



Casa Editrice
Leo S. Olschki

FRANTZ FANON E I RIPENSAMENTI POSTCOLONIALI DELL'ANTROPOLOGIA POLITICA LO
STATO DI NATURA E LA GUERRA DI RAZZE

Author(s): Matthieu Renault

Source: *Lares*, Vol. 76, No. 3 (Settembre-Dicembre 2010), pp. 441-454

Published by: Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l.

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26231594>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l. is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Lares*

JSTOR

MATTHIEU RENAULT

FRANTZ FANON E I RIPENSAMENTI POSTCOLONIALI
DELL'ANTROPOLOGIA POLITICA
LO STATO DI NATURA E LA GUERRA DI RAZZE

Nizza, settembre 1955: al 53° congresso di psichiatria e di neurologia di lingua francese, Frantz Fanon, psichiatra martinicano, primario all'ospedale psichiatrico di Blida-Joinville in Algeria, presenta, in collaborazione con il dottor Lacaton, l'articolo che qui riproponiamo, intitolato *Condotte di confessione in Africa del Nord*. Questa relazione risponde in modo mirato alle fortissime preoccupazioni dell'amministrazione coloniale, preoccupata dall'elevato tasso di criminalità in seno alla popolazione algerina, in un periodo «in cui i negri si divorano a vicenda», in cui compiono un vero e proprio «tuffo nel sangue fraterno» come scriverà più avanti Fanon in *I dannati della terra*. Fanon affronta così in modo apparentemente del tutto convenzionale una problematica pertinente alla psichiatria legale e di cui la scuola psichiatrica di Algeri si era già impossessata, come testimonia, per esempio (i possibili riferimenti sono numerosissimi), l'articolo dei professori Porot e Arris su «L'impulsività criminale nell'indigeno algerino» pubblicato nelle *Annales médico-psychologiques* nel 1932.

Nella prospettiva biosociale di questi psichiatri, vicini a un certo lamarckismo, fattori costituzionali (ritardo mentale, impressionabilità, perseveranza, spirito vendicativo, ecc...) e fattori culturali e sociali (l'Islam che incoraggia la xenofobia, la non divisione delle terre che suscita un «eretismo difensivo», la condizione della donna come proprietà dell'uomo che aguzza la gelosia) si combinavano e si rinforzavano a vicenda nell'Algerino. Così, questi «esseri grezzi e troppo istintivi» non potevano che rimanere impermeabili ai doni della civiltà a tal punto che piuttosto che continuare a sprecarla, bisognava prima di tutto lasciare che la giustizia «seguisse il suo corso» (punire i «fuori legge»), nel senso che tale giustizia si rifaceva in ultima analisi all'identificazione e alla collusione della *civiltà* e della *legge*. La lezione dello psichiatra è da questo punto di vista principalmente politica.

Fanon combatterà le teorie della scuola psichiatrica di Algeri, esposte sinteticamente in *Consciences maghébines* in un saggio, *Considérations ethnopsychiatriques*, che consegna al dottor Pierre Chaulet in questo stesso mese di set-

tembre 1955. Il fatto che Fanon possa contemporaneamente partecipare a un congresso di psichiatri francesi e a una rivista legata all'insurrezione algerina (iniziata nel mese di novembre 1954) è la prova della sua lacerazione, della sua «coscienza infelice» che risolverà con la sua *Lettera al ministro residente* del 1956 con la quale rinuncerà al suo lavoro di psichiatra per dedicarsi totalmente alla lotta di liberazione nazionale algerina. Se, come vedremo, *Conduites d'aveu en Afrique du Nord* testimonia di uno scontro tra «universi etici», tra sistemi di riferimento irriducibili, è come se Fanon – in virtù del suo stato di colonizzato martinicano e/o secondo un processo di identificazione che sposterebbe gli oggetti del «going native» – finisse per farsi intrappolare come oggetto del suo stesso discorso.

Ma se questo articolo risulta decisivo, è perché in esso Fanon rifiuta il piano della critica medico-psichiatrica degli stereotipi, delle stigmate associate all'«indigeno nord-africano», a l'«Arabo» e in un certo senso comunica agli psichiatri della scuola di Algeri: «Bene, forse avete ragione: la situazione coloniale va riportata esclusivamente sul piano della giustizia, della legge. Esaminiamo insieme che cosa questo comporta». Ciò che Fanon ha ben capito, è che porre il problema della legge e della sua obbedienza, è come porre allo stesso tempo il problema dell'esistenza e delle condizioni di possibilità della *comunità politica*. Cosa accade nel momento in cui poniamo uno dei principi fondamentali del pensiero politico occidentale che è il principio giuridico della *sovranità* e del *contratto sociale*, la cui egemonia dipende dalla sua articolazione con un'*antropologia politica* e una teoria dello *stato di natura*? Con il termine antropologia politica, ci riferiamo qui, con Mezzadra, non a «presunte costanti antropologiche», ma ai «modi, complessi e articolati, corrispondenti a un movimento di continua inclusione ed esclusione, con cui l'individuo è stato immaginato e costruito, sia sotto il profilo concettuale sia sotto il profilo "istituzionale", come cittadino a partire dal XVII secolo». Occorre dire fin da subito che quantunque ci sia una *critica postcoloniale* in Fanon, questa non si baserà su un precedente riconoscimento di un relativismo culturale, di specificità nazionali, neppure su ciò che oggi chiamiamo *alterità epistemiche*. Se ci dev'essere *spostamento* postcoloniale, dovrà muoversi non dall'*esterno*, del pensiero europeo, né dai suoi confini, ma dal suo stesso cuore.

In *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*, Fanon si appropria così della teoria contrattualista: pensa l'appartenenza a un gruppo sociale in termini di «riconoscimento reciproco [...] del gruppo da parte dell'individuo e dell'individuo da parte del gruppo», ciò presuppone che l'individuo «contragga un impegno» con il gruppo, che accetti 'il contratto sociale» proposto da quest'ultimo. Sembra di sentire Rousseau quando evoca ne *Il contratto sociale* «l'impegno reciproco del pubblico nei confronti del particolare» che sancisce il passaggio dalle volontà particolari alla volontà generale. Tuttavia, qualunque sia l'eredità di Rousseau in Fanon – ed è indubbia, manifestata da una teoria della *volontà generale* ma principalmente da una concezione dei vizi, delle perversioni della civiltà e di quello che potremmo chiamare un «primitivismo cri-

«tico» – è piuttosto il pensiero politico di Hobbes che egli adotta come lo dimostra un «riassunto di comunicazione» diverso dalla versione pubblicata di *Conduites d'aveu en Afrique du Nord* e in cui Fanon scrive: «Vi è un polo morale della confessione: ciò che noi chiameremo sincerità. Ma vi è anche un polo civico e sappiamo quanto tale posizione fosse cara a Hobbes e ai filosofi del contratto sociale».

In realtà, la figura di Hobbes attraversa il pensiero politico e in particolar modo in *Les damnés de la terre*. Vi è innanzitutto questa definizione del colonialismo: «Il colonialismo non è una macchina per pensare, non è un corpo dotato di ragione. È violenza allo stato di natura e può arrendersi solo di fronte a una violenza più grande». Afferma così nel modo più chiaro possibile che pensare il potere coloniale, non corrisponde a porsi il problema del modello di comunità politica che incarna; esso è *ritorno* all'esistenza primitiva dello stato di natura dove, come lo affermava Hobbes, regna la violenza pura, la lotta perpetua dei desideri e degli appetiti. Inoltre, se prima che si aprisse la lotta di liberazione nazionale, la violenza del colonizzato poteva essere soffocata, è perché di nuovo con Hobbes, il colonizzato viveva in preda al *timore*, alla paura di essere stroncato dall'altro, il Bianco che, al contrario, non si privava dell'esercizio della violenza. Non ci stupisce allora se Fanon, poco dopo il suo arrivo a Blida, abbia tenuto una conferenza su «La paura in Algeria». Se, inoltre, non condivide di certo lo schema hobbesiano della meccanica dei corpi, questo non toglie niente al fatto che le sue riflessioni sulla violenza si radicano in una concezione (medica) semi-fisiologica – tuttavia non in dissaccordo con le teorie psicanalitiche, in particolare quelle di Wilhelm Reich – della tensione muscolare e dello sfogo dell'aggressività in virtù della quale la violenza subita deve – anche se la paura o addirittura l'angoscia gli impedisce di prendersela con la sua fonte, il colonizzatore – scaricarsi: da ciò deriva in effetti, e accanto alle danze estatiche e al ruolo dei miti terrifici, la criminalità in seno alla società algerina: «questa aggressività sedimentata nei suoi muscoli, il colonizzato la manifesterà prima di tutto contro i suoi simili». Quello che cerca di pensare Fanon, fin da *Peau noire, masques blancs*, è un corpo preso nelle maglie del potere o quantomeno direttamente connesso all'esperienza collettiva: un *corpo politico*. Il «corpo politico» ha ancora un altro significato per lo psichiatra martinicano il quale più di una volta concepisce, di nuovo con toni hobbesiani, la comunità politica come un organismo, come un corpo vivente. Tale comunità, è proprio «cette Afrique à venir» che definirà «un grande corpo che rifiuta ogni mutilazione». Possiamo anche formulare l'ipotesi che ciò che Fanon ripropone, è una certa concezione dell'individuo e del mondo, cara ai teorici e ideologi della *négritude* – e ereditata dalle tesi di Lévy-Bruhl sulla partecipazione mistica- concezione che egli *sposta* dal piano naturale – dal quale intuiva il rischio di uno slittamento verso il primitivismo – al piano politico.

A questo punto, diventa possibile cogliere il significato di queste parole: «Il colonizzato, quindi, scopre che la sua vita, il suo respiro, i battiti del suo cuore sono gli stessi di quelli del colono. Questa scoperta introduce

una scossa fondamentale nel mondo». Ciò che il colonizzato scopre, è un'uguaglianza fondamentale con il colono. Ma questa uguaglianza, non si situa sul piano dei valori, della cultura, attraverso cui si afferma solitamente la dignità umana. O meglio, la dignità deve d'ora in poi radicarsi nel puro fatto di *essere* uomo. L'uguaglianza che Fanon svela, non è altro che quell'uguaglianza tra individui che Hobbes aveva rivelato al cuore dello stato di natura indicandola come capacità equivalente in ognuno di nuocere agli altri senza che nessuno riesca definitivamente a prevalere, dominare; uguaglianza che assicurava così la permanenza della guerra di tutti contro tutti. È quindi al di qua di ogni cittadinanza, o meglio dal punto di vista esterno, di ciò che esclude, dei suoi scarti, che il colonizzato rivendica la sua uguaglianza. È solamente in seno alla sua esistenza coporale, quasi animale, a partire dalla sua *vita* stessa, che deciderà di affrontare il colonizzatore. Per questo motivo, e lo si potrebbe dimostrare facilmente, la filosofia politica di Fanon è sottesa da una *filosofia della vita*, segnata dal vitalismo e le cui fonti sono diverse – la *hormè* di Monakow, l'*élan vital* di Bergson, la *vie comme orgasme* di Lamarck, ecc. Per dirlo in altre parole ancora, Fanon svela i poteri della *nuda vita* nella situazione coloniale. E se Antelme, come lo ricorda Agamben, descriveva l'impossibilità nei campi di concentramento di distinguere tra corpi biologici e corpi politici, «di distinguere fra i morsi del freddo e la ferocia delle SS», Fanon dal canto suo identifica incessantemente la miseria biologica del colonizzato e la violenza del colonizzatore fondata sulla divisione manichea del mondo coloniale.

Nel corso di uno dei suoi soggiorni in Algeria in veste di avvocato, Marcel Manville, amico d'infanzia martinicano di Fanon, aveva avuto modo di sentire da quest'ultimo il racconto delle esperienze «dell'assurdo e dell'arbitrario che imperversavano» in Algeria. Aveva allora suggerito «a Fanon di introdurre la nozione di Stato di non-diritto nel momento della stesura della lettera di dimissioni». È proprio come *Stato di non-diritto*, sarebbe a dire come regno della forza bruta o violenza, che da lì in poi Fanon penserà la situazione coloniale. Inoltre, per riprendere le celebri parole di Rousseau, sapeva «che la forza non fa il diritto, e che si è costretti di obbedire solo alle potenze legittime», ne consegue la possibilità della disobbedienza e della rivolta. Quello che occorre da lì in poi rivendicare, sono i *diritti della nuda vita*. Ma così facendo, non stava forse solo ripetendo la concezione dei diritti dell'uomo nel senso in cui li intendeva la Arendt, ossia come diritti presumibilmente anteriori ad ogni struttura politica e indipendenti dalla pluralità umana, diritti di un individuo concepito nella «nudità astratta di un essere umano e soltanto umano»? A questi diritti dell'uomo, di cui annunciava la *fine*, Arendt opponeva un diritto più fondamentale, il *diritto di avere dei diritti*, il diritto di partecipare a una comunità politica. I diritti dell'uomo, i diritti della nuda vita, sono prima di tutto i diritti di un uomo escluso dall'esistenza politica. Per la Arendt, l'*esperienza-limite* dell'uomo nudo può trovare una risoluzione solo dal di fuori, una risoluzione politica; la vita nuda in sé è profondamente impotente. Quindi, quello che cerca di mostrare Fanon dal canto suo, è che la nuda vita ha dei

poteri propri, che la sua espressione (violenta) è in grado di provocare ciò che Mbembe chiama uno «sviluppo di umanità». Questo spiega senza dubbio le critiche, e bisogna ammetterlo i fraintendimenti, della Arendt nei confronti delle tesi di Fanon – ma anche di Sartre e delle Black Panthers – sulla *violenza*: è che per Arendt la violenza non ha altro significato che quello di un'esclusione dal politico, o meglio è il gesto che significa l'*uscita* fuori dal politico, mentre Fanon cercherà da parte sua e senza tregua di mostrare che è suscettibile di esserne la condizione, l'*ingresso* nel dominio del politico.

Se Fanon può sembrare per il momento un più fedele erede del pensiero di Hobbes di quanto non lo sia Arendt, nel senso che intende pensare il legame della nuda vita e dell'esistenza politica come indissolubile, vedremo che gli spostamenti (postcoloniali) che provoca nell'antropologia politica non sono meno radicali. Quello che possiamo sottolineare per il momento, è il fatto che non è certo un caso se abbiamo convocato qui insieme le figure di Fanon, Antelme e Arendt. Non sono forse questi i tre autori che Balibar cita come esempi di una contestazione e di una resistenza al «paradigma antropologico» – il che non significa «anti-umanista» – fondato sulla «*pari dignità* degli esseri umani, e sull'*indivisibilità* della specie umana». Quello che questi tre autori tematizzano ci dice Balibar, non è tanto la specie umana quanto la *comunità umana*, il che porta a interrogarsi sulle dinamiche d'inclusione e di esclusione che non smettono mai di fare e disfare quest'ultima. In questo senso, la lettura che Fanon offre di Hobbes non opera forse una tale rimessa in discussione nella misura in cui affronta il punto di vista, il *luogo* di coloro che sono rimasti ai margini, sono stati esclusi dalla comunità politica, hanno fatto ritorno allo stato di natura? Quest'ultimo non è dunque più ciò che permette di pensare i *fondamenti* del potere politico ma piuttosto i suoi *effetti*; non è più origine ma divenire. La lettura di Fanon è quindi altamente strategica e anche in un altro senso. Pensare la nuda vita, è spogliarsi dai propri *abiti*, delle *maschere* che indossa l'uomo-cittadino europeo. Ancorare il desiderio rivoluzionario nello stato di natura, è darsi i mezzi per concepire la rottura con l'Occidente che Fanon instiga alla fine dei *Damnés de la terre*; è poter «ricominciare una storia dell'uomo». La scelta di riprendere lo schema giuridico non è più una forma di legittimazione della sovranità e della cittadinanza europea, ne è piuttosto la contestazione, il rifiuto. Questo è quello che potremmo definire spostamento postcoloniale dell'antropologia politica. Ovviamente, l'argomento non si esaurisce qui. Cosa significa ricominciare, se non allo stesso tempo la posizione di un'origine assoluta e la ripetizione? Da questo deriva la doppia ingiunzione di Fanon: «lasciamo l'Europa» e i suoi crimini e teniamo «conto [...] delle tesi a volte prodigiose sostenute dall'Europa»? Lo *stato di natura* non sarebbe forse una di queste «tesi prodigiose»? Ma poggiando l'*uomo nuovo* su l'uomo nudo, e qualunque sia l'educazione politica e i progressi della coscienza che poniamo come necessari, non rischiamo di fare di tale uomo un «nuovo primitivo»? Non possiamo rispondere adesso a queste domande. Meritavano comunque di essere poste.

* * *

Faremo tuttavia un passo avanti nella comprensione dello spostamento fanoniano dell'antropologia politica allacciandoci alla lettura di *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*, articolo pubblicato circa sei anni prima i *Damnés de la terre*. Lo abbiamo detto, ciò che interessa Fanon, è proprio la questione del contratto sociale ossia dell'impegno reciproco dell'individuo e della società. La perizia medica del criminale algerino solleva in questo senso una serie di problemi: «l'autoctono mussulmano ha [veramente] contratto un impegno verso il gruppo sociale che lo tiene ormai in suo potere [?] Si sente realmente legato da un contratto sociale? Se ne sente forse escluso per colpa sua? E allora, da quale gruppo, quello Europeo? Quello Mussulmano? Quale significato avrà ormai il suo crimine, l'istruttoria e infine la sanzione?». Queste questioni sono fondamentali nella misura in cui la *confessione* del crimine, come ci dice Fanon seguendo Bergson, è possibile solo in quanto rappresenta il riscatto per la re-inserzione del criminale nel gruppo sociale. Infatti, non vi può essere «reinsersione se non c'era inserzione». Fanon, interrogando qui esclusivamente la partecipazione alla società francese, afferma senza esitare: non vi è mai stata inserzione del colonizzato. L'impero coloniale francese, l'Union Française, non si presenta come uno spazio politico nel senso in cui ogni soggetto sarebbe anche un cittadino legato da un patto. Lo statuto dipartimentale dell'Algeria – composta da tre dipartimenti: Algeri, Oran e Costantina – non cambia niente. Quello che è decisivo, è che Fanon non presenta in modo convenzionale la non-appartenenza come il prodotto di un'esclusione decisa dal potere francese – cosa che non avrebbe avuto problemi a fare anche solo evocando il fallimento del disegno di legge (di assimilazione o d'integrazione) Blum-Violetteche prevedeva di mettere d'accordo la cittadinanza francese a un piccolo numero di algerini mussulmani, a delle elite selezionate con cura – ma come un gesto di resistenza del colonizzato, di ripiego, di ritrattazione, in altre parole come un meccanismo di *difesa* che peraltro qualificherà come semi-fisiologico.

A questo punto come pensare le relazioni del colonizzato al potere coloniale? Ripetiamolo, per Hobbes, in mancanza di contratto sociale, possono esistere solo relazioni che rispondono allo schema della lotta perpetua. Per questo, le relazioni tra Stati o gruppi non sono in nessun modo diverse dalle relazioni tra individui allo stato di natura. Certo, in quest'articolo Fanon lascia in sospenso il problema dell'appartenenza del colonizzato mussulmano a un ipotetico «gruppo mussulmano». Tuttavia, nonostante l'unità di tale gruppo rimanga problematica, nella misura in cui da un lato deve far fronte alla nota politica del «diviser pour régner» esercitata dal potere coloniale, e dall'altro perché la situazione coloniale gli proibisce di costituirsi in comunità politica autenticata da un patto sociale, non ci sono dubbi sul fatto che Fanon concepisca una certa solidarietà *organica* prodotta non solo dalla lotta di liberazione nazionale, ma già, anche se in modo più problematico, nella fase del tra-

dizionalismo di resistenza. Questo equivarrebbe a dire che possiamo pensare le relazioni di massa tra i colonizzatori e i colonizzati come delle relazioni tra individui allo stato di natura? Si potrebbe essere d'accordo nella misura in cui queste relazioni sono fondate sul linguaggio della pura violenza. Il problema è tuttavia più complesso.

In effetti, non sarebbe necessario porre l'esistenza di un'uguaglianza non più tra individui in quanto corpi ma tra i gruppi, i «corpi politici». Il fatto coloniale non ne è la negazione quotidiana? Fanon stesso ricorda come il «corpo francese» «tiene [il mussulmano algerino] in suo potere». Ma non solo, il rifiuto di autenticare il contratto sociale dell'occupante non impedisce che ci sia *sottomissione* a esso. E tale sottomissione, «non è finta», è «spesso profonda». La sottomissione – e potremmo aggiungere il fatalismo – è in verità complementare alla resistenza: è nel momento stesso in cui rifiuta a questo potere ogni *riconoscimento*, nel momento stesso in cui si ritira psichicamente e fisicamente, che *si petrifica*, che il colonizzato è veramente sottomesso. La sottomissione non è affatto per questo il segno di una penetrazione dei valori europei nell'anima del colonizzato; al contrario, dimostra che il potere coloniale si riduce al regno della *forza*, della *violenza*. In *Las damnés de la terre*, Fanon potrà in questo senso affermare che il colonizzato «è dominato ma non domesticato. È inferiorizzato ma non convito della sua inferiorità». Siamo di conseguenza, e per dirlo con le parole di Anajit Guha e dei subalternisti indiani, nella situazione di una «dominazione senza egemonia» nella misura in cui l'*egemonia*, secondo Gramsci, rimanda a una lotta permanente per conquistare le coscienze delle classi subalterne e giungere al consenso o all'adesione.

Per dirlo diversamente, le *relazioni internazionali* in Hobbes e nell'antropologia politica classica, poggiano su una *esteriorità* redicale, politica e geografica, degli Stati in lotta. Non si può neppure parlare di divisione o dualità in quanto tale opposizione non si basa su nessuna *unità* più grande. È vero che la situazione coloniale, anch'essa, ci pone di fronte alla «separazione totale» dei gruppi, ma questi continuano tuttavia a «coesistere tragicamente». Non si tratta di affermare che, in ultima analisi, l'opposizione colonizzatore/colonizzato potrebbe essere ricondotta alla contraddizione dialettica, secondo il modello di lotta di classi marxista. Fanon non cesserà di ripeterlo, e sono forse questi i passi più noti della sua opera, il mondo coloniale è un mondo diviso, «tagliato in due» dove vivono due speci che non si *incrociano*, non si *incontrano*, che non hanno altre relazioni che quelle di oppressione e di dominio, un mondo in cui gli unici intermediari sono «il gendarme e il soldato». È un mondo *manicheo* che Fanon aveva già riconosciuto in *Peau noire, masques blancs* quando tematizzava l'*identificazione* del Nero antillense al Bianco, radice della sua *doppia coscienza*, della sua *coscienza infelice*. Il manicheismo è ciò che impedisce ogni sintesi dialettica, ogni riconciliazione: vi è contraddizione, ma questa risponde solo alla logica manichea dell'esclusione reciproca.

Ciò che Fanon tematizza, non è altro che la *dualità* del mondo coloniale, la sua scissione interna che mette faccia a faccia, e in una relazione di antagoni-

smo permanente, due gruppi. Ma così facendo Fanon non sta forse ripetendo lo schema della *guerra delle razze*, esplicitato da Michel Foucault, «il tema [...] di due gruppi ostili tra loro che costituiscono la substruttura permanente dello Stato», che coabitano ma non si mescolano, quello che Augustin Thierry chiamava la «dualità nazionale». La tesi fanoniana del manicheismo coloniale non riproduce forse lo *schema binario* sul quale riposa l'intervento degli storici della guerra delle razze? Ma, se tale schema, stando alle parole di Foucault, si presenta come la contestazione permanente delle teorie della sovranità, dello schema giuridico, è ancora possibile parlare di uno spostamento postcoloniale dell'antropologia politica in Fanon? Non si assiste piuttosto alla sua pura negazione? Comunque sia per ora, quello che occorre sottolineare, è che teorizzare il *binarismo coloniale* per Fanon, non è solo descrivere a freddo una realtà, ma è già impegnarsi per combatterla. Il binarismo non è solo un prodotto del potere coloniale; potrebbe essere al contempo una strategia anti-coloniale.

Foucault c'insegna che è sbagliato presentare Hobbes come il teorico per eccellenza della lotta perpetua. In effetti, «non ci sono battaglie nella guerra primitiva di Hobbes, non c'è sangue, non ci sono cadaveri. Ci sono delle rappresentazioni, delle manifestazioni, dei segni, delle espressioni enfatiche, furbe, bugiarde». Questi giochi di rappresentazioni calcolate sono proprio ciò che permette di sottrarsi allo scontro fisico. Abbiamo qui una differenza evidente con Fanon che dal canto suo restituisce il quadro di una guerra cruenta che si svolge quotidianamente sotto i suoi occhi. Non è tuttavia questo l'essenziale. Quello che aggiunge Foucault, è che in Hobbes, la guerra non può essere decisiva nella costituzione dello Stato che, al contrario, è rottura, via d'uscita da questa guerra di tutti contro tutti. L'avversario invisibile del *Leviatano*, ci dice Foucault, è la *conquista*. In quanto al nemico di Hobbes, era il discorso che accompagnava la guerra civile in Inghilterra, discorso dei conquistatori e dei vinti, discorso del divario e della contrapposizione tra razze. E cosa ci dice Fanon? Che solamente «una violenza più grande» può mettere fine alla violenza della situazione coloniale. Che la decolonizzazione passi da «un confronto decisivo e sanguinoso tra i due protagonisti», ecc. Se lo stato di natura coloniale è il regno del *timore*, non possiamo cancellare quest'ultima con l'associazione, il patto, la delega del potere; è la violenza, in quanto disintossicatrice, purificatrice, che eliminerà la paura, il sentimento di inferiorità, di colpevolezza; la violenza è proprio il primo momento di edificazione della nazione. In questo senso Fanon si iscrive in uno schema storicista *guerra-repressione* molto diverso dallo schema economicista e giuridico (hobbesiano) *contratto-oppressione*.

Andrebbe condotta un'intera ricerca sulle analogie del discorso fanoniano e del discorso della guerra delle razze; porterebbe tra l'altro sull'idea di una verità che si sviluppa partendo da una posizione decentrata di combattimento, sul ruolo come principio giocato dai «fatti grezzi psico-biologici» (Foucault cita il vigore fisico, la forza, l'energia) e dagli elementi psicologici e morali (coraggio, paura, disprezzo, odio, ecc.), dall'«irrazionalità fondamentale», dalla

derisione che governa l'opposizione dei gruppi, dalla *rottura* profetica, dalla «coscienza di rottura» che attraversa questi discorsi, ecc. Vorremmo dal canto nostro sollevare un problema molto specifico e che riguarda i rapporti tra guerra di razze con il razzismo. Per Foucault, «la contro-storia che nasce con il racconto della lotta delle razze, parlerà dal lato dell'ombra. Sarà il discorso di coloro che non hanno gloria, o di coloro che l'hanno persa», discorso dei vinti. Tuttavia, afferma più avanti, non è solo un discorso degli assoggettati, un discorso del popolo. In tal senso poteva essere mobilitato ai fini di squalifica delle «sotto-razze colonizzate». Ci sembra che a questo punto Foucault faccia una confusione problematica. In effetti, quando evoca in altri passaggi la nozione di «sotto-razza», è per riconoscere la trascrizione o trasformazione dello schema della guerra delle razze in razzismo biologico – l'altra sua trascrizione essendo quella della lotta di classi. Il razzismo, non è più il confronto tra due razze ma «lo sdoppiamento di una sola razza in una sovra-razza e una sotto-razza». Solo il razzismo, non la guerra delle razze, conferisce alla razza un senso biologico stabile. Infatti, «il razzismo si svilupperà prima di tutto con la colonizzazione», si articolerà sulla «politica della colonizzazione europea».

In tal senso, fare proprio il discorso della guerra delle razze, non corrisponde per Fanon a rigirare le armi del colonizzatore contro se stesso, ancor meno opporre al razzismo coloniale un contro-razzismo. È come contestare il razzismo attingendo alle sue stesse risorse. Non si tratta di adottare il punto di vista dell'unità fondamentale della specie umana, dell'uguale dignità di tutti gli uomini, in accordo con il paradigma antropologico. Lo abbiamo detto, ciò che Fanon pensa è la *comunità umana* in quanto costantemente minacciata da divisioni, da frammentazioni. Balibar non si sbaglia quando afferma che in Fanon appare «un *rovesciamento del rovesciamento*» che aveva fatto passare dall'analisi scientifica della «razza» a quella del «razzismo» e quando nota un ritorno della razza nel discorso fanoniano, non tanto in senso oggettivo ma all'interno di un uso performativo dei *nomi delle razze*, in funzione di quello che noi potremmo chiamare un *nominalismo dinamico*. Ma la posta in gioco fondamentale nel richiamo in Fanon della guerra delle razze è una posta in gioco che potremmo dire fondamentalmente *postcoloniale*. In effetti, così come afferma Foucault, il razzismo, in quanto razzismo di Stato, provoca un *ri-centramento* del discorso della razza mentre lo schema della guerra delle razze implicava un *decentramento* permanente nella misura in cui veniva enunciato sempre dal *luogo* di uno dei due gruppi in lotta, presupponeva un'appartenenza dell'enunciatore a uno dei due campi, proibiva ogni posizione *superpartes*, era, in breve, un «discorso di prospettiva». Il gesto del razzismo coloniale, equivale in tal senso a cancellare discorsivamente il colonizzato; non ci sono più due razze in lotta, ma una super-razza che combatte la sotto-razza che secerne. Il colonizzato non è che l'«altro» del colonizzatore. Non vi è che uno e un solo *soggetto* della Storia. Il gesto di Fanon, è così quello di far riemergere un protagonista nella lotta, di testimoniare della *presa di parola* del colonizzato, di decentrare il discorso, di spostare, per riprendere le parole

di Foucault «il soggetto parlante nella storia» ma anche il «soggetto della storia». Troviamo qui di nuovo quello che possiamo designare *spostamento post-coloniale*.

Ci si potrebbe stupire del fatto che Foucault non abbia colto il fatto che le lotte anti-coloniali ristabiliscono una polarizzazione che non è dissimile dallo schema della guerra delle razze. Se si è fatto il porta-voce dei «soggetti assoggettati», sembra che abbia stranamente omesso i soggetti coloniali, le *razze colonizzate*. Amselle fa infatti giustamente notare che la «teoria della «guerra delle due razze» – e più in generale il pensiero di Foucault – rimane «esclusivamente eurocentrata». Mazzadra invece, sottolinea il silenzio di Foucault sulla genealogia coloniale della *biopolitica*. Ci sembra dal canto nostro decisivo problematizzare l'assenza del *corpo colonizzato* nel discorso foucaultiano. Certo si potrebbe partire da un'altra assenza, che spiegherebbe la prima, sarebbe a dire l'assenza, quantomeno in un'ottica fanoniana, di dispositivi disciplinari rivolti ai colonizzati – disciplina di cui si sa che opera sui corpi individuali – considerando che questi dispositivi lasciano il posto a dei meccanismi di oppressione di massa fondati sulla sola violenza. Tuttavia, questo basta per escludere dal discorso i corpi sofferenti e pensare la colonizzazione solo sul piano (biopolitico) della vita, in altre parole con Foucault, della specie? La colonizzazione sarebbe allora «solo» il massacro delle *popolazioni* e la distruzione di *civiltà*?

In quest'ottica è molto significativo il fatto che se Fanon pensa, fin da *Peau noire, masques blancs*, una certa *guerra di razze*, lo faccia partendo dalla prospettiva di una lotta dei corpi, che presuppone essa stessa una *rivincita del simbolo*. Il Nero, da un punto di vista psicanalitico, è un *personaggio* della scena inconscia nel senso che *personifica* i complessi del Bianco divenendo il ricettacolo della *proiezione* dei conflitti inconsci. Egli è il simbolo del male, del peccato, della sessualità selvaggia, degli istinti scatenati, in quanto puro prodotto di un processo di *simbolizzazione*. Ma qualunque sia il valore di queste tesi per la comprensione e la critica del razzismo, non ne risultano meno problematiche in quanto cancellano il Nero come essere «in carne e ossa». Diventa puro essere di fantasmi, essere irreali, e in tal senso è condannato al silenzio, all'ombra. La domanda fondamentale che si porrà allora Fanon è la seguente: che cosa significa per l'uomo *essere un simbolo*? Sostituisce al problema della personificazione, quello dell'*incarnazione* di complessi. Il Nero non è mai unicamente simbolo, è *corpo*. È simbolo e corpo. Se l'uomo ha eretto il Nero in *simbolo del corpo*, come sostiene Fanon, tale simbolo eccede il simbolizzato, è nello stesso tempo *corpo simbolico*: entra, per riprendere un'espressione cara allo psichiatra martinicano, in un *corpo a corpo* con ciò di cui è il simbolo.

Fanon sviluppa una concezione della lotta dei corpi o meglio della *lotta degli schemi corporei* nella quale opera quel «rovesciamento del rovesciamento» in virtù del quale la comprensione della razza riprende il sopravvento sull'analisi del razzismo. In effetti, quando afferma che la negrofobia «si situa sul

piano istintuale, biologico», non dice solo che essa è paura irragionata della vita corporea, ma anche che è essa stessa movimento vitale, espressione corporea. È proprio immediatamente sul piano dell'*immagine del corpo* che il Nero è percepito «come il non-me, il non-identificabile, il non-assimilabile». L'intento di Fanon non è certo quello di difendere l'idea di un'avversione naturale del «corpo bianco» nei confronti del «corpo nero». Rimane il fatto che rifiuta di considerarla un semplice surrogato, l'effetto di una discriminazione che si giocherebbe originariamente sul piano passionale, discorsivo, ideologico, ecc. Occorre andare oltre Sartre che scriveva nelle sue *Réflexions sur la question juive* che l'antisemitismo «può causare fino a delle modificazioni corporee». Il razzismo anti-nero non «causa» modificazioni corporee, si esprime senza mediazioni sul piano corporeo, biologico. Dal canto suo, il Nero soffre «nel suo corpo» del razzismo. Incontra difficoltà nell'elaborazione del suo schema corporeo, essendo quest'ultimo rafforzato da uno *schema storico-razziale*. Tale è la *politica dei corpi* di Fanon. Abbiamo qui un abbozzo delle tesi che saranno sviluppate in *L'an V de la révolution algérienne* e in *Les damnés de la terre*: l'affermazione violenta da parte del colonizzato della sua umanità sarà inscindibile da una *lotta per la vita*, lotta contro la «morte atmosferica» che pervade la situazione coloniale, come lo ha perfettamente messo in luce Mbembe. Ciò che è decisivo, è che questo schema della lotta per la vita si presenterà come contestazione radicale del razzismo in quanto quest'ultimo trae a sua volta le sue risorse da una *altra* lotta per la vita di cui l'evoluzionismo darwiniano era diventato la teorizzazione canonica. La filosofia della vita di Fanon, articolata su una teoria politica, la sua *biopolitica* in un certo senso, sarà così arma di lotta contro il razzismo bio-sociale.

Tuttavia, non possiamo accontentarci di interrogare la critica fanoniana del razzismo coloniale. Bisognerebbe anche occuparsi di quello che è l'altra trascrizione dello schema della guerra delle razze, ossia lo schema rivoluzionario della lotta di classi. Farlo adeguatamente implicherebbe certamente uno studio approfondito delle relazioni di Fanon con il pensiero e la pratica marxista. L'unica ipotesi che formuleremo per il momento è che se c'è spostamento o distensione del marxismo in Fanon, è perché quest'ultimo reinterpreta Marx non tanto, o non solo, «aldilà» di lui, sotto forma di una critica «post-marxista» che ne svela i limiti, ma «aldiquà», secondo lo schema della guerra delle razze. È perché «il colono rimane sempre uno straniero», perché vi è *dualità*, coesistenza senza incontro sullo stesso territorio, sarebbe a dire lotta delle razze, «che le analisi marxiste devono essere sempre distese ogni volta che si affronta il problema coloniale». La contraddizione fondamentale del mondo coloniale, «ciò che fraziona il mondo è prima di tutto il fatto di appartenere a tale specie, a tale razza». È per questo che vi è identificazione tra l'infrastruttura e la sovrastruttura: «si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi». Ma, e non ne diremo altro, Fanon non insabbia la lotta delle classi nella guerra delle razze; non inverte le determinazioni causali, non cerca di formulare la tesi di un primato del conflitto delle razze sul conflitto (eco-

nomico) delle classi; tutto il suo sforzo consiste invece nel pensare la loro articolazione, la loro *reciprocità*, la loro *circularità*.

* * *

È ora di concludere. La nostra lettura ci ha condotto a identificare due spostamenti postcoloniali fondamentali in Fanon. Il primo consisteva nel ripetere la tesi dello *stato di natura*, della *nuda vita*, ma per farne non la preistoria del potere, ciò da cui quest'ultimo si stacca, ma al contrario l'effetto del potere (coloniale), ciò che crea; tale ripetizione, tale *ritorno*, doveva inoltre permettere di sbarazzarsi delle maschere della cittadinanza europea, di fare tabula rasa e d'inventare nuove anime, un uomo nuovo. Il secondo si presentava come una negazione, un rigetto dello schema giuridico (contrattualista) e come una riaffermazione della razza, come un ritorno della guerra delle razze come arma contro il razzismo. Come si conciliano questi due spostamenti teorici a prima vista irriducibili l'uno all'altro? La soluzione è in realtà relativamente facile. È proprio in quanto guerra di razze che la situazione coloniale produce la *nuda vita* e segna il ritorno allo *stato di natura*. Notiamo allora tutto ciò che distingue Fanon dagli storici della guerra delle razze perché, come ce lo insegna Foucault, Boulainvilliers e i suoi successori non cercano mai di ritrovare un selvaggio, un primitivo anteriore al corpo sociale. All'uomo della natura, oppongono il barbaro, il quale emerge sempre su uno «sfondo di civiltà», che si definisce solo in rapporto, anche se per opposizione, alla civiltà. L'intento di Fanon è proprio quello di dimostrare che la situazione coloniale è la rovina di ogni civiltà, che ne è il fallimento irrimediabile. In questo senso non è tanto lo schema contrattualista, il modello giuridico della cittadinanza in discussione quanto il declino dell'uomo-cittadino europeo, il tradimento dello schema del patto sociale nell'imposizione di una *legge* – perfino identificata con la civiltà – a coloro che rifiutano l'autenticazione del patto. Fanon non pensava assolutamente che ogni esistenza politica è fondata su dei rapporti bellicosi, su «rapine», sui «furti» e gli «stupri». Non poteva pensare i rapporti tra lo schema giuridico e quello della guerra delle razze, come antagonismo perpetuo. Non poteva ridurre il discorso della sovranità a un «discorso di Stato». Al contrario, lo vediamo, e in particolar modo in *Conduites d'aveu en Afrique du Nord*, reintrodurre una concezione giuridica in seno a una guerra delle razze. Il punto è che quest'ultima non è altro che il disastro della politica, in nessun modo la sua verità. Che questo sia un limite del pensiero di Fanon, del suo «postcolonialismo», non è questo il luogo per giudicarlo.

(Traduzione di Guido Nicolás Zingari)

RIASSUNTO – SUMMARY

Il pensiero tormentato di Fanon interroga le definizioni possibili del politico alla luce delle profonde contraddizioni che lacerano il mondo coloniale. Come si profila il contratto sociale nelle riflessioni dello psichiatra martinicano che tematizza il “binarismo coloniale” come prodotto del potere coloniale? Il contributo fanoniano all’antropologia politica inteso qui come “ripensamento postcoloniale” consiste nel ripensare lo “stato di natura” e la “nuda vita” come prodotto del potere. Non c’è alcun contratto sociale nel mondo coloniale, che si fonda al contrario su un non-patto razziale: il corpo sociale e politico del colonialismo più che portatore di un modello politico e giuridico di cittadinanza o di una missione civilizzatrice è la fonte del declino di ogni civiltà e in ultima analisi del politico. L’autore vuole analizzare le implicazioni filosofiche, in Fanon, di questo ritorno del politico al corpo del colonizzato in una prospettiva di lotta al razzismo bio-sociale.

Fanon’s great concern regarded the possible definitions of the public/political sphere in the light of the deep contradictions that divide the colonial set-up. How does he assess the social contract, he who considers “colonial binarism” a product of colonial power? Fanon’s contribution to political anthropology, here in the sense of “post-colonial rethinking”, consists of a revision of the idea of “state of nature” and “bare life” as the outcome of power. There is no social contract in the colonial situation, which is rather based on a racial non-pact: the social and political body of colonialism rather than carrier of a political and judicial model of citizenship, should be seen as the origin of the decline of every civilization and in the final analysis, of the whole public/political sphere. The author intends to analyze the philosophical implications in Fanon of this return of the public/political sphere to the body of the colonized, from the perspective of the fight against bio-social racism.

