mask*, cit.

82 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 190.

83 R. Beneduce, *La potenza del falso. Mimesi e alienazione in Frantz Fanon*, “Aut-Aut”, n. 354, 2012, p. 42.

anche un informatore doppiogiochista, addirittura ‘venduto’, dal momento che si nutre quotidianamente di quelle stesse menzogne che è chiamato a denunciare. Sebbene Fanon lo consideri principio di ogni interrogazione – “o corpo fai sempre di me un uomo che interroga”⁸⁴ – il corpo non possiede una verità intatta da offrire, tantomeno secerne indicazioni immediatamente politiche, offre solo dei segni da provare deciptare, in quanto esso stesso – come i desideri che *produce* – è curvato dal giogo coloniale.

È a causa di questa doppiezza che Fanon pare a tratti volersi *disfare del corpo*, in quanto corpo che desidera e che inganna. L’esaltazione della *virilità* – intesa non semplicemente come principio maschile, ma, in senso lato, come integrità e forza – che si può leggere in controluce tra le sue pagine, è forse proprio una risposta, per quanto fragile, a questa doppiezza, il tentativo di restituire compattezza all’universo resistenziale.

È questa una prova del suo maschilismo? No. Diffidare del desiderio significa necessariamente la sua negazione assoluta e messa a tacere? Nemmeno. Eppure quell’intreccio complesso di oppressione e passione, desiderio di libertà e legame, identità individuale e collettiva che ci costituisce come soggetti corre il pericolo di scomparire dietro ad un corpo *che non può sbagliare* – integro, asettico, privo di crepe – che rischia di divenire ad ogni passo mito e pura astrazione.

84 F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., p. 204.