

Fanon, “Profeta del Terzo Mondo unitario”, e la “crisi” dell’antropologia

Loredana Bellantonio

Fanon “prophet of the united Third World” and the crisis of anthropology

Abstract

The essay is inspired by the works of Frantz Fanon, Martinican psychiatrist and revolutionary man, prematurely disappeared in 1961, who became, in Italy too, between the years 1968 and 1970, an icon of the youth protest movement, of the anti-racist organizations and of the liberation movements.

His short but intense life developed between a theoretic production (on the psychiatry of the colonised subject and on racism) and his personal political commitment for the liberation of colonized countries. He supported, and became its spokesman, the Algerian National Liberation Front during the Algerian War.

The recent re-printing of some of his works and the large quantity of foreign articles published have been the occasion to reflect on the matters raised by the psychiatrist on racism, on decolonisation processes and neo-capitalism, on ethnical wars, on violence and divisions which showed, and still show today, a deep malaise of the society regarding the presence of the alterity, the role played by social sciences and, particularly, the anthropological ethnography and its interest/indifference towards violence issues.

Keywords: Fanon, racism, colonialism, decolonization, Anthropology of violence

Nel 1952 veniva dato alle stampe *Peau noire, masques blancs*¹ di Frantz Fanon, lo psichiatra martinicano divenuto un’icona delle lotte antirazziste. L’opera fu pubblicata in Italia nel 1965 con il titolo *Il negro e l’altro*². Una maggiore diffusione in Italia delle opere di Frantz Fanon, si deve a Giovanni Pirelli che nel 1961 diede alle stampe, per i tipi di Einaudi, due volumi di *Opere scelte di Frantz Fanon*, (ripubblicati nel 1962 e nel 1971) selezionando saggi articoli e discorsi «più direttamente connessi [...] al processo di liberazione o rivoluzionario, nelle aree di vecchio e nuovo colonialismo» (Pirelli 1971, p. 39). Il profilo biografico più esaustivo di Fanon e una prima recensione bibliografica dei suoi scritti si deve sempre a Pirelli.

¹ Editions du Seuil, Paris, 1952, con *Prefazione* di Francis Jeanson.

² Il Saggiatore, Milano, 1965.

Fanon aveva esercitato anche in Italia una profonda suggestione, come ricorda Clemente, «su tutto il movimento giovanile e studentesco esploso nel '68» (Clemente 1971, p. 5), per quanto non corrispondesse all'interesse suscitato «un approfondimento reale del [suo] pensiero» (*Ibid.*) e non vi fosse «un reale dibattito critico» né in Italia, come in Francia e tanto meno «nei paesi dell'Est europeo e in quelli dell'Africa indipendente, avviati questi ultimi per lo più su una strada che Fanon aveva duramente denunciato» (Ivi, pp. 5-6).

La recente ristampa di *Pelle nera, maschere bianche*³ è stata l'occasione per riflettere sulle problematiche sollevate dallo psichiatra sul razzismo, sui processi di decolonizzazione e di neo-capitalismo, sui conflitti cosiddetti etnici, sulle ragioni della violenza e della separatezza che ieri, come oggi, rivelano un profondo malessere della società di fronte alla presenza dell'alterità, sul ruolo delle scienze sociali e, in particolare, sulla etnografia antropologica e sul suo interesse/disinteresse per le tematiche connesse alla violenza.

Negli ultimi anni si sono registrate diverse opere antropologiche sulle violenze etniche e politiche. Come afferma Fabio Dei,

«Violenza, conflitto e guerra non sono stati temi centrali per l'antropologia classica – così come, peraltro, per molte scienze sociali. Il che è piuttosto sorprendente, se si pensa alla centralità che le pratiche di sterminio e genocidio hanno avuto nella storia del Novecento, sia in Europa che nelle più lontane aree tradizionalmente oggetto degli studi etnografici. In queste pratiche, per di più, l'antropologia è stata – sia pure in modo forse indiretto e involontario – coinvolta. Mentre assumeva l'Altro come suo oggetto di studio, questo era al contempo oggetto di politiche di dominio caratterizzate da un contenuto estremo di violenza: ma l'antropologia solo raramente ha saputo o voluto tematizzare questo inquietante aspetto del proprio statuto disciplinare» (Dei 2004, p. 188).

Vittorio Lanternari, già parecchi anni fa, in *Antropologia e imperialismo*⁴, notando una scarsa attenzione della ricerca antropologica ai contesti teatro di politiche coloniali, rifletteva sulla crisi dell'antropologia «dacché i rapporti fra mondo occidentale e mondi extraoccidentali sono venuti superando la fase colonialista», una crisi che ha condotto «a maturare [...] una nuova coscienza autocritica tra studiosi e scienziati» (Lanternari 1974, p. 349). In tal senso lo studioso indicava non solo una necessaria rivisitazione dell'oggetto d'interesse etnologico, cioè «quegli "altri" considerati come oggetto di studio, sia pure neutrale e non più etnocentrico» (*Ibid.*), ma, in modo più pregnante, sottolineava la necessità, per l'antropologia, di rendersi indipendente dai condizionamenti di Stati, istituzioni e gruppi di potere che,

³ Edizioni ETS, Pisa, 2015, *Introduzione* di Vinzia Fiorino.

⁴ Einaudi, Torino, 1974.

sovvenzionando le ricerche, ne avevano, in qualche modo, limitato la libertà di ricerca, determinando «una politica orientata in senso univocamente conformista e retrogrado» (*Ibid.*), denunciando anche le «limitazioni interposte alla scienza antropologica dagli interessi coloniali» (Ivi, p. 251).

L'attenzione posta dallo studioso all'ermeneutica della ricerca antropologica e alla sua "crisi" in relazione al tema delle profonde trasformazioni avvenute in territori che attraversavano la fase del post-colonialismo, dei processi acculturativi in atto e della conseguente disintegrazione culturale dei nativi, e la consapevolezza dei mutamenti prodotti dalle circostanze storiche e ambientali, era maturata in relazione alla sua ampia erudizione, ai contatti internazionali che aveva intrattenuto con studiosi quali Balandier e dalla sua esperienza di ricerca in Ghana. Colajanni, ricordando lo studioso, affermava che le esperienze di ricerca che aveva condotto in Ghana, tra gli Nzema, avevano contribuito a rivitalizzare le sue concezioni della disciplina, la riflessione teorica e lo avevano arricchito di nuovi contatti umani ma anche «di nuovi dubbi e perplessità sulle responsabilità dei processi di modernizzazione nei confronti di un'Africa che non era più da tempo "tradizionale", ma che tuttavia non poteva veramente ancora dirsi "moderna"» (Colajanni 2012, p. 91).

Annotava Lanternari che con il processo di emancipazione politica delle ex-colonie si entrava nella fase di decolonizzazione «che più appropriatamente si sarebbe rivelata, fuori dalle ambiguità, nella sua vera luce di "neo-colonialismo". S'imponeva, in concomitanza con esso, la nuova ideologia del relativismo culturale [...]» (Lanternari 1974, p. 353), che ebbe, sempre secondo Lanternari, l'indubbio merito di

«contribuire al superamento, almeno in sede scientifica, delle teorie del determinismo razziale e del razzismo [...] Ma in realtà esso ribadiva un presupposto fortemente incoerente: quello che separa la cultura, come categoria autonoma, dalla società. Il relativismo culturale attribuiva un'autonomia culturale anche ai popoli politicamente ed economicamente subordinati, prescindendo completamente [...] dal considerare il rapporto di subordinazione nei suoi effetti determinanti ai fini dello sviluppo della cultura stessa, e della interpretazione e comprensione dei fenomeni culturali in genere» (*Ibid.*).

È proprio la condizione di subordinazione economica e politica delle società tradizionali a far sì che «le culture studiate si presentino per molti aspetti come altrettante proiezioni di quello stato di subordinazione» (Ivi, p. 354). Rapporto di subordinazione che, secondo Lanternari, ha condizionato pesantemente gli sviluppi di tali culture per cui, «tutti i processi di acculturazione passati e in atto, non possono essere capiti se non nel contesto di quel rapporto di subordinazione [...] da cui

scaturiscono da un lato le iniziative espansionistiche e di conquista delle nazioni occidentali, dall'altro le risposte negative alla sfida portata dall'Occidente» (*Ibid.*).

Così si affermava il neocolonialismo che, dopo la seconda Guerra mondiale, non era più solo europeo ma anche americano «che aveva ereditato tutte le ipoteche europee sul Terzo mondo, per aggiungervi l'espansionismo di un regime superindustriale e supercapitalistico» (*Ibid.*) e, nel contempo, «maturava e prendeva piede la terza fase di crisi dell'antropologia [...] la fase di coscienza autocritica» (*Ibid.*)

In merito ai processi acculturativi, Lanternari evidenziava come i popoli coloniali che hanno avviato il loro processo di emancipazione hanno portato a compimento «il processo di “digestione”, cioè d'integrazione delle culture altre da noi» (Ivi, p. 44). E, forse un po' frettolosamente, cita il caso dell'indipendenza dell'India dall'Inghilterra e dell'Algeria dalla Francia: «Una Francia che riconosce l'indipendenza dell'Algeria ha maturato in se stessa germi etico-civili e culturali, che ne fanno una realtà storica diversa dalla Francia degli anni trenta» (*Ibid.*), e sempre a proposito dell'emancipazione delle ex-colonie del Terzo Mondo, annovera tra i fautori della liberazione, accanto a Gandhi e Malcolm X, Frantz Fanon: «V'era stato, del resto, un profeta del Terzo Mondo unitario: Frantz Fanon [che] fondava la sua ideologia emancipazionista in Algeria sopra un'idea unitaria di quel mondo afroasiatico, che va dall'Indonesia ai popoli del Continente nero» (*Ibid.*).

Nella Comunicazione presentata al primo Congresso degli scrittori e degli artisti neri a Parigi, pubblicata da Pirelli con il titolo *Razzismo e cultura*, contestando le posizioni dell'antropologia, Frantz Fanon, indicava una necessaria tematica da investigare:

«Viene innanzitutto affermata l'esistenza di gruppi umani privi di cultura, poi quella di culture gerarchizzate e infine la nozione di relatività culturale. Dalla negazione globale al riconoscimento singolo e specifico. Ed è proprio questa storia sanguinosa e frammentaria che bisogna cercare di tracciare a livello dell'antropologia culturale» (Fanon in Pirelli 1977, p. 47).

Più volte negli scritti di Fanon tornano i riferimenti all'etnologia e all'etnografia come “strumenti” della cultura occidentale che hanno legittimato o sostanziato le politiche oppressive. Scrive a riguardo Clemente:

«Troppe storie dell'etnologia hanno celato questi problemi, e sono state scritte ignorando la situazione dei popoli studiati [...]. Le ricerche attuali, tuttavia, proprio per la crisi che l'etnologia tradizionale traversa, si sono orientate verso un riesame dei fondamenti e delle origini delle discipline; ciò d'altronde s'imponeva, dato che questa

scienza dell'uomo finiva per dividere l'umanità in uomo occidentale e oggetto etnologico (l'altro, il diverso)» (Clemente 1971, p. 135).

Le osservazioni di Fanon sui processi acculturativi, particolarmente rigorosi, tracciarono nuove vie all'indagine antropologica:

«L'imposizione del regime coloniale non comporta di per sé la morte della cultura autoctona. Anzi, da un esame storico emerge che l'obiettivo voluto non è tanto la sparizione totale della cultura preesistente quanto la sua agonia prolungata. Questa cultura che una volta era viva e passibile di sviluppi, si chiude, atrofizzata nello statuto coloniale, stretta nella morsa dell'oppressione. Il suo persistere in forma mummificata costituisce una testimonianza contro i colonizzati, li qualifica irrevocabilmente. La mummificazione della cultura produce quella del pensiero individuale. L'apatia che tutti notano nei popoli coloniali non è che la conseguenza logica di tale operazione. Rimproverare costantemente all' "indigeno" la sua inerzia è il colmo della malafede. Come se un uomo potesse evolversi se non nel contesto di una cultura che lo accetta e che egli ha deciso di far sua» (Fanon in Pirelli, vol. 1, 1971: 50).

Le società colonizzate hanno sperimentato la discriminazione razziale «inculcata da tutte le istituzioni della società coloniale» (Zahar, p. 56). Ciò diviene determinante sia per «il comportamento individuale e sociale del colonizzato tanto nella convivenza con gli altri colonizzati quanto anche nei rapporti con i padroni coloniali. Le ragioni sono da ravvisare da una parte nella effettiva dicotomia del mondo coloniale, caratterizzata da dominio e sfruttamento, dall'altra nell'impostazione della cultura e della civiltà straniera, che sempre si accompagna all'oppressione» (*Ibid.*).

Il processo inculturativo fa sì che l'individuo, cresciuto in una famiglia tradizionale che gli ha trasmesso la propria cultura e la propria religione, si trova in una situazione conflittuale di fronte alla cultura straniera e alla sua scala di valori, determinando

«una generale insicurezza di comportamento. L'uomo di colore accoglie largamente le norme straniere suggerite dalla scuola, dai giornali, dai libri, dalla radio, dal cinematografo, dalla pubblicità, e nelle campagne anche dalle missioni cristiane. E con ciò fa proprio anche lo stereotipo razzista del colonizzato. A questo dilemma reagisce con iperadattamento, compensazione e in fine odio di sé» (*Ibid.*).

Fanon auspicava un proficuo e vantaggioso dialogo tra culture di pari dignità:

«La cultura contratta e rigida dell'occupante, liberata, s'apre finalmente alla cultura del popolo divenuto davvero fratello. Le due culture possono confrontarsi, arricchirsi. Per concludere, l'universalità risiede in questa decisione di accettare la reciproca relatività di culture diverse, una volta abolito irreversibilmente lo statuto coloniale» (Fanon in Pirelli 1971, p. 60).

Prendendo parte al secondo Congresso degli scrittori e artisti neri svoltosi a Roma nel 1959, Fanon aveva sottolineato il ruolo della cultura nazionale nel processo di rivoluzione. Lo scritto fu pubblicato ne *I dannati della Terra* con il titolo *Sulla cultura nazionale*. Fanon riteneva vano il tentativo dei popoli colonizzati di rintracciare una loro identità culturale, una loro storia prima del colonialismo, anche se ne comprendeva le ragioni e spiegava l'origine e la diffusione di questo atteggiamento tra gli intellettuali oppressi alla ricerca di un riscatto morale e culturale:

«[La] ricerca appassionata d'una cultura nazionale al di qua dell'era coloniale trae la sua legittimità dalla preoccupazione, condivisa da tutti gli intellettuali colonizzati, di prender le debite distanze dalla cultura occidentale in cui rischiano di impantanarsi. Poiché si rendono conto che stanno perdendosi, e cioè di essere perduti per il loro popolo, questi uomini, con la rabbia nel cuore e il cervello pazzo, si accaniscono a riprendere contatto con la linfa più antica, più precoloniale del loro popolo» (Fanon 2007, p. 142).

La ricerca affannosa di una cultura originaria, mitica, grandiosa da opporre a quella del colonizzatore trova una sua motivazione psicologica: «forse quelle passioni e quella rabbia sono mantenute o per lo meno orientate dalla segreta speranza di scoprire, al di là di questa miseria attuale, di questo disprezzo per sé, di questa rinuncia e di questo rinnegamento, un'era bellissima e splendidissima che ci riabilita, al tempo stesso, di fronte a noi stessi e di fronte agli altri» (*Ibid.*).

Il recupero di una dimensione storico/culturale antecedente alla colonizzazione diviene "necessaria" ma non efficace perché risente della logica oppositiva noi/altri di matrice occidentale:

«La rivendicazione d'una cultura nazionale passata non riabilita soltanto, non si limita a giustificare una cultura nazionale futura. Sul piano dell'equilibrio psico-affettivo essa provoca nel colonizzato una mutazione di fondamentale importanza. Non si è forse abbastanza mostrato che il colonialismo non si accontenta d'imporre la sua legge al presente e all'avvenire del paese dominato. Il colonialismo non si soddisfa di stringere il popolo nelle sue spire, di vuotare il cervello colonizzato d'ogni forma e d'ogni contenuto. Per una specie di perversione della logica, esso si orienta verso il passato del popolo oppresso, lo storce, lo sfigura, lo annienta. Questa impresa

di svalutazione della storia di prima della colonizzazione assume oggi il suo significato dialettico» (Ivi, 143-144).

Fanon insiste sull'alienazione culturale come «caratteristica dell'epoca coloniale» (Ivi, 144) che opera in tal senso per conseguire uno scopo ben preciso:

«Il risultato coscientemente ricercato dal colonialismo, era di ficcar in testa agli indigeni che la partenza del colono avrebbe significato per loro ritorno alla barbarie, incanagliamento, animalizzazione» (Ivi, p. 143).

Le menzogne dei colonizzatori, tinte di etnocentrismo e mistificazione, che colpiscono gravemente la dignità dei colonizzati, sono rivolte genericamente a tutto il continente africano; da qui consegue, secondo la visione politica di Fanon, il necessario riscatto non regionale o nazionale ma, bensì, panafricano:

«Per il colonialismo, questo vasto continente era un covo di selvaggi, un paese infestato da superstizioni e da fanatismo, votato al disprezzo, greve della maledizione di Dio, paese di antropofagi, paese di negri. La condanna del colonialismo è continentale. L'affermazione da parte del colonialismo che la notte umana ha caratterizzato il periodo precoloniale, riguarda l'insieme del continente africano. Gli sforzi del colonizzato per riabilitarsi e sfuggire al morso coloniale, si iscrivono logicamente nella stessa prospettiva di quella del colonialismo» (Ivi, p. 144).

L'opposizione al regime coloniale deve necessariamente configurarsi, almeno nei termini di una legittimazione, come recupero di una identità sovranazionale, in una visione panafricana:

«L'intellettuale colonizzato che situa la sua lotta sul piano della legittimità, che vuole addurre prove, [...] è condannato a questa immersione nelle viscere del suo popolo. Questo tuffo non è specificamente nazionale. L'intellettuale colonizzato che decide di dar battaglia alle menzogne colonialiste, la darà su scala continentale. Il passato viene valorizzato. La cultura, che è strappata al passato per essere spiegata in tutto il suo splendore, non è quella del suo paese [...]. L'intellettuale colonizzato che [...] si mette in testa di proclamare l'esistenza d'una cultura, non lo fa mai in nome dell'Angola o del Dahomey. La cultura che viene affermata è la cultura africana. Il negro che non è mai stato così negro come dacché è dominato dal bianco, quando decide di far prova di cultura, di far opera di cultura, s'accorge che la storia gli impone un campo preciso, che la storia gli indica una via precisa e che è necessario, per lui, rivelare una cultura negra» (*Ibid.*).

La negritudine si origina come reazione e conseguenza della razzializzazione del pensiero operata dagli europei, l'unica

«capace di abolire divieti e maledizioni. [...]. All'affermazione incondizionata della cultura europea è succeduta l'affermazione incondizionata della cultura africana» (Ivi, p. 145).

Ed ecco la sua predizione:

«I vati della negritudine non esiteranno a trascendere i limiti del continente. Dall'America voci nere riprenderanno quest'inno con ampiezza accresciuta. Il "mondo nero" vedrà la luce» (*Ibid.*).

La stessa logica della razzializzazione e della conseguente affermazione di una identità e grandezza culturale ante-colonizzazione è da Fanon rintracciata nei territori arabi, ma per questi popoli non sembra potersi sviluppare quella visione unitaria perseguita da Fanon:

«Si sa che la maggioranza dei territori arabi è stata sottomessa al dominio coloniale. Il colonialismo ha applicato in queste regioni gli stessi sforzi per ficcar bene in mente agli indigeni che la loro storia di prima della colonizzazione era una storia dominata dalla barbarie. La lotta di liberazione nazionale si è accompagnata ad un fenomeno culturale conosciuto sotto il nome di risveglio dell'Islam. La passione messa dagli autori arabi contemporanei a ricordare al loro popolo le grandi pagine della storia araba è una risposta alle menzogne dell'occupante. I grandi nomi della letteratura araba sono stati registrati e il passato della civiltà araba è stato brandito con la stessa foga, lo stesso ardore che quello delle civiltà africane. I *leaders* arabi hanno tentato di rilanciare quella famosa Dar El Islam che rifulse così brillantemente nei secoli dodicesimo, tredicesimo, quattordicesimo. Oggi, sul piano politico, la Lega Araba traduce in atto questa volontà di riprendere l'eredità del passato e di portarla al punto culminante. Oggi, medici e poeti arabi s'interpellano attraverso le frontiere, sforzandosi di lanciare una nuova cultura araba, una nuova civiltà araba. È in nome dell'arabismo che quegli uomini si riuniscono, è in nome suo che si sforzano di pensare. Tuttavia, nel mondo arabo, il sentimento nazionale ha conservato, anche sotto il dominio coloniale, una vivezza che non si ritrova in Africa. Perciò non si ritrova, nella Lega Araba, quella comunione spontanea di ognuno con tutti. Invece, paradossalmente, ciascuno cerca di cantare le realizzazioni della sua nazione. Per essersi il fenomeno culturale liberato dall'indifferenziazione che lo caratterizzava nel mondo africano, gli arabi non giungono sempre a cancellarsi dinanzi all'oggetto. Il vissuto culturale non è nazionale ma arabo. Il problema non è ancora di garantire una cultura nazionale, non è ancora quello di cogliere il movimento delle nazioni, ma di

assumere una cultura araba o africana di fronte alla condanna complessiva portata dal dominatore. Sul piano africano, come sul piano arabo, si vede che la rivendicazione dell'uomo di cultura del paese colonizzato è sincretista, continentale, alla scala del mondo nel caso degli arabi» (Ivi, 145-146).

Fanon analizza le condizioni dei paesi africani per evidenziare che la proclamata e ricercata diversità culturale delle nazioni rende impossibile la condivisione di un unico progetto di riscatto dell'intero continente, così come teorizzato dallo psichiatra:

«La cultura negra, la cultura negro-africana si suddivideva, perché gli uomini che si proponevano di incarnarla si rendevano conto che ogni cultura è anzitutto nazionale [...]. Così pure certi Stati arabi, che avevano tuttavia intonato il canto prestigioso del rinnovamento arabo, dovevano accorgersi che la loro posizione geografica, l'interdipendenza economica della loro regione erano più forti del passato che si voleva rivivere [...]; questi Stati sono sottoposti a pressioni moderne, a nuovi circuiti commerciali, mentre le reti che dominavano nel corso del fulgore arabo sono scomparse. Ma c'è soprattutto il fatto che i regimi politici di certi Stati arabi sono a tal punto eterogenei, estranei gli uni agli altri, che un incontro anche culturale fra questi Stati si rivela un assurdo» (Ivi, p.148).

Ma per Fanon la necessità degli uomini di cultura africana di “rinvenire” una cultura nazionale «li condurrà in un vicolo cieco.» (Ivi, p. 146) e l'intellettuale colonizzato dovrà prima o poi prender atto che la nazione non si manifesta a partire dalla cultura, ma attraverso la lotta che il popolo conduce contro le forze d'occupazione. La violenza diviene l'espressione necessaria per ribellarsi al colonialismo, essa è strumentale ma deve essere necessariamente superata una volta ottenuta la liberazione dal dominio «per fare in modo che la violenza non pervada più la vita sociale» (Butler 2009, p. 42). Per Fanon, «Il colonizzato è un perseguitato che sogna continuamente di diventare persecutore» (Fanon 2007, p 17). Lo psichiatra rivoluzionario non invoca necessariamente la violenza che: «non viene difesa come modo di vivere, e certamente non come modo di immaginare lo scopo normativo di un movimento sociale. È una strumentalità al servizio di un'invenzione» (Butler 2009, p. 55). Il progetto prefigurato da Fanon è quello di creare un uomo nuovo e una unità sociale definita dalla reciproca dipendenza per la soddisfazione di tutti i bisogni materiali e spirituali. Pertanto la violenza non sembra giocare un ruolo determinante una volta raggiunta la libertà. Butler sostiene:

«Solo nelle condizioni della colonizzazione la violenza emerge come un mezzo chiave attraverso cui l'uomo crea se stesso, e che senza la colonizzazione il farsi da sé non è più raggiunto attraverso mezzi violenti» (Ivi, p. 56).

Il fine ultimo dell'azione politica e della rivoluzione intrapresa da Fanon non può risiedere nella creazione di "Repubbliche nere". I *leaders* devono saper prevedere cosa accadrà dopo la liberazione e cosa intendono realizzare:

«Il problema è di sapere il posto che quegli uomini han l'intenzione di riservare al loro popolo, il tipo di relazioni sociali che decidono d'instaurare, il concetto che si fanno dell'avvenire dell'umanità. È questo che conta. Tutto il resto è letteratura e mistificazione» (Fanon 2007, p. 196).

Pertanto, afferma Fanon,

«nessun discorso, nessuna proclamazione sulla cultura ci distoglieranno dai nostri compiti fondamentali che sono la liberazione del territorio nazionale, una lotta di tutti gli istanti contro le forme nuove del colonialismo» (*Ibid.*).

Fanon affida alle Conclusioni del suo *I Dannati della terra* un ultimo messaggio (Fanon morirà pochi mesi dopo l'uscita del volume) auspicando un rinnovamento profondo, radicale, un nuovo umanesimo: «per noi stessi e per l'umanità [...] bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, tentare di mettere su un uomo nuovo» (Ivi, p. 230).

Come non condividere la necessità di una inderogabile presa di coscienza che il cammino fin'ora percorso dall'umanità non potrà condurre se non alla distruzione totale di tutto e di tutti. Ma la consapevolezza non basta perché s'infrange su interessi ed economie molto al di sopra delle singole coscienze che pure, tra luci ed ombre, intuiscono lo sfacelo cui siamo destinati. L'atto di accusa di Fanon verso l'Europa (ma, oggi, tale accusa può essere rivolto a tutte le potenze imperialiste) ha più il carattere di una presa di consapevolezza di uno stato di fatto che non di una richiesta di vendetta; una presa di distanza da un modello culturale risultato negativo per sé e per l'alterità, che non vale la pena di ripetere, di emulare. «Non paghiamo tributo all'Europa creando Stati, istituzioni e società che se ne ispirino» (*Ibid.*). Da intellettuale non nega l'apporto di idee e valori prodotti dall'Europa, ma ne mette in rilievo l'incapacità di applicarli nei suoi stessi contesti e anche al di fuori dei suoi territori.

La produzione di Fanon, così come la sua attività politica, continuò vertiginosamente e si concluse prematuramente nel 1961. Non è possibile ripercorrere le dense e acute analisi che nel tempo sono state prodotte in merito al pensiero e alle opere di Fanon – basti ricordare i pionieristici lavori di Renate Zahar, che nel 1969 aveva dato alle stampe *Kolonialismus und Entfremdung zur politischer Theorien Frantz Fanon*, pubblicato in Italia con il titolo *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria del rapporto tra colonialismo e alienazione* (Milano, 1970) o i già citati studi di

Pirelli e di Clemente, quelli di Beneduce e il più recente lavoro di Renate Siebert, *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, (2012) che riprende il dialogo con Fanon iniziato quarant'anni prima, o alla ristampa di *Pelle nera, maschere bianche* (2015) – è però opportuno insistere sull'importanza dell'Autore e sulla conoscenza delle sue opere tra le nuove generazioni non solo in relazione alla sua analisi dei contesti in fase di decolonizzazione, al suo progetto di una unità del Terzo Mondo, all'analisi delle connessioni tra imperialismo e razzismo, alla sua idea di un nuovo umanesimo basato sul riconoscimento del necessario e reciproco scambio nell'ottica dell'interdipendenza e della necessaria collaborazione, ma anche in quanto analista, testimone e vittima del razzismo, fenomeno che, lungi dall'essere stato sconfitto, emerge con preoccupante virulenza in tutto il mondo. Inoltre Fanon s'interroga su questioni che ancora oggi vengono dibattute in seno all'antropologia, come quelle, per esempio, che riguardano il rapporto che esiste tra lotta, conflitto e cultura. Fanon domanda a se stesso, retoricamente: «durante il conflitto c'è sospensione della cultura? La lotta nazionale è una manifestazione culturale? [...] La lotta di liberazione è, sì o no, un fenomeno culturale?» (Fanon 2007, p. 171).

Buona parte della più recente letteratura su Fanon, è inglese e americana e rientra nell'ambito degli studi postcoloniali. Citiamo qui il saggio della figlia di Frantz Fanon, Mireille Fanon-Mendes France, che in *The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People*⁵, scrive:

«Fanon, quello spirito indomito, che si ribellò, che ostinatamente e senza tregua lottò contro il dominio esercitato dal potente sugli impotenti, ci illumina oggi su ciò che concerne l'articolazione fondamentale tra il diritto alla ribellione contro un sistema sociale, politico ed economico che affonda il mondo nel disordine e in un nuovo tipo di colonizzazione. Così, la violenza coloniale sembra aver lasciato il posto a una violenza indiretta, l'ordine coloniale ha contaminato la terra dei colonizzatori. Attraverso un paradosso di cui la storia detiene il segreto, l'“indigeno” è onnipresente, non solo nel suo luogo di origine, ma anche in quelle che Fanon chiamava “città proibite”, dove le rinnovate forme di discriminazione sono implementate» (Mireille Fanon 2012, p. 8)⁶.

Ancora oggi, a cinquant'anni dalla scomparsa dello psichiatra rivoluzionario, secondo quanto afferma Mireille Fanon,

«nonostante i progressi che il mondo ha finora realizzato, Fanon è sorprendentemente attuale, anche se il colonialismo nelle sue vecchie forme è scomparso e molti stati, liberati dall'oppressione coloniale, hanno iniziato ad esistere» (*Ibid.*).

⁵ *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 8-12

⁶ La traduzione è mia.

Anche se il colonialismo è tramontato, almeno nella sua forma storica, non si può certo affermare che le espropriazioni, lo sfruttamento e l'alienazione siano anch'esse scomparse, ma hanno solo mutato foggia. Aggiunge Mireille Fanon che

«per molti aspetti, un imparziale osservatore potrebbe dire, alla luce delle sanguinose guerre imperialiste in Iraq, Afghanistan e Libia, o come la guerra coloniale in Palestina, che la politica del canone, su cui gli imperi coloniali sono fondati, è tornato in servizio attivo. L'azione e l'opera di Fanon ha preso forma all'indomani della Seconda Guerra Mondiale, quando il mondo era caratterizzato da una lotta ideologica, con una chiara demarcazione tra il blocco occidentale e il blocco socialista. È in questo contesto che un Terzo Mondo – che aveva affermato la propria esistenza politica nel corso della Conferenza di Bandung nel 1955 – è emerso negli anni 1950 e 1960 e ha sostenuto la sua richiesta di inserirsi nelle relazioni internazionali, così come ha reclamato la sua quota delle risorse del pianeta respingendo la bipolarizzazione del mondo» (*Ibid.*).

L'Autrice non si esime dal sottolineare i pregi del padre come teorico, attivista rivoluzionario e psichiatra:

«*Pelle nera, maschere bianche* è una tappa fondamentale nella lotta contro il razzismo, nella decodifica dei meccanismi di segregazione politica e di razzismo. Analizzando l'interno funzionamento del razzismo e il suo impatto su coloro che sono dominati, Fanon ha contestato il concetto di Negritudine sviluppato da Senghor e Césaire articolando la lotta contro il razzismo in un universale movimento per la de-alienazione sia delle vittime del razzismo così come dei razzisti stessi. Come psichiatra, ha rivisitato i metodi terapeutici basati sulla coercizione e la violenza presente nella tradizionale psichiatria ospedaliera» (Ivi, p. 10).

Nel 2011 il *Journal of Pan African Studies*, per ricordare il cinquantesimo anniversario della morte di Frantz Fanon, dedicò un numero speciale allo psichiatra e scrittore martinicano. Anthony C. Alessandrini, nel saggio *Fanon Now: Singularity and Solidarity*, mette un luce un aspetto normalmente eluso da altri analisti delle opere di Fanon, ossia il suo essere uno scrittore caraibico, e ancor più nello specifico, uno scrittore della Martinica, e tanto non nel tentativo di fissare l'autore in un contesto storico, ma per una rivalutazione della sua opera proprio attraverso il suo inquadramento nella cultura e nella storia della Martinica, al fine di evidenziare le sue lezioni sulla solidarietà, lezioni che sono cruciali per le lotte politiche contemporanee. Il concetto di solidarietà è letto in relazione alla sua singolarità di uomo della Martinica che, attraverso la cultura francese, si era trasformato in rivoluzionario algerino, affermando così, in modo concreto, il suo concetto di solidarietà. Per

Alessandrini, è la sensibilità di Fanon, un uomo che era stato definito, per il tormento che provava e dimostrava, “un écorché vif,” (letteralmente uno che è stato scorticato vivo) a condurlo verso il modello di solidarietà universale e, in tal senso, viene letto il messaggio di Fanon che «ci sfida, senza risparmi, a spogliare la nostra pelle al fine di meglio “toccare l’altro, sentire l’altro, scoprire l’altro”» (Alessandrini 2011, p. 69). Fanon è l’esempio di un “universalismo in azione”. Per l’autore del saggio l’attualità di Fanon non consiste nel potere predittivo della sua teoria radicale, ma nel suo valore per l’analisi di situazioni specifiche, per testare la sua applicabilità al presente.

Eunice N. Sahle in *Fanon and Geographies of Political Violence in the Context of Democracy in Kenya*, presta molta attenzione al modo in cui la struttura di classe sociale che emerge dal colonialismo limita il potenziale di trasformazione dei processi di decolonizzazione. Analizzando il caso studio del Kenya dimostra che la decolonizzazione ha operato un cambiamento sociale parziale perché dopo un iniziale periodo di governo retto da Jomo Kenyatta, lo stato postcoloniale ha ripristinato le caratteristiche di base dello stato coloniale. Per Sahle,

«Le strategie autoritarie dello stato continuano e sono approfondite sotto il governo di Moi. Dal 1978 al 2002, quando ha lasciato l’ufficio, lo stato del Kenya è diventato leggendario per le sue violazioni dei diritti umani. Per terrorizzare i nemici reali o immaginari dello stato, Moi ha introdotto modifiche alla Costituzione del Kenya e ha approfittato degli ordini giuridici che sono rimasti intatti durante la transizione verso l’indipendenza, come i codici penali, per mezzo dei quali anche lui, come il governatore coloniale, aveva il potere di sospendere i diritti individuali garantiti dalla costituzione. Inoltre, nel 1982, egli ha trasformato il Kenya in uno stato a partito unico attraverso un emendamento costituzionale» (Sahle 2012, pp. 52-53).

Inoltre, Moi

«ha sostenuto la fondazione culturale-spaziale dello Stato per consolidare e riprodurre il suo potere. Ad esempio, negli eventi che hanno portato alle prime elezioni democratiche nel 1992, ha utilizzato la politica e la strategia coloniale del *divide et impera* con successo per emergere come il vincitore delle elezioni. I suoi sforzi hanno portato a gravi scontri etnici nella Rift Valley e nel Distretto di Kilifi nella provincia costiera.» (Ivi, p. 53).

Sull’organizzazione dello spazio nei territori colonizzati Fanon scriveva:

«Il mondo coloniale è un mondo a scomparti. È certo superfluo, sul piano della descrizione, ricordare l’esistenza di città indigene e di città europee, di scuole per indigeni e di scuole per europei, come è superfluo ricordare l’“apartheid” nel Sud Africa. Ma, se penetriamo nell’intimo di tale compartimentazione, avremo almeno il

vantaggio di mettere in evidenza alcune delle linee di forza che essa implica. Questo accostarci al mondo coloniale, al suo assetto, alla sua disposizione geografica ci permetterà di delimitare le creste a partire dalle quali si riorganizzerà la società decolonizzata. Il mondo colonizzato è un mondo scisso in due» (Fanon 2007, p. 5).

La divisione geografica in aree socio-culturali era il riflesso di quella separatezza ed esclusione totale in cui erano immersi i colonizzati:

«La zona abitata dai colonizzati non è complementare della zona abitata dai coloni. Queste due zone si contrappongono, ma non al servizio di un'unità superiore. Rette da una logica puramente aristotelica, obbediscono al principio di esclusione reciproca: non c'è conciliazione possibile, uno dei due termini è di troppo. La città del colono è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. [...] La città del colono è una città di bianchi, di stranieri. La città del colonizzato, o almeno la città indigena, il quartiere negro, la medina, la riserva, è un luogo malfamato, popolato di uomini malfamati. [...] La città del colonizzato è una città affamata, affamata di pane, di carne, di scarpe, di carbone, di luce» (Ivi, p. 6).

Dal punto di vista di Sahle, lo sviluppo democratico del Kenya, a partire dal 1990, non ha fatto emergere la

«forma sostanziale della libertà individuale e collettiva prevista da Fanon; una forma di libertà che consente l'autodeterminazione, autogestione e pratiche di cittadinanza attiva. Piuttosto, la democrazia che è emersa è elitaria e separa la politica dai regni economici che sono alla base della vita quotidiana. Questa democrazia [...] assicura il fissaggio delle strutture di potere locali piuttosto che trasformarle in modo che possano portare all'uguaglianza sociale» (Sahle 2012, p. 53).

L'ampiezza e la varietà degli interventi più recenti di rilettura e analisi della produzione fanoniana ci consente solo di ricordare ancora brevemente altri due saggi: quello di Munyaradzi Hwami (2016) che, a fronte del mancato raggiungimento di un significativo sviluppo da parte dei paesi africani, in particolare quelli che hanno ereditato un'infrastruttura relativamente avanzata al momento dell'indipendenza, utilizza i principali scritti e le teorie di Frantz Fanon per delineare un possibile sviluppo dei paesi decolonizzati al di fuori del paradigma neoliberalista dominante. Il caso studio riguarda lo Zimbabwe assunto come esempio del tentativo da parte della élite di addomesticare il sistema di mercato neoliberalista per raggiungere un egoistico e personale ampliamento della potenza economica ignorando le esigenze di sviluppo del resto della popolazione che sperimenta la povertà. L'emergere della borghesia

indigena incapace di liberarsi dai modelli del colonialismo, rappresenta il compimento ultimo della profezia di Fanon e dello scritto di Anna M. Agathangelou, che opera una rilettura di Fanon alla luce degli effetti dell'imperialismo così come sono stati descritti ne *I dannati della terra*, in termini di dialettica delle relazioni Bianco-Nero e sulla disumanizzazione radicale degli Altri (nero, schiavo, coloniale, non europeo).

Problematico era e rimane il ruolo del ricercatore in contesti ex-coloniali o di fronte ai conflitti e alle violenze, nel ricordato Terzo Mondo ma, più in generale, oggi, in tutti i contesti. Ovvero, si ripropone il problema del rapporto tra scienza e impegno civile. Si tratta, scrive Lanternari, «di ricostruire un'unità fra sapere scientifico e responsabilità» (Lanternari 1974, p. 400) e, quindi, in conclusione, fedele ad una metodologia storicista, facendo eco a Wright Mills, offre la sua "ricetta" per la risoluzione del problema, sottolineando la necessità che le scienze umane assumano come oggetto di analisi «quei movimenti di rinnovamento che nelle varie società e culture costituiscono vere e proprie fornaci di nuovi valori, mentre sanciscono la morte o la riplasmazione di sistemi di valori vecchi e tradizionali. Ci sembra che proprio nel costituirsi come scienza genetico-storica dei valori, e dei processi di formazione dei valori stessi (axiopoiesi), l'antropologia può sperare di ritrovare la perduta unità fra conoscenza e prassi, fra scienza e responsabilità, insomma fra logos ed ethos, specialmente intendendo ethos come rapporto etico-sociale-politico» (Ivi, p. 401).

Più recentemente il problema è stato riproposto da alcuni ricercatori che hanno operato in contesti di violenza e di sopraffazione. Personalmente condivido quanto ricordato da Fabio Dei e cioè che l'antropologia si è caratterizzata, in prevalenza «per la promozione di una sensibilità anti-etnocentrica a fronte di istituzioni politiche e di un'opinione pubblica apertamente razzista [...]» e ha sostenuto «le ragioni della comprensione e del dialogo contro quelle del puro dominio economico e militare» (Dei 2005, p. 29). Gli studiosi ascrivibili all'Antropologia della violenza si interrogano sulla possibilità di «separare la discussione "intellettuale" [...] da un impegno pratico (politico, etico)» (Ivi, p. 56). Una posizione decisamente orientata «verso una concezione militante della disciplina» (*Ibid.*), è testimoniata da Nancy Scheper-Hughes che vede l'antropologo come una persona «responsabile, riflessiva, moralmente o politicamente impegnata» (Scheper-Hughes, Bourgois 2004, p. 26, cit. in Dei 2005, p. 57). Rigore scientifico, adesione morale e impegno politico devono poter coesistere, se pensiamo anche al valore educativo e formativo che svolge l'antropologia (anche accademica), nel proporre la conoscenza dell'alterità, nel promuovere il confronto e il rispetto; tutte cose che a me sembrano inscritte nell'attività dell'antropologo. Può anche darsi che, per ragioni di rigore scientifico non siano destinati a «fondersi mai gli uni negli altri» perché «nella loro costante tensione [...] risiede la forza particolare del lavoro antropologico» (Dei

2005, p. 60), ma non posso non trovare seducenti le parole di Nancy Scheper-Hughes che afferma: «In ultima analisi, possiamo solo sperare che i nostri celebri metodi della testimonianza empatica e impegnata, dello “stare con” e dello “stare la”, per quanto possano apparire vecchi e stanchi, ci forniscano gli strumenti necessari per fare dell’antropologia una piccola pratica di liberazione umana» (*Ibid.*).

Bibliografia

Agathangelou, Anna M.

- “Fanon on Decolonization and Revolution: Bodies and Dialectics”. *Globalizations*, 2016, v. 13:1, pp. 110-128

Alessandrini, Anthony C.

- “Fanon Now: Singularity and Solidarity”, *The Journal of Pan African Studies*, 2011, vol.4, no.7, November, pp. 52-74

Beneduce, Roberto

- *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma: Carocci, 2007

Butler, Judith

- “Violenza, non-violenza: Sartre su Fanon”, *Aut Aut*, 344, Milano: Il Saggiatore, ottobre/ dicembre 2009

Clemente, Pietro

- *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Bari: Laterza, 1971

Colajanni, Antonino

- “Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi”, *Anuac*, Anno I, Numero 1, giugno 2012

Dei, Fabio

- “Antropologia e genocidio”, *Parolechiave*, n. 31, 2004, pp. 185-204

- *Antropologia della violenza*, Roma: Meltemi, 2005

Fanon, Frantz

- *I dannati della terra*, (a cura di Ellena Liliana), Prefazione di Sartre J.-P., Torino: Einaudi, 2007

- *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, (a cura di Beneduce R.), Verona: Ombre corte, 2011

- *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa: Edizioni ETS, 2015

Fanon-Mendès France, Mireille; Fhunsu, Donato

- "The Contribution of Frantz Fanon to the Process of the Liberation of the People", *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 8-12

Hwami, Munyaradzi

- "Frantz Fanon and the problematic of decolonization: perspectives on Zimbabwe". *African Identities*, 2016 v. 14:1, pp. 19-37

Lanternari Vittorio

- *Antropologia e imperialismo*, Torino: Einaudi, 1974

Pirelli, Giovanni (a cura di)

- *Opere scelte di Frantz Fanon*, Torino: Einaudi, voll. 2, 1971

Sahle, Eunice N.

- "Fanon and Geographies of Political Violence in the Context of Democracy in Kenya", *The Black Scholar*, 2012, v. 42:3-4, pp. 45-57

Siebert, Renate

- *Voci e silenzi postcoloniali. Frantz Fanon, Assia Djebar e noi*, Roma: Carocci, 2012

Scheper-Hughes, Nancy - Bourgois, Philippe I.

- *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing, 1° Ed., 2003

Zahar, Renate

- *Il pensiero di Frantz Fanon e la teoria dei rapporti tra colonialismo e alienazione*, Milano: Feltrinelli, 1970

