

# UNIVERSITÀ DELLA VALLE D'AOSTA

Dipartimento di Scienze Economiche e Politiche



UNIVERSITÀ DELLA  
VALLE D'AOSTA  
UNIVERSITÉ DE LA  
VALLÉE D'AOSTE

*Corso di laurea in Scienze politiche e delle relazioni internazionali*

TESI DI LAUREA TRIENNALE

*Il pensiero politico di Frantz Fanon:  
tra "situazione coloniale" e identità*

**Relatore:** Furio Ferraresi

**Candidato:** Sabrina Olibano

Anno Accademico: 2023-2024

*Alla mia compagna di vita Elisa.  
Ai miei angeli Virginio, Francesca, Nino, nonno Gino e nonna Tittina.  
Al coraggio di ricominciare.*

## ***Ringraziamenti***

Arrivo alla fine di questo percorso grata per tutto ciò che ho imparato, arricchita nell'intelletto e nell'anima e approfitto di questa tesi di laurea per ringraziare le persone che sono sempre state al mio fianco per sostenermi e incoraggiarmi.

Ringrazio il mio relatore Furio Ferraresi per avermi supportata nella stesura del mio elaborato e per aver sempre creduto fortemente in me.

Un ringraziamento ai miei genitori che mi hanno appoggiata in questi tre anni.

Ai miei colleghi di corso e amici Xavier, Aurora e Alanis per aver lavorato duramente insieme durante questo percorso, condividendo vittorie, sconfitte, momenti belli e brutti.

A tutti i miei colleghi di corso di laurea per aver condiviso con me un'esperienza incredibile.

Alle mie amiche Nicole, Gaia e Martina per esserci state sempre e non avermi mai abbandonata.

A Tiziana e Manuela per la stima e l'amicizia dimostratami.

Al piccolo Ryo per aver sopportato le mie numerose assenze nei momenti di lavoro e studio.

A Lorenzo Bernini per avermi dedicato il suo tempo permettendomi di esplorare insieme il suo manoscritto sul pensiero di Fanon.

Per ultima, ma più importante, ringrazio Elisa che nel settembre del 2021 mi ha iscritta al corso di laurea in Scienze politiche e delle relazioni internazionali a mia insaputa aiutandomi a fare quel piccolo passo che mi mancava per coronare il mio sogno. La prima persona che ha creduto in me e che mi ha insegnato ad amarmi e valorizzarmi, senza di lei non sarei mai riuscita a godermi questa vittoria.

## **Indice**

<b>Introduzione</b> .....	5
<b>Capitolo primo</b> .....	7
<b>FRANTZ FANON INTELLETTUALE E RIVOLUZIONARIO</b> .....	7
1.1 <i>Infanzia e adolescenza: dalla Martinica all'esercito</i> .....	7
1.2 <i>Gli studi, l'influenza sartriana e l'esperienza come psichiatra "partigiano"</i> .....	10
1.3 <i>Fanon l'intellettuale rivoluzionario</i> .....	16
<b>Capitolo secondo</b> .....	23
<b>COLONIALISMO E NEVROSI</b> .....	23
2.1 <i>Introduzione e storia della ricezione dell'opera I dannati della terra (1961)</i> .....	23
2.2 <i>Il discorso sulla violenza e sulla situazione coloniale</i> .....	28
2.3 <i>Psicosi e nevrosi</i> .....	38
<b>Capitolo terzo</b> .....	49
<b>RAZZISMO E IDENTITÀ</b> .....	49
3.1 <i>Riconoscimento e identità</i> .....	49
3.2 <i>Razza</i> .....	56
3.3 <i>Sesso</i> .....	65
<i>Conclusioni</i> .....	68
<b>Bibliografia</b> .....	70
A) <b>Letteratura primaria</b> .....	70
B) <b>Letteratura secondaria</b> .....	70
C) <b>Altra letteratura</b> .....	71
<b>Sitografia</b> .....	71

## *Introduzione*

A partire dalla seconda metà del Novecento inizia a delinearsi un campo di ricerca basato sullo studio dei fattori che hanno influenzato la nascita degli imperi coloniali, sull'analisi dei processi che hanno condotto alla decolonizzazione, contestando il presunto universalismo dei valori occidentali e valorizzando al contrario le differenze e le specificità culturali, di classe, di genere, di storia, di paesi che uscivano dalla «sala d'aspetto della storia»<sup>1</sup>. Un ambito di ricerca che dall'anticolonialismo e terzomondismo delle origini sarebbe sfociato nella temeraria tematica culturale dei cosiddetti *postcolonial studies*.

Frantz Fanon (1925-1961) è considerato uno dei più influenti precursori di questo ambito di studi e del passaggio dalla fase della militanza anticoloniale a quella della riflessione teorica postcoloniale. A differenza di altri studiosi che sarebbero venuti dopo di lui, infatti, egli vive sulla propria pelle le conseguenze politiche, sociali, psicologiche del colonialismo e del razzismo istituzionalizzato e imposta nelle sue opere un'analisi critica del funzionamento del dispositivo coloniale che avrebbe profondamente influenzato gli studi postcoloniali.

Il presente lavoro si propone di analizzare il pensiero politico di Fanon, ponendo l'attenzione su alcuni temi centrali che l'Autore affronta sulla base delle sue esperienze dirette in campo politico, intellettuale e medico, ricostruendo la sua prestazione grazie a una puntuale disamina delle sue opere. Attraverso un'ampia letteratura, abbiamo tentato di delineare un quadro generale della nascita e dell'evoluzione, fino alla conclusione, della «situazione coloniale» vissuta dall'Autore e delle ripercussioni che ha avuto sull'uomo di colore.

La tesi è strutturata in tre capitoli: nel primo verrà fornita una panoramica della vita di Fanon, dalla sua infanzia, alla sua formazione, all'esperienza come psichiatra, al suo impegno diretto nel Fronte di liberazione nazionale algerino (FLN), fino alla morte prematura. Il secondo capitolo si concentrerà sulla ricezione dei *Dannati della terra* (1961), sul controverso concetto di violenza e sulle conseguenze della situazione coloniale, esplorando le psicopatologie che colpiscono l'oppresso. Infine, nel terzo capitolo, sulla scorta soprattutto dell'altra sua opera più importante, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), verranno esaminati i fattori legati all'identità, al tema del riconoscimento, del razzismo e della sessualità.

---

<sup>1</sup> D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), Meltemi, Roma, 2004, p. 22.

Lo scopo del presente lavoro è l'approfondimento della conoscenza di un Autore ancora troppo poco studiato e la valorizzazione del contributo che il suo pensiero e le sue opere tuttora forniscono per la comprensione della nostra contemporaneità.

## Capitolo primo

### FRANTZ FANON INTELLETTUALE E RIVOLUZIONARIO

#### 1.1 *Infanzia e adolescenza: dalla Martinica all'esercito*

Frantz Fanon nasce il 25 luglio del 1925 a Fort-de-France, capitale della Martinica, colonia sotto il dominio francese. Cresce in una famiglia appartenente alla classe media: il padre è un funzionario della dogana, la madre è proprietaria di un piccolo bazar. La modesta situazione socioeconomica familiare permette ai genitori di Fanon di far studiare tutti i loro otto figli nelle scuole superiori; il che gli permette di frequentare il liceo Schoelcher, dove studia la lingua e la cultura francese. Qui conosce Aimé Césaire, suo professore di francese al quinto anno di liceo, che ispirerà la sua ideologia e parte dei suoi successivi studi.

Durante il periodo scolastico Fanon guarda alla Francia come ogni altro bambino martinicano, con curiosità e fascino: «convinti di essere come qualsiasi altro bambino francese finché qualcuno non insegna loro altrimenti»<sup>2</sup>. È così che Fanon, nell'arcipelago delle "Piccole Antille", vive in una specie di realtà parallela; in Martinica non c'è mai stata la tendenza a volersi liberare del colono francese, ma a integrarsi in esso. Infatti, il martinicano si considera «un francese con la pelle nera, in contrapposizione ai negri, che sono gli abitanti dell'Africa, i selvaggi»<sup>3</sup>. L'unica differenza tra i coloni francesi e i martinicani risiede nel colore della pelle (per questi ultimi un fatto all'epoca totalmente irrilevante). Diverso invece il discorso per i nordafricani; essi non hanno nulla in comune né col colono bianco né con gli antillani che rivendicano, data la somiglianza coi francesi, una sorta di superiorità etnica.

L'adolescenza di Fanon è per questo motivo felice; nel quadro idilliaco di Fort-de-France egli trascorre i primi anni della sua vita in una condizione di benessere economico che gli permette di comprarsi dei libri e di sognare, come ogni altro giovane abitante delle Antille, di poter visitare un giorno Parigi. Questo idillio viene però spezzato da tre eventi importanti che segnano la vita antillana,

---

<sup>2</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, London-New York, Verso, 2000, p. 7.

<sup>3</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Fanon o l'eversione coloniale*, Viterbo, ErreEmme, 1994, p. 131.

e di conseguenza quella di Fanon. Il primo è l'arrivo del sopracitato Aimé Césaire. Il maestro è il primo intellettuale in Martinica a rivendicare il colore della sua (e della loro) pelle o, più propriamente, a difenderlo: «per la prima volta si vedrà un professore di liceo, quindi un uomo dall'aspetto dignitoso, dire semplicemente alla società antillana “che è bello e bene essere negro”<sup>4</sup>». Senza dubbio era uno scandalo [...] Né i mulatti né i negri capirono questo delirio. I mulatti perché erano sfuggiti alla notte, i negri perché aspiravano a uscire. Due secoli di verità bianca davano torto a quest'uomo. Bisognava che finisse matto perché non era possibile che avesse ragione. Sopita l'emozione, tutto sembrò tornare alla normalità»<sup>5</sup>.

Il secondo evento è l'occupazione delle Antille da parte dei nazisti, la cui capitale sul territorio francese si trovava a Vichy. In quegli anni la flotta dei coloni francesi rimane bloccata in Martinica: prima di quel momento sul suolo martinicano sono presenti duemila europei, integrati nella vita sociale ed economica del paese. Dopo l'occupazione, il numero di europei cresce e arriva a circa diecimila. Questo accade poiché le flotte francesi, che prima viaggiavano tra la Francia e la Martinica seguendo le rotte commerciali, sono costrette a restare sul suolo antillano. I marinai francesi si scoprono essere «di indubbia, anche se fino allora latente, mentalità razzista»<sup>6</sup>.

La vita nelle Antille cambia, il nero è costretto a difendersi ed è proprio grazie a Césaire che questo può avvenire; la “negritudine”, ovvero l'insieme dei valori propri della tradizione e cultura nera, diventa un fatto attuale. Il nero è un colore virtuoso e deve essere difeso. Il nero a questo punto si trova costretto a rivendicare il colore della propria pelle nella terra che gli appartiene; inoltre, la guerra combattuta nelle Antille tra i nazisti e l'esercito francese non è altro che un conflitto tra bianchi, una resa dei conti in cui il nero è solo spettatore e ne subisce passivamente le conseguenze.

Il terzo avvenimento è rappresentato dalle manifestazioni di Liberazione avvenute nelle Antille, e quindi anche in Martinica, nei mesi di luglio e agosto del 1943: «si può dire che le manifestazioni della Liberazione, che ebbero luogo nelle Antille, almeno in Martinica, nei mesi di luglio e agosto 1943, furono la conseguenza della nascita del proletariato. La Martinica sistematizzava per la prima volta la sua coscienza politica. È logico che le elezioni successive alla liberazione abbiano delegato due deputati comunisti su tre. In Martinica, la prima esperienza metafisica, o se si preferisce ontologica, coincide con la prima esperienza politica»<sup>7</sup>. Questi conflitti risvegliano in Fanon il desiderio di prendere parte alla Seconda guerra mondiale mettendosi al servizio delle forze

---

<sup>4</sup> La parola «negro» tornerà più volte nel corso di questa tesi. L'utilizzo che ne viene fatto è a scopo puramente esplicativo. Infatti, gli autori che fanno uso del termine, come Fanon e Césaire, non lo ritengono dispregiativo finché non è un bianco razzista a pronunciarlo. Non nasce a scopo denigratorio, ma assume tale connotazione in seguito alla “situazione coloniale”.

<sup>5</sup> F. Fanon, *Pour la révolution africain*, in Id., *Écrits politiques*, La Découverte, Paris, 2001.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 39.

armate; desiderio che lo spinge, insieme a tre amici, a recarsi nell'isola di Dominica per arruolarsi nell'esercito britannico, mentre sta ancora sostenendo le prove per il baccalaureato.

A quel tempo Fanon è influenzato dalle letture degli illuministi francese: «c'è da supporre che, imbevuto com'era di letteratura francese, si sentisse allora discendente di Voltaire e di Rousseau più che non di una famiglia di schiavi razzati»<sup>8</sup>.

Alla fine del '43 Fanon viene rimandato in Martinica nel Bataillon antillais n. 5; il governatore, che prima rispondeva al regime filonazista di Vichy, è ora sotto gli ordini del generale francese De Gaulle. Nel marzo del '44 è trasferito, insieme al suo battaglione, a Casablanca e a maggio inizia a frequentare il corso allievi ufficiali a Bougie, in Algeria. Chiede di raggiungere le truppe alleate in Provenza e, nell'agosto dello stesso anno, raggiunge la Francia. Preso in forza nel IV battaglione di fanteria coloniale della Prima Armata francese, partecipa a una serie di combattimenti contro i tedeschi in ritirata tra la Francia e le Alpi svizzere. Nel settembre del 1944 viene però ferito e dopo tre mesi di degenza in ospedale gli viene assegnata la medaglia al merito *Étoile de bronze*; quindi, ottiene il grado di *Caporal chef*, al termine della guerra<sup>9</sup>.

Una volta ritornato in Martinica, segue la campagna elettorale di Aimé Césaire, un momento cruciale nella sua vita che lo porta ad allontanarsi progressivamente dal suo maestro. Infatti, Césaire si candida col Partito comunista francese (Pcf) alla Prima Assemblea costituente della Quarta repubblica: «iscritto a un partito il cui quartier generale stava a Parigi; era il candidato alla Costituente di una Repubblica, orientabile più o meno a sinistra, comunque francese»<sup>10</sup>.

Césaire fino a quel momento era stato un intellettuale nero fiero di esserlo e di rivendicare il colore della propria pelle. E, per Fanon, è questo il paradosso: un docente nero che condanna da sempre le attività razziste dei francesi e che si candida proprio con un partito francese. Il Partito comunista francese, pur portando avanti e credendo nei valori marxisti e comunisti, appartiene pur sempre alla metropoli. Rappresenta il paese colonizzatore. L'incoerenza dimostrata in questa circostanza da Césaire, porta Fanon a criticarlo aspramente, sebbene il culmine della sua contrarietà arrivi quando il suo ormai ex maestro sosterrà che la Martinica doveva diventare da colonia a territorio francese d'oltremare, passando da una vecchia a una nuova forma di colonialismo:

forse per questo Fanon non fu mai comunista, per aver visto il suo vate e maestro, divenuto membro, candidato, deputato del Partito comunista lasciarsi irretire in un gioco tatticistico e sterile o, addirittura, a livello soggettivo e oggettivo, opportunistico. Forse anche questo contribuirà a rendere definitivo il distacco di Fanon dal paese natale. L'involutione, la caduta proprio di colui che, con

---

<sup>8</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p.136.

<sup>9</sup> Ivi, p.122.

<sup>10</sup> Ivi, p.138.

*Ritorno al paese natale*, aveva dato ai giovani intellettuali martinicani lo spunto per una prima presa di coscienza<sup>11</sup>.

### 1.2. *Gli studi, l'influenza sartriana e l'esperienza come psichiatra "partigiano"*

In seguito alla bruciante delusione che vede Césaire candidato col Pcf, Fanon consegue nel 1945-1946 il baccalaureato e ottiene, grazie al suo ruolo da ex combattente ferito e decorato, una borsa di studio per l'Università di Lione, dove studia dal 1946 al 1951. Tra i suoi interessi figurano quelli per la filosofia, la letteratura e per le scienze mediche. Fanon si trova quindi a dover scegliere tra la formazione umanistica e quella scientifica.

Alla facoltà di filosofia segue i corsi di Maurice Merleau-Ponty, le cui opere si concentrano su fenomenologia ed esistenzialismo. Secondo quest'ultima corrente filosofica «l'essere nel mondo è anteriore alla contrapposizione fra lo psichico e il fisico – lo coinvolge negli aspetti fenomenologici che presenta, integrati dalla psicologia scientifica e dalla biologia [...] Il giovane medico ha così l'opportunità di riflettere sui fondamenti della fenomenologia esistenzialistica»<sup>12</sup>.

Fanon frequenta anche i corsi di Jean Lacroix, il cui pensiero si colloca tra il marxismo e l'esistenzialismo. Tramite Lacroix, Fanon arriva al gruppo che gravita attorno alla rivista «Esprit», dove verranno pubblicati alcuni suoi scritti: *L'expérience vécue du noir* (1951) e *La syndrome nord africaine* (1952). «In questo periodo emerge un Fanon eclettico, che se da un lato è all'affannosa ricerca di un'identità, anche ideologica, dall'altro fa della sua curiosità intellettuale un'arma per confutare la presunta neutralità, oggettività della scienza psichiatrica»<sup>13</sup>.

Molto importante è l'influenza di Jean-Paul Sartre, con il quale la sua formazione esistenzialista arriva alla massima maturazione attraverso la lettura de *La nausée*, pubblicata nel 1938, che presenta a Fanon l'immagine di un mondo che non può essere ridotto a uno stato di coscienza. Secondo Sartre il mondo non può essere ridotto all'esistenza, poiché senza scopi umani il mondo resta privo di senso. Solo la coscienza è libertà, in quanto l'uomo è anche essere per gli altri. L'esistenzialismo si fa umanismo. Per Sartre, infatti,

l'unico grande tema dell'esistenzialismo è proprio quello del rapporto uomo-mondo. Tale rapporto per un verso comprende e significa il tentativo umano di conoscere e giudicare la realtà, nonché di agire all'interno di essa; per un altro riguarda pure i condizionamenti che all'uomo derivano dall'essere "gettato" nel mondo, un mondo che gli si manifesta pure come un ostacolo con cui dover continuamente fare i conti. Un altro concetto-cardine del pensiero esistenzialista è quello di

---

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 45.

<sup>13</sup> Ivi, p. 46.

possibilità, con il quale si pone l'accento sul fatto che l'uomo non è tale per natura, non possiede un'essenza eterna ed immutabile: tutta la sua vita, al contrario, è un poter essere e pertanto sta sotto il segno della problematicità, dell'insicurezza, dell'insuccesso minaccioso ed incombente e comunque di una sfida continua ed estremamente rischiosa a far uso della libertà<sup>14</sup>.

Si delineano così nel nostro Autore una morale sociale e un impegno politico conseguenti all'influenza dell'esistenzialismo recepito in chiave sartriana. E, sempre sulla scia di questa corrente filosofica,

Fanon scopre l'Hegel esistenzialistico della 'coscienza infelice'. È questa traccia fenomenologica a introdurlo alla lettura di Husserl e Heidegger. Il nucleo degli interessi fanoniani si snoda, ormai, lungo una linea antipositivistica che va da Marx, a Nietzsche, a Freud con la loro denuncia delle contraddizioni, delle falsità e delle inibizioni di una cultura borghese-occidentale che, ottimisticamente, ha celebrato i propri trionfi dimenticando l'individuo e l'uomo o, meglio, riducendo quest'ultimo a strumento, a 'servo', a ente psicopatologico. È questo uno dei momenti qualificanti della formazione di Fanon che, ormai, ha individuato un itinerario analitico rafforzato dalla presenza sartriana e dalla denuncia, in termini di psicopatologia, del sottile, silenzioso e inquietante del moderno individuo borghese<sup>15</sup>.

Sartre rappresenta la sua bussola politico-ideologica; la curiosità intellettuale che da lui gli deriva «conduce Fanon alla lettura anche di Lenin e dell'orientamento assunto dall'Internazionale comunista verso la 'questione coloniale'»<sup>16</sup>. Fanon, pur non ammirando il Pcf, ha una profonda conoscenza del marxismo, che approfondisce appunto con la lettura delle opere di Lenin. È chiaro quindi che sia gli studi umanistici sia quelli scientifici lasciano una profonda impronta sul pensiero fanoniano e, dopo un'incertezza iniziale su quali dei due sia più opportuno per lui proseguire, si indirizza verso la neuropsichiatria e la neurochirurgia. Nel medesimo tempo, prepara due specializzazioni, medicina legale e patologia tropicale.

È durante prima la sua permanenza a Lione come studente e successivamente durante la sua esperienza lavorativa che Fanon può condurre le prime indagini sul rapporto tra la società metropolitana e i lavoratori neri. In particolar modo, i suoi studi sono resi possibili dall'osservazione della comunità algerina a Lione, vista come responsabile di atti di criminalità e violenza, così come dei migranti nordafricani:

date le loro condizioni di vita, non sorprende che gli immigrati algerini abbiano fornito agli ospedali e ai centri psichiatrici di Lione un gran numero di pazienti, ed è in questo contesto che Fanon ha conosciuto per la prima volta "tutti questi uomini che hanno fame, tutti questi uomini che hanno freddo, tutti questi uomini che hanno paura [...] tutti questi uomini che ci fanno paura"<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Roma, Armando, 2008, p. 9.

<sup>15</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p. 47.

<sup>16</sup> Ivi, p. 49.

<sup>17</sup> F. Fanon, *Pour la Révolution africaine*, cit., p. 9.

Le condizioni di vita dei nordafricani, più in particolare degli algerini residenti a Lione, i traumi subiti dalle situazioni coloniali e dal razzismo perpetrato dai francesi nei loro confronti, porta all'insorgenza di elementi di psicopatologia che Fanon, in qualità di psichiatra, studierà a fondo nei pazienti neri durante la sua permanenza all'ospedale della città.

Nel 1951, al termine dei suoi studi universitari, consegue la laurea con una tesi su un caso di "malattia di Friedreich" (o atassia di Friedreich) con delirio di possesso. Si tratta di una malattia neurodegenerativa caratterizzata da un processo di morte progressiva dei neuroni, che coinvolge più organi e apparati del corpo. Mentre il delirio di possesso si manifesta in soggetti schizofrenici e paranoici: colui che ne soffre ha la convinzione che un altro soggetto sia in grado di controllare i suoi gesti e i suoi pensieri.

Tra il 1951 e il 1952 torna per l'ultima volta in Martinica, stavolta come medico, nel piccolo Paese di Le Vauclin. Lì rimane solo pochi mesi, prima di rientrare in Francia ove consegue *l'internat des hopiteaux psychiatriques* per poi recarsi all'ospedale di Saint Alban de Losère, dove ha per maestro il dottor Tosquelle, lo scienziato che gli aprirà nuovi orizzonti nel campo teorico e della socioterapia.

Nel 1952 sposa la cittadina francese Marie-Josèphe (Josie) Dublé, conosciuta alla facoltà di Lettere di Lione, da cui ha due figli, Olivier e Mireille. In quegli anni per le Editions du Seuil viene pubblicata una prima raccolta di suoi saggi, tra cui *Peau noire, masques blancs*, una delle sue opere più importanti e famose.

In un saggio del '52, inedito in Italia, Fanon aveva definito il lavoratore nordafricano in Europa "una cosa gettata nel grande fracasso". Se il nordafricano può trovare in Francia la clinica psichiatrica che al suo paese difficilmente trova, non è qui, in Francia, che da 'cosa' potrà diventare 'uomo'. Cominci, dunque, col tornare al suo paese, dove "c'è molto da fare". Siamo verso la fine del '53. Il neodottore, che da poco ha conseguito il *médicat* degli ospedali psichiatrici, adotta per sé stesso il suggerimento dato al nordafricano; intendendo per "suo paese", là "dove c'è molto da fare", quel territorio vagamente definibile da cui i suoi antenati, secoli addietro, erano stati deportati<sup>18</sup>.

Nel luglio del 1953, all'ospedale Sainte Anne di Parigi, sostiene la prova per il *médicat des hopiteaux psychiatriques* e comincia la carriera di psichiatra lavorando in alcuni ospedali francesi. L'obiettivo, però, è di operare sul territorio nordafricano; per questo motivo manda una lettera al poeta della negritudine Léopold Senghor, politico e poeta senegalese che diventa il primo Presidente del Senegal dal 1960 al 1980, al fine di ottenere un posto come psichiatra. Senghor non risponde alla

---

<sup>18</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p.142.

lettera di Fanon; dunque, egli decide di fare richiesta per l'ospedale di Blida-Join-Ville, città algerina a 45 km da Algeri. Lì «prende servizio il 23 novembre 1953 in qualità di *médecin-chef de service*»<sup>19</sup>.

Nel 1954 a Blida diventa direttore di due reparti di medicina psichiatrica, uno di donne francesi e uno di uomini mussulmani, iniziando così una serie di esperimenti psichiatrici seminali sui pazienti dei due reparti. In tal modo lo psichiatra mette finalmente in pratica le esperienze nel campo della socioterapia iniziate con il dottor Tosquelles. Egli osserva «la reciprocità delle alterazioni psichiche all'interno di un rapporto razziale o di una situazione coloniale»<sup>20</sup>. Infatti, la situazione coloniale non ha implicazioni solo sul colonizzato, ma anche su ogni colono e francese d'Algeria. Questi ultimi, secondo Fanon, anche se non direttamente coinvolti nell'attività coloniale, sono altrettanto colonialisti e razzisti, almeno finché non termina il colonialismo.

L'attività di ricerca su questi due gruppi ha un peso importante negli orientamenti e nelle decisioni lavorative del giovane Fanon che, a quel tempo, già gode di una certa fama, acquisita in vari congressi psichiatrici e grazie ai saggi pubblicati in riviste di psichiatria. Durante le sue attività il medico non può fare a meno di notare i limiti e le ambiguità delle funzioni istituzionali della psichiatria in un contesto classista e razzista. Inoltre, il suo ruolo di psichiatra di Blida gli consente di conoscere vari aspetti dell'Algeria coloniale.

È stato in Algeria, come Chef de service presso l'Ospedale Psichiatrico di Blida-Joinville, che Fanon ha acquisito una significativa esperienza clinica e si è impegnato in esperimenti psichiatrici seminali attraverso il suo lavoro con 165 donne europee e 220 uomini algerini. Durante questi anni decisivi Fanon affinò le sue idee sulle cause e gli effetti sociali, politici e culturali di molte malattie mentali in contesti coloniali o, piuttosto, razziali. Si dimise dall'ospedale psichiatrico nel 1956 per unirsi al Front de Libération Nationale (FLN), il movimento anticoloniale rivoluzionario che condusse con successo la lotta armata per un'Algeria indipendente (e islamica) libera dal colonialismo razziale francese<sup>21</sup>.

A questo punto della sua vita «la sua politica consisteva nella “solidarietà umanistica” [...] non era membro di alcuna organizzazione politica o partito. Ancor meno ebbe contatti diretti o conoscenze del complesso mondo del nazionalismo algerino. E certamente non aveva idea che presto avrebbe lavorato in una zona di guerra»<sup>22</sup>. In quei tempi le idee politiche di Fanon non erano incentrate su dottrine rivoluzionarie, la figura dell'“intellettuale rivoluzionario” dei *Dannati della terra* nasce solo in seguito alla guerra di indipendenza algerina combattuta dal 1° novembre 1954 al 19 marzo

---

<sup>19</sup> F. Fanon, *Pour la Révolution africaine*, cit., p. 64.

<sup>20</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p.145.

<sup>21</sup> R. Rabaka, *Forms of Fanonism, Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonisation*, London, Lexington books, 2010, p. 30.

<sup>22</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, cit., p. 119.

1962 tra l'esercito francese e gli indipendentisti algerini guidati dal Fronte di Liberazione Nazionale. Evento decisivo che cambia per sempre la sua vita.

Nella sua permanenza a Blida, Fanon entra in contatto con l'FLN, con il quale collabora clandestinamente, mettendo l'ospedale a disposizione dei militanti per nasconderli o curarli. Si incontra con alcuni tra i massimi dirigenti rivoluzionari algerini, tra cui Abane Ramdane, ricordato come uno dei protagonisti assoluti della Guerra di Algeria, che ben presto diventa per lui un amico e un maestro.

Varie testimonianze ci dicono che Fanon non fu colto di sorpresa né ebbe difficoltà, grazie alla reputazione acquisita e alle amicizie in certi ambienti d'Algeri, a stabilire legami con l'organizzazione clandestina e con esponenti della guerriglia. Poiché, per l'appunto, di clandestinità si tratta, il suo apporto individuale è difficile da ricostruire. Sfrondando dal mito di un Fanon dirigente rivoluzionario, vengono fuori alcuni episodi significativi: quello, ad esempio, del comandante di Wilaya ammalato di nervi che Fanon tiene per molti giorni addormentato in casa sua, avendogli praticato la cura del sonno. E altri del genere. Ma ciò che è più interessante ricostruire, anche agli effetti di una biografia di Fanon, è il ruolo di quel gruppo di nazionalisti – in prevalenza infermieri arabi – che lavorano nell'ospedale di Blida e rispetto ai quali Fanon viene ad assumere una funzione – anch'essa forse un po' mitizzata, benché accertabile nei suoi termini reali – di animatore e di guida<sup>23</sup>.

Da un lato c'è l'attenzione a non compromettere l'ospedale nella sua funzione originale (ovvero quella di normale struttura ospedaliera), dall'altro diventa molto importante farne un luogo per nascondere esponenti della guerriglia, curare militanti feriti, formare infermieri che diventeranno il corpo sanitario delle formazioni armate. Una missione difficile, essendo la maggior parte dei medici dell'ospedale francesi e a favore del mantenimento dell'Algeria francese. Infatti, nel 1956 i medici di Blida, a eccezione di Fanon e pochi altri, sono controrivoluzionari, spie e informatori. Alla fine dello stesso anno, con l'estendersi della guerriglia sul territorio algerino, la situazione all'interno del paese diventa insostenibile. Il lavoro all'ospedale diventa sempre più complicato per Fanon sia a causa del suo coinvolgimento e della sua attività clandestina sia perché sostenitore dell'FLN.

L'evento decisivo è la sua presenza al Primo congresso degli scrittori e artisti neri, che si svolse in settembre alla Sorbonne di Parigi, e il suo intervento pubblico intitolato "Razzismo e cultura". Nello stesso periodo egli manda al Ministro residente e Governatore generale dell'Algeria, Robert Lacoste, una lettera in cui denuncia la disumanità del dominio francese annunciando le dimissioni. Quelli che prima erano stati semplici sospetti delle autorità si trasformano ora in certezze e, sebbene la lettera di Fanon non avesse ricevuto risposta, dopo pochi mesi viene espulso dal paese.

Lo psichiatra

---

<sup>23</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p. 149.

sceglie a quel punto la soluzione che meglio gli consente di restare nel gioco. È il momento, questo, in cui necessità politico-organizzative – a nostro parere controvertibili – nonché di relazioni internazionali vanno determinando lo spostamento fuori della zona calda, in Egitto e in Tunisia, dei dirigenti politici del FLN. In particolare, la capitale della Tunisia neo-indipendente sta diventando la sede di quel complesso di organismi che daranno vita, nel '58, al Governo provvisorio della Repubblica algerina. Nel gennaio del '57 anche Fanon, dopo una breve sosta a Parigi, raggiunge Tunisi, seguito dalla compagna francese con cui s'era sposato prima di lasciare la Francia e dal figlio nato a Blida<sup>24</sup>.

Tunisi comincia dunque in quell'anno a diventare la sede della direzione politica del Fronte di liberazione nazionale algerino (diventa nel 1958 sede effettiva del Governo provvisorio della Repubblica algerina).

Fanon vi giunge – via Francia, Svizzera, Italia – all'inizio dell'anno, seguito dalla moglie e dal figlio Olivier, nato a Blida. Divide il proprio tempo fra l'attività di psichiatra alla clinica La Manouba di Tunisi e il lavoro politico. Nell'estate partecipa a Tétouan, sulla costa mediterranea del Marocco, a un convegno per la riorganizzazione degli organi di stampa del FLN. Dalla redazione di *Résistance Algérienne* passa al lavoro di équipe nell'organo ufficiale del Fronte di liberazione, *El Moudjahid*, che comincia a uscire in francese e in arabo<sup>25</sup>.

Alla fine di quello stesso anno, il 27 dicembre, viene assassinato da alcuni membri dell'FLN il suo amico e maestro Abane Ramdane: «Ramdane fu strangolato con una corda in una villa fuori Tetouan, essendo stato attirato in Marocco con il pretesto che c'erano affari importanti da sistemare lì. I suoi assassini erano due dei 'Boussouf Boys', e il suo omicidio è stato il risultato di divergenze politiche di lunga data»<sup>26</sup>. L'uccisione di Ramdane nasce quindi da giochi di potere all'interno dell'FLN su ordine di Abdelhafid Boussouf, leader del movimento dal 1954 al 1962, e membro del GPRA<sup>1</sup>. Un evento brutale che scuote molto Fanon, di cui si sente in parte responsabile: «Fanon era abbastanza vicino ai 'servizi di informazione' per conoscere la verità sulla morte di Abane, e probabilmente per sapere dell'esistenza di un tale elenco. Quando si incontrarono a Roma, Fanon disse a Simone de Beauvoir che aveva due morti sulla coscienza e non poteva perdonarsi per loro. Uno era quello di Patrice Lumumba e l'altro quello di Abane Ramdane»<sup>27</sup>. Questo passo fa riferimento ad un incontro avvenuto a Roma nel 1961, in cui Fanon si confida con l'amica Simone de Beauvoir, compagna di Sartre. La scrittrice suppone che il motivo per il quale Fanon si sente in

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 150.

<sup>25</sup> Ivi, p. 125.

<sup>26</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, cit., p.199

<sup>27</sup> *Ibidem*.

parte responsabile della morte dell'amico Ramdane sia da imputare alla consapevolezza dello psichiatra rivoluzionario, reo di non avergli impedito di andare in Marocco, avendo probabilmente sospettato ciò che vi stava per accadere.

A questo proposito, mentre la morte di Lumumba, avvenuta nel 1960 (un anno prima della morte di Fanon), è ampiamente denunciata e raccontata nei minimi dettagli nella raccolta degli scritti politici *Pour la révolution africaine*, quella di Ramdane non viene menzionata in nessuna delle opere dell'Autore.

Si sentiva chiaramente responsabile del destino di Abane. Ciò implica che egli ha pensato che avrebbe potuto impedirgli di andare in Marocco, e che a sua volta implica che sapeva o fortemente sospettato ciò che stava per accadere lì. Beauvoir ebbe certamente l'impressione di sapere molto più di quanto sapesse o potesse dire dei segreti più oscuri della rivoluzione algerina. Fanon non era il solo a tacere<sup>28</sup>.

Dopo numerosi segreti e insabbiamenti, la storia dell'omicidio di Abane viene raccontata per la prima volta nel libro di Yves Courrière, *La guerre d'Algerie*, pubblicato nel 1970, circa tredici anni dopo la sua scomparsa.

L'anno successivo, nel 1958, Fanon decide di trasferirsi dalla clinica di La Manouba al reparto psichiatrico del policlinico Charles Nicolle, sempre a Tunisi. Questa è una struttura diversa rispetto a quelle in cui aveva esercitato in precedenza: lì si permetteva ai pazienti di rientrare a casa alla fine della giornata e di tornare in sede la mattina successiva. Ciò faceva parte del percorso di cura che aveva lo scopo di reinserire i pazienti, una volta finito il trattamento, nella propria vita quotidiana.

Nello stesso anno comincia a tenere dei corsi presso l'università di Tunisi a cui partecipano non solo studenti, ma anche psichiatri e intellettuali di alto livello in cui «il discorso psichiatrico si fonde con quello sociopolitico»<sup>29</sup>.

### 1.3. Fanon l'intellettuale rivoluzionario

Frantz Fanon non è stato uno dei dirigenti della rivoluzione algerina. Non ha avuto, se si toglie il periodo di Accra, alcun incarico personale di rilievo. Non ha partecipato alle assise – i Consigli nazionali della Rivoluzione algerina – in cui si elaboravano i principi e le linee strategiche della guerra d'in-dipendenza, a livello nazionale e internazionale, in cui si varavano schemi organizzativi e si

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p. 125.

distribuissero incarichi [...] Si volle militante della rivoluzione – giornalista, propagandista, medico, diplomatico – e come tale ne accettò appieno la disciplina<sup>30</sup>.

Fanon ebbe un ruolo chiave a due livelli, propagandistico e saggistico. Sul lato della propaganda, si prendono in considerazione gli articoli scritti per «El Moudjahid», il giornale nazionale algerino (con cui collaborerà fino al 1960), su cui l'intellettuale denuncia la violenza del regime coloniale, parla di strategie rivoluzionarie e si fa portavoce dell'FLN. Gli articoli compaiono anonimi e solo successivamente saranno attribuiti da alcuni studiosi a Fanon e raccolti in *Pour la révolution africaine*.

Sebbene non ci fosse alcuna firma, leggendo tra le pagine del giornale riecheggiano le parole che Fanon aveva messo nero su bianco nella lettera di denuncia inviata a Lacoste, con cui annunciava le sue dimissioni:

senza tregua si impegna a denunciare la totalità, l'unità senza soluzione di continuità del sistema colonialista, la solidarietà che, volente o nolente, lega coloro che sono dalla sua parte, mentre si compie il genocidio di un milione di algerini. La sua analisi sugli intellettuali di sinistra e la guerra d'Algeria oltre alla sinistra francese. Egli denuncia l'ipocrisia di coloro che vedono nel colonialismo e nelle sue conseguenze, guerra, tortura, soltanto un'escrescenza mostruosa che basta circoscrivere e provare, mentre si tratta di un insieme perfettamente logico, parzialmente coerente, che rende irrimediabilmente complici tutti coloro che vivono al suo interno<sup>31</sup>.

Nel 1958, Fanon partecipa al Congresso panafricano di Accra, la capitale del Ghana, come membro della delegazione algerina; qui conosce Nkrumah del Ghana, Moumié del Camerun, il congolese Lumumba e altri leader dei movimenti di liberazione africani e degli Stati indipendenti.

La seconda dimensione, quella saggistica, emerge nel libro *L'an V de la révolution Algérienne*, tradotto in italiano *Sociologia della rivoluzione algerina*, pubblicato per la prima volta in Francia nel 1959. Il volume, considerato pericoloso e rivoluzionario, viene più volte sequestrato senza però che si riesca a impedirne la parziale diffusione. Sebbene si tratti di un precedente lavoro, anche *Peau noir, masques blancs*, pubblicato nel 1952 (nella versione italiana *Pelle nera, maschere bianche* o anche *Il negro e l'Altro*) era stato usato da Fanon come mezzo di denuncia. All'epoca Fanon è un medico non ancora partigiano, ma si accinge man mano a diventarlo. Proprio in quest'opera Fanon già affermava che il colonizzato, spersonalizzato dalla situazione coloniale o dal rapporto con la "razza superiore", ha una sola via d'uscita, la lotta. Qualche anno dopo, nella *Sociologia della*

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 150.

<sup>31</sup> F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, cit., p. 13.

*rivoluzione algerina*, la lotta si è finalmente concretizzata e l'auspicio di Fanon vede la luce; vi è infatti una terra africana diventata Dipartimento francese, l'Algeria. Qui il colonizzato è in lotta contro il colonizzatore, non per ottenere sconti di pena o privilegi dal colono, ma per cacciarlo dalla sua terra e ottenere l'autodeterminazione, per riavere la propria indipendenza. Per essere di nuovo uomo e non più solo il "colonizzato".

È questa la chiave di tutto il discorso di *Sociologia*. Una razza oppressa – o, allo stesso titolo, una classe, anche se Fanon non lo dice – si libera solo attraverso una lotta nella quale, più importante dell'eliminazione del nemico, è la ristrutturazione, la riscoperta dell'uomo da parte dell'uomo, a mano a mano che "il dannato della terra" distrugge i fattori – le strutture e le sovrastrutture – disumanizzanti. L'atto che l'individuo compie nel processo rivoluzionario, che compie con la coscienza del perché e della prospettiva nella quale lo compie, ha come corrispettivo la reinvenzione della propria intelligenza creativa, del proprio corpo: dei propri muscoli, ama dire Fanon. L'individuo che si libera impone naturalmente nuovi rapporti intersoggettivi, nella famiglia tradizionale, nel gruppo sociale. I mutamenti imposti dalle esperienze e necessità quotidiane della lotta – nella clandestinità o alla macchia [...]; il rovesciamento del rapporto con la tecnica e la medicina dei coloni, con la loro stessa lingua; tutto ciò esprime una dialettica per cui, nell'atto stesso del liberarsi dalla soggezione coloniale, il colonizzato si libera anche dai tabù e dalle consuetudini tradizionali, fino allora arma di difesa della sua individualità etnica e culturale<sup>32</sup>.

La rabbia del colonizzato, in questo caso dell'algerino, trova sfogo nella lotta attraverso la violenza che, come già Fanon afferma in *Pelle nera, maschere bianche*, è l'unica via che conduce alla completa libertà.

Nel marzo del 1959 Fanon partecipa a Roma al secondo Congresso degli scrittori e artisti neri in qualità di "membro della delegazione antillana" e il suo intervento viene pubblicato nella sua ultima opera, *I dannati della terra*. Dopo il Congresso, torna a Roma una seconda volta a seguito di un grave incidente d'auto nella zona di Oudja, tra Algeria e Marocco, che si rivela essere un attentato ai suoi danni causato – per opera di elementi della destra francesi – dall'esplosione di una mina; lì viene trasportato in aereo con passaporto falso e fatto segretamente ricoverare. Il secondo attentato avviene proprio in clinica e viene rivendicato dall'organizzazione terroristica degli oltranzisti francesi "Main Rouge". «Può tornare in Tunisia solo in settembre e deve ancora trascorrervi un periodo di convalescenza. La ripresa dell'attività, verso la fine dell'anno, all'ospedale Charles Nicolle e nell'équipe di El Moudjahid, ha carattere temporaneo. Egli si muove ormai in una diversa prospettiva»<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l'eversione coloniale*, cit., p. 154.

<sup>33</sup> Ivi, p. 126.

Gli attentati non lo fermano, tanto che, dopo qualche mese, nel gennaio 1960, torna a Tunisi alla seconda Conferenza del popolo africano ove affronta il problema dei paesi che, in seguito alla conquista dell'indipendenza politica, stanno transitando da una vecchia forma di colonialismo a una nuova. Il punto cruciale della questione è il non riuscire a liberarsi completamente del regime coloniale, ma vederne una semplice trasformazione: da ex colonie i paesi diventano dipartimenti della metropoli, nazioni succursali che hanno l'indipendenza politica, ma che rimangono sotto il controllo della borghesia locale, che continua a rispondere agli ordini della borghesia metropolitana – proprio ciò che Césaire voleva accadesse in Martinica.

Il mese successivo, nel febbraio 1960, Fanon si reca al Cairo al ministero degli Esteri del GPRA. Lì trascorre settimane a consultare archivi e a discutere di politica africana; il motivo è l'incarico che sta per ricoprire, quello di "rappresentante permanente dell'Algeria" presso il governo del Ghana, ad Accra.

In tale veste, nell'aprile, poco dopo il suo arrivo ad Accra, interviene alla Conferenza per la pace e la sicurezza in Africa e, nella settimana successiva, alla Conferenza afroasiatica di Conakry. Compie diversi viaggi per svolgere sia rapporti verbali al Cairo e a Tunisi, sia missioni diplomatiche in alcune capitali africane. Anche nei periodi di permanenza in sede, il lavoro non si limita ai rapporti locali, ma si estende a una serie di contatti con esponenti governativi e dirigenti di movimenti di liberazione, tra i quali Lumumba, Mumié del Camerun, Holden Roberto dell'Angola<sup>34</sup>.

In agosto dello stesso anno partecipa alla conferenza di Léopoldville indetta da Lumumba, ora capo del governo del Congo neo-indipendente dal Belgio, ma ancora sotto gli attacchi congiunti dell'imperialismo e dei congolesi nostalgici del colonialismo belga. Nel tardo autunno è a Bamako, capitale del Mali, per organizzare le vie di rifornimento all'Algeria combattente e successivamente l'apertura di un nuovo fronte sahariano: «egli deve preoccuparsi del progetto di aprire, al confine del Sahara algerino con il Mali, un nuovo fronte di combattimento e di rifornimento militare; questa iniziativa ha anche lo scopo di allargare la partecipazione degli Stati africani alle sorti dell'Algeria»<sup>35</sup>. Alla fine dell'anno, rientrato a Tunisi per una missione d'informazione, viene a sapere di aver contratto una malattia inguaribile, la leucemia. In Africa nera non tornerà più. Nel frattempo, il 17 gennaio del 1961, Lumumba viene ucciso da oppositori politici, all'epoca ha trentacinque anni come Fanon.

La morte di Lumumba era una delle tragedie grandi dell'Africa ma vi era una lezione da imparare da esso. Lumumba aveva fatto un errore serio facendo appello all'ONU per un aiuto. L'ONU

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 127.

<sup>35</sup> P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1971, p. 14.

non era altro che uno strumento delle grandi potenze che volevano dividersi il mondo: gli africani devono ricordare questa lezione. Se abbiamo bisogno di aiuto esterno, chiediamo ai nostri amici. Solo loro possono darci l'aiuto reale e totale che ci permetterà di realizzare i nostri obiettivi, perché l'amicizia che ci lega è, naturalmente, un'amicizia militante<sup>36</sup>.

Secondo Fanon, l'errore di Lumumba e degli Stati africani è l'eccessiva fiducia risposta nell'Onu, di cui l'intellettuale rivoluzionario ha un'opinione ben precisa, che spiega minuziosamente in alcuni passi di uno dei suoi scritti politici, contenuto in *Pour la révolution africaine*.

Non è vero che l'O.N.U. fallisce perché le cause sono difficili. In realtà, l'O.N.U. è la carta giuridica utilizzata dagli interessi imperialisti quando la carta della forza bruta è fallita [...] Infine, prima dell'arrivo delle Nazioni Unite, non c'erano massacri in Congo. Dopo i rumori allucinanti propagati intenzionalmente in occasione della partenza dei belgi, si contavano solo una decina di morti. Ma dall'arrivo dell'O.N.U. abbiamo preso l'abitudine ogni mattina di imparare che i congolesi a centinaia si massacravano. Oggi ci viene detto che ripetute provocazioni sono state lanciate da belgi travestiti da soldati delle Nazioni Unite. Oggi ci viene rivelato che alcuni funzionari civili dell'O.N.U. avevano effettivamente istituito un nuovo governo il terzo giorno dell'investitura di Lumumba [...] I capi missione dell'O.N.U. prendevano contatto con i nemici di Lumumba e con loro prendevano decisioni che impegnavano lo Stato del Congo. Come dovrebbe reagire un capo di governo in questo caso? Lo scopo perseguito e raggiunto è: manifestare l'assenza di autorità, dimostrare la carenza dello Stato. Quindi motivare il sequestro del Congo. Il torto di Lumumba è stato allora in un primo tempo di credere nell'imparzialità amichevole dell'O.N.U. Dimenticava singolarmente che l'O.N.U. nello stato attuale non è che un'assemblea di riserva, istituita dai Grandi, per continuare tra due conflitti armati 'lotte pacifiche' per la ripartizione del mondo<sup>37</sup>.

Per questo motivo Fanon, a differenza della morte di Ramdane, non si sente colpevole dell'uccisione di Lumumba. La responsabilità dell'accaduto non è da imputare solo all'ONU ma anche all'incoscienza di Lumumba stesso e dei paesi africani, rei di aver riposto infondate aspettative e speranze nell'organizzazione.

Sulla scia delle sue condizioni di salute, ormai in peggioramento, nello stesso anno Fanon torna a Tunisi, dopo avere passato qualche settimana in una clinica a Mosca per curarsi dalla malattia. A quel punto chiede di essere inviato a Cuba in qualità di rappresentante dell'Algeria, ma, date le sue ormai conosciute condizioni di salute, la richiesta non riceve risposta. Per questo motivo si concentra con tutte le sue forze sulla scrittura della sua ultima opera, *I dannati della terra*, che detta alla moglie, poiché ormai sempre più privo di forze. Termina il libro in poco più di due mesi, combattendo contro il tempo per sfidare la morte che incombe.

---

<sup>36</sup> F. Fanon, *La Mort de Lumumba: pouvions-nous faire autrement?*, in «Afrique action», 19, 10 February 1961; *Pour la Révolution africaine*, cit., p. 195.

<sup>37</sup> F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, cit., p. 219.

Fanon incontra Sartre e Simone de Beauvoir alla fine di luglio del 1961. Sartre è vittima di un tentato omicidio da parte dell'Organisation de l'Armée Secrète (OAS), gruppo militante di estrema destra francese: mentre la coppia si prepara a partire per Roma, una bomba esplode fuori dell'appartamento parigino di Sartre il 19 luglio 1961. La colpa di Sartre è di avere fatto parte della schiera di intellettuali che hanno scritto e firmato il *Manifesto dei 121*<sup>38</sup>. Tuttavia, Sartre riesce a raggiungere Fanon a Roma, quest'ultimo gli chiede ufficialmente di scrivere la prefazione ai *Dannati della terra*. Fanon stima molto il filosofo francese, ma continua a rimproverargli, come a tutta la sinistra francese, la limitatezza della sua azione contro il regime coloniale e gli atti deprecabili della metropoli.

La sua leucemia si aggrava e Fanon è costretto a cercare nuove terapie in un ospedale di Washington. Dopo alcuni iniziali progressi dovuti alle innovative cure americane, egli recupera la fiducia nelle sue condizioni di salute e contatta alcuni esponenti africani all'ONU progettando anche la scrittura di nuove opere. Nel frattempo, *Les damnés de la terre* viene pubblicato in Francia dall'editore Maspero e due volte sequestrato, come avvenne qualche anno prima con *L'an V de la révolution Algérienne*. Nonostante qualche miglioramento, ben presto la sua malattia si aggrava, stavolta a causa di complicazioni bronco-polmonari. Muore il 6 dicembre del 1961, alla giovane età di 36 anni, dopo un anno dalla scoperta della sua malattia, assistito dalla moglie. L'8 dicembre, il quotidiano «Le Monde» ne dà la notizia in maniera superficiale e frettolosa: «si annuncia a Tunisi la morte in seguito a malattia in un ospedale degli Stati Uniti del Dottor Frantz Fanon, già rappresentante del GPRA ad Accra e autore di diversi libri»<sup>39</sup>. La salma, come da sue richieste, viene trasportata in aereo a Tunisi e seppellita dalle forze dell'esercito di liberazione in terra algerina.

L'anno successivo la rivoluzione algerina volge al termine e l'Algeria conquista la completa indipendenza dalla Francia: «il 1° novembre del 1962, dopo gli accordi di Evian e il referendum, nasce la Repubblica algerina. Il gruppo redazionale di “El Moudjhaïd”, commemorando Fanon sul giornale scriveva tra l'altro: Fino alla sua ultima ora il fratello Frantz Fanon ha svolto il suo compito di intellettuale rivoluzionario. La sua morte è una terribile perdita per l'intero movimento anticolonialista»<sup>40</sup>.

Dopo la morte Fanon viene sia amato sia criticato, soprattutto l'aspetto della “violenza” è oggetto di controversie (tema che ho approfondito nel secondo capitolo della tesi, nel paragrafo sulla ricezione dell'opera): Hannah Arendt, ad esempio, è molto critica nei confronti del rivoluzionario

---

<sup>38</sup> Il *Manifesto dei 121* è un documento di accusa firmato inizialmente da 121 intellettuali – e poi sottoscritto da molti altri – in cui si denuncia la brutale repressione e l'uso sistematico della tortura praticata dall'esercito francese in Algeria, e si solidarizza con l'insubordinazione alle gerarchie militari e con il sostegno alla causa dell'indipendenza algerina.

<sup>39</sup> «Le Monde», 8 dicembre 1961.

<sup>40</sup> P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, cit., p. 15.

considerando irresponsabile la celebrazione della violenza come elemento fondamentale del processo rivoluzionario e come «un elemento della vita»<sup>41</sup>. È un eroe invece in Algeria, la sua patria adottiva, che ottiene l'indipendenza dopo otto anni di sanguinosa lotta che portarono all'uccisione di centinaia di migliaia di algerini. Proprio nella sua terra di adozione riceve vari riconoscimenti: *I dannati della terra* viene tradotto in arabo per essere accessibile a tutti, l'ospedale di Blida in cui ha prestato servizio viene intitolato "Hôpital psychiatrique Frantz-Fanon". Gli vengono anche dedicate una scuola, il "Lycée Frantz Fanon", e una grande strada, l'"Ave du Docteur Frantz Fanon" a Djazair in provincia di Algeri.

Le opere di Fanon vengono anche utilizzate come manifesto programmatico da parte di numerosi movimenti e associazioni. Uno di essi è il movimento Black power. Esso riprende gli scritti di Fanon, interpretando la sua analisi del razzismo, gli effetti terapeutici della violenza come difesa (quindi come "controviolenza", elemento fondante e costitutivo della dialettica di Fanon, soprattutto in *Pelle nera, maschere bianche*) e contro l'oppressione "colonialista". Il movimento utilizza le sue opere estraendo gli elementi sopracitati per arrivare a una vera e propria presa di coscienza e di "azione": «Ogni fratello su un tetto che, con una pistola, si stava occupando di affari potrebbe, così si diceva, citare Fanon. Anche molti studenti bianchi pensavano di voler stare sui tetti. E così, abbiamo letto Fanon. Era la sua rabbia che era così attraente»<sup>42</sup>. Il Black power era infatti un movimento di protesta nato tra gli anni '60 e '70 negli Stati Uniti, «l'adozione dei testi di Fanon da parte del BP è dovuta principalmente a tre elementi: l'individuazione del sottoproletariato (del quale facevano parte la maggior parte dei militanti e dei simpatizzanti del Partito delle pantere nere) come soggetto rivoluzionario, l'elogio della violenza e la scarsa considerazione e fiducia nei confronti dei partiti comunisti tradizionali»<sup>43</sup>.

Soprattutto in Italia, sono ancora pochi gli autori che hanno cercato di analizzare le sue opere e i suoi scritti politici. Tuttavia, l'eredità lasciata dal nostro Autore è immensa, la descrizione dell'essenza dell'intellettuale rivoluzionario, politico, filosofo e psichiatra Fanon è racchiuso in questo passo di David Macey: «Fanon è stato spesso descritto come predicatore di un vangelo di odio e violenza. Certamente aveva un talento per l'odio e ha sostenuto e giustificato una violenza che non posso più giustificare. Eppure, i suoi primi lettori percepivano nel suo lavoro una grande generosità. La combinazione di rabbia e generosità dello spirito è la sua vera eredità»<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996, p. 52.

<sup>42</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, cit., p. 6.

<sup>43</sup> V. Carofalo, *Un pensiero dannato - Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 9.

<sup>44</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, cit., p. 8.

## Capitolo secondo

### COLONIALISMO E NEVROSI

#### 2.1. Introduzione e storia della ricezione dell'opera *I dannati della terra* (1961)

*I dannati della terra* è l'ultimo libro di Frantz Fanon, pubblicato dalla casa editrice Maspero nel 1961, pochi giorni prima della sua morte. Subito dopo la pubblicazione il volume viene censurato per due volte, come successe qualche anno prima alla sua opera *Sociologia della rivoluzione algerina*, per poi vedere finalmente la luce ed essere diffuso in lingua francese sia nel continente europeo che in quello africano. Grazie al contributo dato da Fanon, culminato con questo libro, si è realizzata la presa di coscienza sul colonialismo, la rivoluzione anticolonialista dei popoli oppressi e l'avvento di quello che all'epoca viene chiamato il "Terzo Mondo" (paesi ora più propriamente denominati "in via di sviluppo"). Le profonde radici di questo testo sono situate nella complessa e straordinaria esperienza della Guerra d'Algeria, ma esso non si limita a descriverne gli sviluppi e l'evoluzione, affrontando più propriamente un'analisi critica ad ampio spettro che studia il processo rivoluzionario su un piano internazionale (in particolare dei paesi africani), delineandone i tratti caratteristici, l'andamento e le conseguenze.

Fanon comincia ad abbozzare *I dannati della terra* nel settembre del 1961. Date le gravi condizioni di salute, egli non riesce a scrivere in autonomia, ma questo non gli impedisce di intraprendere la stesura dell'opera grazie al supporto della moglie Marie Joséphe Dublé, alla quale detta parola per parola il manoscritto. Per Fanon scrivere quest'opera significa vincere una corsa contro il tempo e soprattutto contro la leucemia; il desiderio di lasciare un ultimo elemento della sua eredità politico-intellettuale è tale da permettergli di completare il volume in soli due mesi. L'analisi si concentra principalmente intorno alla critica del razzismo, del sessismo, del colonialismo, del capitalismo e dei partiti della sinistra francese, in particolar modo del Pcf. La sinistra, infatti, critica del sistema coloniale della metropoli francese, è accusata da Fanon di mancata concretezza nelle proprie azioni – appunto che muoverà anche a Sartre, suo intimo amico e stimatissimo collega, che ebbe un passato da militante nel Pcf. Egli approfondisce inoltre le conseguenze occulte del colonialismo all'interno della psiche dei colonizzati; a tal proposito, vi è un discorso sulla supremazia

bianca, sulla natura razziale della colonizzazione, sulla violenza razziale, sullo sfruttamento razziale, sull'oppressione razziale e la disumanizzazione e alienazione dell'individuo (alienazione in senso marxista, secondo la quale l'essere umano non è più né considerato né trattato da uomo, ma da "cosa", diventando un ingranaggio del sistema coloniale). Il testo, così come l'intera opera di Fanon, sarà principalmente utilizzato come punto di riferimento degli studi postcoloniali e dell'impatto del colonialismo europeo su tutto il mondo.

Il libro è suddiviso in cinque capitoli:

1. "Della violenza", in cui è presentata una meticolosa analisi della violenza, del suo utilizzo e della sua importanza nel contesto della situazione coloniale. Questo capitolo è stato, secondo Arendt, quello più letto dagli ammiratori di Fanon e utilizzato come base per i manifesti programmatici di alcuni movimenti di protesta nati negli anni '60.
2. "Grandezza e debolezza della spontaneità", in cui Fanon descrive il rapporto fra le masse e i quadri, ovvero i dirigenti dei partiti. L'autore racconta di come vi sia, all'interno dei paesi africani, una netta contrapposizione fra il proletariato e le masse rurali.
3. "Disavventure della coscienza nazionale", in cui si analizza la borghesia nazionale che prende il posto del vecchio insediamento europeo, l'avvento del capitalismo e la sua influenza sulla società.
4. "Sulla cultura nazionale", in cui viene affrontato il tema della legittimità della rivendicazione di una nazione.
5. "Guerra coloniale e disturbi mentali", in cui Fanon affronta le conseguenze della guerra e della violenza sulle menti dei colonizzati e dei coloni (aspetto che approfondiremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo).

Fanon affida la prefazione del libro a Sartre, che incontra a Roma nel luglio del 1961, dopo che quest'ultimo era sfuggito a un attentato del gruppo di estrema destra Organisation Armée secrète (OAS). Dopo la sua pubblicazione nel dicembre del 1961, qualche giorno dopo la morte dell'autore, il libro subisce due sequestri prima di riuscire a vedere la luce ed essere diffuso sia in Europa che in Africa in lingua francese. In Algeria, come tributo a Fanon, il libro viene ristampato anche in arabo per permetterne la comprensione e la circolazione su larga scala in tutto il paese. Oggi è tradotto in quindici lingue. L'opera diventa fonte di ispirazione per i movimenti di protesta anticoloniale, fonte di illuminazione per le coscienze e per le lotte per la conquista dell'indipendenza. Fanon è il faro che ha rischiarato il cammino dei dominati conducendoli fuori non solo dai regimi coloniali, ma anche da situazioni di oppressioni a sfondo razzista. Fanon lascia così una ricca e potente eredità non solo ai popoli colonizzati del continente africano, ma anche alle popolazioni oppresse di tutto il mondo. *I dannati della terra* è anche un importante manifesto programmatico per alcuni movimenti panafricani

e nazionalisti nati negli anni '60 e '70. Viene ricordata in particolar modo l'organizzazione politica afroamericana delle Black Panthers, oggi meglio conosciuta come Black Panthers Party (BPP).

Il libro di Frantz Fanon *I dannati della terra* doveva essere considerato un testo singolarmente importante nella lotta globale per porre fine al dominio coloniale, è stato chiamato la “bibbia della decolonizzazione” da Stuart Hall. Fanon stesso considererebbe il libro un successo, avendo incitato all'azione concreta. Non si considerava un teorico ma un attore nella lotta globale contro il colonialismo. Negli Stati Uniti, per esempio, *I dannati della terra* divenne la “bibbia” del movimento nazionalista radicale delle Pantere nere<sup>45</sup>.

Il BPP è stato fondato nel 1966 a Oakland in California dagli studenti Huey P. Newton e Bobby Seale, contro i soprusi e le discriminazioni che gli afroamericani subivano in quegli anni: il movimento, che predilige l'uso della violenza, ha un importante ruolo nei movimenti di liberazione nera in America. Non fu solo il BPP a ispirarsi al testo di Fanon: «nei primi anni '70, Steve Biko, un attivista nella lotta per la liberazione dei sudafricani neri, fece circolare *I Dannati* tra la South African Students Organization (SASO) ed esso divenne “il centro del movimento della coscienza nera”»<sup>46</sup>. La SASO, a differenza del BPP, è un'organizzazione non violenta; nata nel 1969 a Durban in Sudafrica da Steve Biko e Barney Pityana, il suo obiettivo era «rompere con l'Unione nazionale degli studenti sudafricani (NUSAS). NUSAS era un'organizzazione liberale dominata da studenti bianchi»<sup>47</sup>. In Iran: «l'intellettuale iraniano Ali Shariati tradusse *I Dannati* in farsi<sup>ii</sup> e nei primi giorni della rivoluzione iraniana apparvero manifesti con l'immagine di Fanon»<sup>48</sup>. E ancora, stavolta in Europa nordoccidentale, precisamente in Irlanda: «In una cella irlandese, Bobby Sands dell'Esercito Repubblicano Irlandese Provvisorio (IRA Provvisoria), un gruppo paramilitare che mirava a rovesciare la sovranità britannica in Irlanda del Nord, è stato “incendiato” dalla retorica di Fanon»<sup>49</sup>.

Il libro appare in un momento critico per i movimenti di liberazione di tutto il mondo; è visto come pericoloso e contro culturale, ma nemmeno i tentativi di censura ne fermano la diffusione. E tuttavia, il pensiero di Fanon è stato anche oggetto di critiche, in particolare per quanto riguarda l'uso della violenza come unico mezzo di liberazione, per esempio da parte di Hannah Arendt:

Non molti autori importanti hanno esaltato la violenza in nome della violenza; ma quei pochi – Sorel, Pareto, Fanon – erano motivati da un odio molto più profondo verso la società borghese, ed erano portati a una rottura molto più radicale con le sue norme morali, della sinistra tradizionale, che era mossa soprattutto dalla compassione e da un ardente desiderio di giustizia. Strappare la maschera

---

<sup>45</sup> R. Quinn, *An Analysis of Frantz Fanon's The Wretched of the Earth*, London, Routledge, 2017, p. 44.

<sup>46</sup> Ivi, p. 45.

<sup>47</sup> <https://www.sahistory.org.za/article/south-african-student-organisation-saso>

<sup>48</sup> R. Quinn, *An Analysis of Frantz Fanon's The Wretched of the Earth*, cit., p. 46.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

dell'ipocrisia dalla faccia del nemico, smascherare lui e le sue astute macchinazioni e manipolazioni che gli permettono di esercitare il potere senza far ricorso a mezzi violenti, cioè provocare un'azione anche a rischio di essere annientati affinché la verità possa emergere<sup>50</sup>.

«Fanon conclude il suo elogio della pratica della violenza facendo notare che in questo tipo di lotta la gente si rende conto [...] che la violenza è un elemento della vita»<sup>51</sup>. Visione, quella di Arendt, criticata da Lorenzo Bernini, autore del libro *Colonia. Violenza. Razza. Sesso. Velo*, secondo il quale Fanon parlava di violenza come una «follia», qualcosa di strettamente necessario solo allo scopo di liberarsi dalla situazione coloniale, ma non fine a sé stessa<sup>52</sup>. Secondo Arendt, invece, quando Fanon parla di follia si riferisce alla «“follia creativa” presente nell'azione violenta»<sup>53</sup>, quella che mira alla distruzione dell'oppressore e alla creazione di un nuovo equilibrio: «niente, a mio avviso, è teoreticamente più pericoloso di quella tradizione del pensiero organicistico nelle questioni politiche secondo cui il potere e la violenza sono interpretati in termini biologici»<sup>54</sup>. Sembra che per Arendt ci sia un collegamento fra i metodi violenti esaltati da Fanon e quelli usati dai coloni, poiché l'obiettivo è il medesimo, la distruzione biologica della razza. La violenza ha inoltre una tendenza a crescere: «dato che la violenza ha sempre bisogno di giustificazione, un'“escalation” della violenza nelle strade può produrre un'ideologia veramente razzista che la giustifichi»<sup>55</sup>. In sintesi, una violenza distruttrice che secondo Arendt non può essere la giusta soluzione ma solo la riproduzione dello stesso strumento che i coloni hanno usato per conquistare e assediare i territori dominati. È chiaro, dunque, che il fine non giustifica mai i mezzi, neppure se l'obiettivo è quello di salvarsi dal colonialismo.

Alberto Castelli nel suo articolo *Liberation through violence in Fanon's The Wretched of the Earth: Historical and contemporary criticism* sottolinea i limiti di Fanon nel considerare la violenza come unica fonte di liberazione dal colonialismo. Secondo Castelli dire che Fanon ammettesse la violenza solo per combattere l'ingiustizia della situazione coloniale e la discriminazione rischia di oscurare significativi aspetti del suo pensiero sulla violenza: «in effetti, non si può negare che Fanon abbia fornito ai suoi lettori una legittimazione di vasta portata dell'uso della forza e che abbia raccomandato la violenza per ragioni che superano la necessità di autodifesa o la rimozione di un sistema sociale marcio»<sup>56</sup>. Inoltre, sempre secondo Castelli, Fanon affermerebbe che la contro-

---

<sup>50</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996, p. 49.

<sup>51</sup> Ivi, p. 52.

<sup>52</sup> L. Bernini, *Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo*, DeriveApprodi, Roma, 2023, p. 19.

<sup>53</sup> H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 56.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Ivi, p. 58.

<sup>56</sup> A. Castelli, *Liberation through violence in Fanon's The Wretched of the Earth: Historical and contemporary criticism*, in «Peace & Change», 47, 2022, pp. 325-340 (p. 326).

violenza non solo è necessaria per scacciare il colono, ma ha anche «effetti positivi sia psicologicamente, nella mente dei ribelli, sia politicamente, aprendo la strada alla costruzione di una nuova società»<sup>57</sup>. Questa nuova società di fatto si costruisce sulla base della violenza, esattamente come il regime coloniale si instaura ricorrendo a soprusi e oppressione. Nella traduzione che Castelli fa del pensiero di Fanon, quest'ultimo sosterebbe l'idea che il colonialismo ha distrutto la società autoctona precoloniale e che non si possa ritornare all'organizzazione sociale precedente; «di conseguenza, la nazione postcoloniale non avrà altra scelta che andare avanti nella lotta»<sup>58</sup> e questa lotta «permette di dare forma a una nuova unità politica»<sup>59</sup>. Tuttavia, Fanon non si domanda quali saranno le conseguenze di questa nuova unità politica nata sulle ceneri di un regime coloniale violento, liberato dalla violenza, ma che ormai non conosce altri metodi se non quelli violenti per continuare a organizzare e gestire questa nuova società. Fanon non sarebbe conscio delle conseguenze che il costante utilizzo della violenza può avere nella nuova società. Infatti, secondo Castelli, Fanon non si pone la domanda fondamentale circa il prosieguo del nuovo ordine nazionale, come, per esempio: «come è possibile garantire che i dirigenti della rivoluzione, in un contesto altamente conflittuale di estrema necessità, non siano tentati da una politica autoritaria in nome di esigenze strategiche?»<sup>60</sup>. Castelli sostiene che Fanon avrebbe forse dovuto preoccuparsi del fatto che il risultato della rivoluzione avrebbe potuto essere un «nuovo potere oppressivo giustificato dalla necessità di difendere le conquiste del popolo; un potere che tende a rafforzare i corpi coercitivi e mettere l'intero apparato di dominio nelle mani dei leader rivoluzionari, a scapito della libertà e della civiltà»<sup>61</sup>. Così, la visione di Fanon appare agli occhi di Castelli superficiale e incoerente; egli si domanda infatti quale sia la differenza tra il potere dei coloni e il potere dei colonizzati. Se esso «è solo un cambiamento di governanti, non si può capire perché le stesse caratteristiche dovrebbero essere considerate un difetto quando appartengono ai coloni e una virtù quando appartengono ai decolonizzati; e perché il potere degli indigeni dovrebbe essere migliore del potere degli stranieri»<sup>62</sup>. Secondo l'autore si tratta semplicemente di uno spostamento del baricentro del potere, mentre la sua natura oppressiva e dominatrice non cesserebbe col la fine della situazione coloniale.

Altro punto di vista molto interessante è quello di Lorenzo Bernini che, nel suo *Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo* tratta, oltre al tema della violenza, anche i tratti omofobi e critici verso le donne presenti in Fanon – le donne bianche che temono lo stupro e le violenze del nero in quanto

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 327.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Ivi, p. 328.

<sup>60</sup> Ivi, p. 336.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Ivi, p. 337.

in realtà desidererebbero farsi stuprare. Questi ultimi due temi sono presenti nel libro fanoniano *Pelle nera, maschere bianche*, noto anche come *Il negro e l'Altro*.

Secondo Bernini è chiaro che Fanon non ha mai avuto in mente di legittimare la violenza al di fuori della situazione coloniale. Infatti, sostiene che nella parte finale de *I dannati della terra* Fanon parla dei danni psicologici causati dalla violenza sia su chi la subisce sia su chi la commette (tema che affronteremo nell'ultimo paragrafo di questo capitolo). Una visione chiaramente in contrasto con quella di Castelli, che parlava di «effetti positivi nella mente dei ribelli». A questo proposito, nel capitolo “Guerra coloniale e disturbi mentali” dei *Dannati della terra* «Fanon riporta un lungo elenco di casi clinici: le “idee fisse di autodistruzione” di un “ex membro della Resistenza” di un paese africano indipendente da anni, perseguitato dal senso di colpa per essere stato autore di un attentato [...] La violenza, appunto, fa male, molto male – Fanon non smette di ripeterlo: non solo a chi la subisce, ma anche a chi la esercita»<sup>63</sup>. Ci sarebbe quindi una tragica consapevolezza delle conseguenze che la violenza produce. È necessario inoltre tenere in considerazione il periodo storico in cui Fanon vive «se si vuole comprendere quali ragioni inducono Fanon a pensare che la violenza si combatta con la violenza, che il fine della liberazione giustifichi il mezzo dello spargimento di sangue, occorre tenere presenti gli anni della sua vita anziché quelli successivi alla sua morte»<sup>64</sup>.

Sarebbe quindi un azzardo affermare che la violenza per Fanon sia imprescindibile, poiché egli la vede semplicemente come uno strumento di autodifesa che si esaurisce nel momento in cui avviene la liberazione. Un mezzo che si giustifica all'interno della situazione coloniale e che termina con la sua fine.

## 2.2. Il discorso sulla violenza e sulla situazione coloniale

Sartre è un grande amico ed estimatore del nostro Autore: li accomunava uno spirito rivoluzionario ed entrambi erano fortemente influenzati dal marxismo e condividevano alcuni aspetti dell'esistenzialismo. Quando l'intellettuale rivoluzionario propone a Sartre di scrivere la prefazione dell'opera questi si mette immediatamente a lavoro, consapevole che la malattia di Fanon lo avrebbe ucciso di lì a poco. Sartre termina la stesura della prefazione nel settembre del 1961. In essa egli affronta due fra i temi più rilevanti del pensiero di Fanon: la violenza e la situazione coloniale, iniziando proprio con una descrizione del regime coloniale francese e della Francia. Vi sono due realtà diametralmente opposte, ma irrimediabilmente collegate: l'Africa dei colonizzati e l'Europa

---

<sup>63</sup> L. Bernini, *Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo*, cit., p. 19.

<sup>64</sup> Ivi, p. 16.

dei colonizzatori. L'élite europea, l'Occidente, e i "dannati della terra". La metropoli rappresenta per il colonizzato sia l'invidia che il sogno; chi riusciva a raggiungere la Francia per studiare o lavorare, una volta tornato a casa, si ritrovava a essere un uomo nuovo, corrotto dalla cultura e dai valori occidentali. Il giovane colonizzato – nel caso di Fanon si tratta del giovane antillano – non è ancora cosciente della sua condizione di oppresso. Egli brama la Francia, ha fame di conoscenza e la cerca nella storia e nella cultura della civiltà occidentale. In questo passo Sartre descrive il sistema di istruzione di stampo europeo delle colonie; la scuola è infatti improntata all'insegnamento della lingua francese, alla cultura europea e occidentale; essa forgia un popolo nuovo, quello delle colonie:

«L'élite europea prese a fabbricare un indigenato scelto; si selezionavano gli adolescenti, gli si stampavano in fronte, col ferro incandescente, i principi della cultura occidentale, gli si cacciavano in bocca bavagli sonori, parole grosse glutinose che si appiccicavano ai denti; dopo un breve soggiorno in metropoli, li si rimandava a casa, contraffatti»<sup>65</sup>.

L'obiettivo della metropoli è quello di plasmare le menti e di assuefarle per far sì che il colonialismo venga sempre più introiettato all'interno delle menti dei giovanissimi; essi sono infatti nati già all'interno di un sistema coloniale. Da un lato, abbiamo quindi coloro che non hanno un'immagine chiara e nitida di ciò che era la propria terra prima dell'avvento degli oppressori. Dall'altro, invece, vi è la condizione di privilegio di chi potendo permettersi un'istruzione (come Fanon, figlio di una famiglia benestante) non subisce direttamente le brutalità del regime. Questi non sa cosa siano le violenze fisiche ed è convinto che avere la possibilità di imparare un'altra lingua e un'altra cultura sia un vero e proprio vantaggio e un beneficio.

*I Dannati della terra* è un testo in cui l'europeo non è il protagonista, ma il bersaglio di un'analisi critica e feroce in cui l'autore ci spiega perché anche chi non è impegnato nell'invasione coloniale è colpevole dei misfatti e della violenza perpetrata dai militari, che rappresentano la loro nazione. Riferendosi agli europei, Sartre afferma che nel libro «*si parla di voi spesso, a voi mai*»<sup>66</sup>.

Interessante anche l'utilizzo della seconda persona plurale: Sartre, infatti, non si riferisce mai agli europei usando il pronome "noi", pur essendo lui francese e dunque anche europeo. Ciò accade a testimonianza del fatto che si sente totalmente estraneo e contrario alle azioni dei suoi connazionali. Tuttavia, un aspetto che Fanon rimprovera a Sartre (e a tutta la sinistra francese), è una mancata azione concreta di ribellione nei confronti dell'imperialismo francese e il rifiuto totale dei metodi violenti per contrastare il colono.

Importante è anche il discorso sull'indipendenza; secondo l'autore, anche una volta conquistata, essa non è mai definitiva: tra i popoli dell'Africa ve ne sono alcuni ancora sotto il

---

<sup>65</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino, 1962, p. 1.

<sup>66</sup> Ivi, p. 2.

dominio dei coloni, altri che invece hanno riconquistato la libertà, ma che vivono costantemente nella paura di una nuova invasione. Per Sartre «il terzo mondo non è omogeneo e comprende ancora popoli asserviti, altri che hanno acquisito una falsa indipendenza, altri che si battono per conquistare la sovranità, altri infine che hanno raggiunto la libertà plenaria, ma vivono sotto la minaccia costante di un'aggressione imperialista»<sup>67</sup>. Gli strascichi psicologici lasciati dall'occupazione costringono l'ormai l'ex colonizzato a vivere in un costante clima di insicurezza e incertezza; molti paesi, infatti, hanno conquistato l'indipendenza politica ma rimangono sotto il controllo della borghesia locale che prende ordini da quella metropolitana. L'unica soluzione che permette all'oppresso di liberarsi definitivamente dalle catene del colonialismo è la rivoluzione; essa si modella a caldo ed è il motore che porta a una vera e completa indipendenza. Quello della rivoluzione è un processo che non è mai rapido e immediato, ma lento e graduale e che trova la propria linfa vitale nella rabbia, nel risentimento e nello spirito di rivalsa: al suo interno è insito il discorso sulla violenza. Rivoluzione e violenza sono un binomio potente del discorso fanoniano. Infatti, «il colono ha un solo rifugio: la forza, quando gliene resta; l'indigeno ha solo una scelta: la servitù o la sovranità»<sup>68</sup>. L'oppresso non ha altra scelta, deve decidere se essere schiavo o ribaltare la situazione e riprendersi il proprio posto sconfiggendo l'oppressore. La rivoluzione algerina è stata la fonte di ispirazione per la lotta di tutti gli altri popoli oppressi dal regime coloniale: «la forma data alla lotta del popolo algerino è tale, nella sua violenza e nella sua totalità, che influenza in modo decisivo le lotte future delle altre colonie»<sup>69</sup>.

Bernini ha studiato a lungo i movimenti di liberazione anticolonialista e nel suo libro dedica un intero capitolo alla concezione fanoniana della violenza: «diciamolo subito, chiaramente: per Fanon la violenza è uno strumento lecito di azione politica. Anzi, e la differenza non è poca, per lui la violenza è l'unico mezzo possibile alle popolazioni colonizzate per diventare popoli liberi»<sup>70</sup>. Nonostante essa sia necessaria e di fatto l'unica soluzione possibile, all'interno del capitolo dedicato alla violenza Fanon la definisce numerose volte “follia”; questo sembrerebbe indicare una consapevolezza del fatto che essa è una soluzione estrema, obbligata dalle circostanze.

Occorre riflettere a questa problematica della violenza. Che il militarismo tedesco decida di regolare i suoi problemi di frontiera con la forza non ci stupisce affatto, ma che il popolo angolese, per esempio, decida di prendere le armi, che il popolo algerino respinga ogni metodo che non sia violento, prova che qualcosa è successo o sta succedendo. Gli uomini colonizzati, schiavi dei tempi moderni, sono impazienti. Sanno che solo questa follia può sottrarli all'oppressione coloniale<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Ivi, pp. 2-3.

<sup>68</sup> Ivi, p. 5.

<sup>69</sup> F. Fanon, *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, Éditions La Découverte, Paris, 2001, p. 123.

<sup>70</sup> L. Bernini, *Sesso. Colonia. Razza. Velo*, cit., p. 13.

<sup>71</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 54.

Dunque, si potrebbe presupporre che, al di fuori della situazione coloniale, Fanon non è un estimatore della violenza come valida via da percorrere per la risoluzione dei conflitti. La via della violenza è comunque inevitabile per il colonizzato; infatti, nella situazione violenta della colonizzazione i figli hanno assistito ai soprusi e alle violenze subite dai propri padri e questo ha provocato loro un trauma psicofisico. Questo spiega l'insorgere della psicosi, della nevrosi e di tutte quelle sindromi psicosomatiche che colpiscono intere generazioni di ex colonizzati. Persino la violenza, secondo Fanon, viene interiorizzata sin dall'infanzia. Così, per l'autore dei *Dannati della terra* la violenza diventa arma, rifugio e soluzione; è l'aggressione fisica l'unico modo per cacciare il colono insieme all'utilizzo delle armi: la via è quella dell'omicidio. Virando la violenza sul colono si attenuano le discordie tribali; infatti, le tribù e le diverse etnie presenti nei villaggi incanalano in un primo momento la loro rabbia repressa facendola esplodere in lotte fra tribù locali, nell'uccisione fra membri dello stesso clan. Ora, però, essi hanno raggiunto la consapevolezza, hanno raccolto le energie canalizzandole sul vero nemico ed hanno improvvisamente un obiettivo comune: l'uccisione del colono. In un clima di costante precarietà, ove la libertà è fatua, l'unica soluzione per conquistarla in maniera effettiva è l'uso della forza:

Fanon sostiene che, poiché il colonialismo è creato e sostenuto dalla violenza, può essere distrutto solo dalla violenza. Per Fanon, la violenza ha un doppio scopo. In primo luogo, distrugge il sistema coloniale nell'unico modo possibile quando una sola parte detiene tutto il potere e le armi. Secondo, la violenza ha un importante scopo psicologico. Fanon crede che il colonialismo disumanizzi i colonizzati, che possono riaffermare la loro vera umanità solo con azioni violente contro i poteri che li disumanizzano<sup>72</sup>.

La decolonizzazione è un mutamento totale e violento mirante alla liberazione del territorio dai coloni con le medesime armi con le quali essi si sono impadroniti di esso. La decolonizzazione

non può essere il risultato di un'operazione magica, di una scossa naturale o di un'intesa amichevole. La decolonizzazione, com'è noto, è un processo storico: vale a dire che non può essere capita, non trova la sua intelligibilità, non si fa trasparente a sé stessa se non proprio in quanto si individua il movimento storicizzante che le dà forma e contenuto. La decolonizzazione è l'incontro di due forze congenitamente antagoniste che traggono precisamente la loro originalità da quella specie di sostantivazione prodotta e alimentata dalla situazione coloniale. Il loro primo scontro si è svolto sotto il segno della violenza e la loro coabitazione – più precisamente lo sfruttamento del colonizzato da parte del colono – è continuata a gran rinforzi di baionette e di cannoni [...] La decolonizzazione è sempre un fenomeno violento e la sua importanza insolita sta nel costituire, fin dal primo giorno, la rivendicazione minima del colonizzato<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> R. Queen, *An Analysis of Frantz Fanon's The Wretched of the Earth*, Routledge, London, 2017, p. 10.

<sup>73</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 29.

Il colono fa il colonizzato, lo produce e lo modifica nella sua essenza; secondo Fanon, è necessario, quindi, che l'oppresso non tenti di replicare né la cultura né i valori europei, ma che trovi la propria dimensione nella lingua, nella riscoperta dei propri valori, delle proprie credenze e tradizioni. È nel periodo della decolonizzazione che comincia il dialogo sui valori tra borghesia colonialista ed élite colonizzata. I valori occidentali, una volta avvenuta la decolonizzazione, si annullano poiché ricordano al colonizzato la lotta sanguinaria a cui ha dovuto assistere. Ogni ricordo di quei valori, lingua e tradizioni, riportano alla mente del colonizzato le torture che egli ha dovuto subire dal colono. *L'apartheid* africano è caratterizzato dal confinamento del colonizzato, una limitazione soprattutto fisica dell'agire di cui il colono subisce le ripercussioni: il colonizzato sogna di muoversi, di correre libero, nuotare e scappare ed è profondamente frustrato dalla sua impossibilità di liberarsi. Egli è «dominato, ma non addomesticato. È inferiorizzato, ma non convinto della sua inferiorità»<sup>74</sup>.

Vivere sotto il controllo di un invasore, all'interno di un regime coloniale, provoca l'alienazione, l'annullamento dell'individuo che esiste in quanto prodotto di un'oppressione. Egli dimentica sé stesso, le sue origini e le sue radici ed è essenziale per il colonizzato ritrovarsi, riscoprirsì, al fine di ritornare a essere uomo. La condizione necessaria per realizzare l'obiettivo è liberarsi dal colono che «porta la violenza nelle case e nei cervelli del colonizzato»<sup>75</sup>. Decide dunque di sbarazzarsi del colono anche per proteggere sé stesso; sa che dovrà farlo con la violenza poiché è la stessa arma del suo aguzzino e ormai l'unica che lui conosce. Anni di barbarie, privazioni e umiliazioni hanno instillato nel colonizzato il seme della ferocia e della brutalità; per sopravvivere, ha dovuto coltivarlo e farlo suo, renderlo parte di sé stesso, al fine, un giorno, di poter ricacciare il suo oppressore nel luogo da cui proviene. Sconfiggerlo definitivamente e riconquistare la propria terra. «L'atto di liberazione si manifesta come autoliberazione individuale e collettiva che esplode, nell'intellettuale rivoluzionario, in forma di rabbia inebriante [...] e di illuministica ricerca di una specifica identità intellettuale fra le masse in lotta»<sup>76</sup>. L'esplosione della violenza avviene nella prospettiva di un cambiamento della condizione del colonizzato, il suo scopo è quello di rovesciare la situazione coloniale prendendo il posto del colono. Il processo che porta alla realizzazione della situazione coloniale è lento, diverso nella forma ma non nel contenuto; infatti, la violenza rimane la modalità con la quale i colonizzati liberano la propria rabbia, ma canalizzandola stavolta nei confronti

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 40.

<sup>75</sup> Ivi, p. 31.

<sup>76</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l'eversione coloniale*, ErreEmme Edizioni, Milano, 1994, p. 12.

del proprio dominatore. Secondo Fanon non esiste un processo di liberazione dal colonialismo senza l'uso della forza, essa è parte integrante e il culmine del momento rivoluzionario.

La città del colono è una città ricca e gravida, la città del colonizzato è malfamata, povera, e lo sguardo che quest'ultimo getta su quella del colono è carico di bramosia. Sogna di prendere il posto del colono. Fanon descrive la metropoli come 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. I piedi del colono non si scorgono mai, tranne forse in mare, ma non si è mai abbastanza vicini. Piedi protetti da calzature robuste mentre le strade della loro città sono linde, lisce, senza buche, senza ciottoli. La città del colono è una città ben pasciuta, pigra, il suo ventre è pieno di cose buone in permanenza. 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. Vi si nasce in qualunque posto, in qualunque modo. Vi si muore in qualunque posto, di qualunque cosa<sup>77</sup>.

Dall'altra parte, il colono occupa i territori per permettere alla metropoli di allargarsi, alla Repubblica di prolungarsi in un'ottica imperialista.

Secondo Sartre, affinché il popolo europeo si ripulisca dai misfatti dei coloni, è essenziale «estirpare il colono che è in ciascuno di noi»<sup>78</sup>. È necessario e urgente prendere le distanze dalle violenze, dagli abusi e dalle oppressioni. Fondamentale è ribellarsi al sistema coloniale che, sottraendo ricchezze al paese colonizzato e sfruttando le risorse dei territori, arricchisce tutta la nazione, compresi i cittadini che si dicono indignati dalle imprese colonialiste portate avanti dal proprio Stato, ma che non manifestano concretamente il proprio sdegno. Sia per Fanon sia per Sartre non prendere nettamente le distanze dal regime significa essere colpevoli, tanto quanto i carnefici.

Nella narrazione del colonizzatore l'indigeno è privo di valori, di etica, ed è la personificazione del male. Il colono afferma con veemenza che l'algerino non deve penetrare nel territorio della Repubblica poiché si andrebbe incontro a una sorta di corruzione della cultura, della lingua e dei valori. Due mondi diametralmente opposti, che collimano in una convivenza forzata dall'oppressore; lo sfruttatore e lo sfruttato appartengono a due realtà agli antipodi. Tuttavia, il colono, pur detestando il colonizzato, tenta di plasmarlo a sua immagine e somiglianza. Egli vuole lasciare un'impronta di sé e del suo operato non solo sul territorio, ma anche sull'individuo.

La situazione coloniale segnala la presenza di "due società" fortemente eterogenee, ineguali nel loro sistema socioeconomico e nel loro ethos. Differenza vissuta all'interno di un rapporto di subordinazione, di dominazione imposta, generatrice di conflitti fronteggiati con l'uso generalizzato

---

<sup>77</sup> Ivi, p. 30.

<sup>78</sup> Ivi, p. 17.

della violenza. [...] In breve, l'intervento coloniale plasma a proprio piacimento e secondo i propri interessi la società subordinata<sup>79</sup>.

Scrive Sartre:

Quelli sono i vostri pionieri, voi li avete inviati oltremare, vi hanno arricchiti; li avevate avvertiti: se facevano scorrere troppo sangue, li avreste sconfessati in punta di labbra; allo stesso modo, uno Stato – quale che sia – tiene all'estero una turba di agitatori, di provocatori e di spie che sconfessa quando li prendono. Voi, così liberali, così umani che spingete l'amore della cultura fino al preziosismo, fate finta di dimenticare che avete colonie e che là massacrano in vostro nome<sup>80</sup>.

Lo stesso Fanon è molto duro nei confronti sia dei popoli occidentali sia dei partiti di sinistra francesi; i primi, pur non giocando in prima persona il ruolo di oppressore, non farebbero nulla per ribellarsi e protestare contro le angherie perpetrate ai danni degli abitanti delle colonie dagli eserciti della loro nazione di appartenenza e dalla loro borghesia. I secondi, in particolar modo il Partito comunista francese, si oppongono solo a parole al regime colonialista e non mettono in atto azioni concrete per contrastarlo nascondendosi dietro al "pacifismo" e a un'ottica anti-conflittualista. Essi, infatti, sostengono che l'uso della violenza non può e non deve essere la soluzione per la liberazione delle colonie e appoggiano il discorso diplomatico come valida alternativa per la risoluzione del conflitto. La sinistra francese, così, diventa oggetto di aspre critiche da parte di Fanon; i partiti francesi sono «vittime del mito dell'Algeria francese, i partiti di sinistra creano sul territorio algerino delle sezioni algerine dei partiti politici francesi. Le parole d'ordine, i programmi, le forme di lotta sono identici a quelli della "metropoli"»<sup>81</sup>.

Nel quadro coloniale, colpevolizzata è soprattutto la borghesia nazionale (ovvero la borghesia dei paesi colonizzati), una delle ragioni per cui l'unica indipendenza che si riuscirebbe a raggiungere negli Stati africani sarebbe quella meramente politica. La borghesia nazionale non è interessata a ottenere l'indipendenza del paese, poiché perderebbe i privilegi acquisiti durante la situazione coloniale. Essa è infatti plasmata a immagine e somiglianza della borghesia coloniale, si fa portavoce della metropoli ed ha quindi un ruolo politico conservatore; cerca di fermare il processo di emancipazione della nazione poiché, per i propri interessi, non sarebbe conveniente. Il suo scopo è l'arricchimento personale. A tal proposito, Fanon afferma che la borghesia nazionale ha un «ruolo di

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 40.

<sup>80</sup> Ivi, p. 5.

<sup>81</sup> G. Pirelli, *Opere scelte: Decolonizzazione e indipendenza, Violenza, Spontaneità e Coscienza nazionale*, Einaudi, Torino, 1971, p. 19.

agente di altari porta borghesia occidentale. In quanto “classe di potere”, occidentalizzata e gaudente, la sua ragion d’essere è nella dipendenza finanziaria da un qualche settore di borghesia internazionale. Conservatrice in politica, assenteista in economia, cinghia di trasmissione di ideologia imperialistica, essa è condannata al ristagno sociale»<sup>82</sup>. Infatti, le élite nazionali «sono violente nelle parole e riformiste negli atteggiamenti»<sup>83</sup>. Esse affermano che l’indipendenza del paese è necessaria, ma nei fatti adottano politiche pacifiste e conservative. Né i partiti politici di sinistra francese, né le borghesie nazionali vogliono la prova di forza, e non vogliono nemmeno che la rivoluzione sia violenta. Sulla carta la ragione sarebbe da ricondurre alla convinzione che i metodi violenti non sono efficaci né appropriati, ma Fanon è invece convinto che la vera motivazione sia la paura di perdere i privilegi e la ricchezza ottenuta grazie ad accordi con l’imperialismo francese, con lo scopo di mantenere il controllo dei territori attraverso un dominio indiretto. Non a caso, il francese continua a essere la lingua principale studiata nelle scuole, così come la letteratura e la storia. Nella situazione coloniale è solo il contadino ad avere un atteggiamento rivoluzionario, poiché ha tutto da guadagnare e nulla da perdere; egli prende il posto del proletario che, nel discorso marxista, era il più incline alla rivoluzione essendo l’unico soggetto svantaggiato presente all’interno della dimensione capitalista.

Del resto, i rapporti tra il Pcf e le sezioni locali nelle colonie (dalle Antille all’Algeria) non si differenziano molto dai rapporti che la metropoli intrattiene con le colonie. I partiti di sinistra metropolitani assumono atteggiamenti paternalistici aperti nei confronti delle lotte di emancipazione dei popoli coloniali e, dietro il vuoto del loro dottrinarismo teorico, appare l’intenzione di elevarsi a “guide” del riscatto dei popoli. Al fondo c’è ovviamente il rifiuto programmatico di una reale liberazione di tali popoli. Questi limiti verranno confermati in parte dallo stesso Césaire (1956), nella sua lettera di dimissioni dal Pcf: «credo di aver spiegato chiaramente che io non rinnego il marxismo o il comunismo, ma disapprovo l’uso che alcuni ne hanno fatto [...] Sostengo che non esisterà mai una variante africana del comunismo, e nemmeno delle Antille o del Madagascar, perché il comunismo francese trova più comodo imporci la sua»<sup>84</sup>.

Le élite colonizzate, ormai corrotte, hanno acquisito interessi dalla situazione coloniale e lottano solo per avere salari più alti. Essi hanno infatti ricevuto il compito di guidare, anche a situazione coloniale “ufficialmente conclusa”, il paese. La borghesia nazionale è stata infatti scelta dai coloni e messa a capo delle nazioni dominate già precedentemente e, nonostante il colono abbia lasciato quelle terre, la borghesia continua a ricevere ordini e indicazioni da parte della metropoli. Essa è formata da quei partiti che, per poter continuare a usufruire di privilegi e ricchezza, tentano di

---

<sup>82</sup> A. Aruffo, G. Pirelli, *Frantz Fanon o l’eversione coloniale*, cit., p. 108.

<sup>83</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 45.

<sup>84</sup> Ivi, p. 44.

mantenere ben saldo il regime coloniale mediante il già sopracitato “controllo indiretto” (controllo del colono proprio mediante la borghesia).

A causa della mancata fiducia e dei sospetti nei confronti di questa élite, avviene la creazione di partiti antisistema, che vengono inizialmente sottovalutati, ma che iniziano a raccogliere sempre più consensi: l'unica soluzione che ha il partito unitario per contrastarli è metterli ai margini della società, perseguitandoli. Infatti, secondo questi nuovi partiti, l'indipendenza politica non è sufficiente, è necessario sradicare ogni tipo di legame tra il paese e la metropoli per sconfiggere definitivamente il colonialismo. È necessario eliminare qualsiasi traccia di “europeismo” all'interno della società: nell'istruzione, nella burocrazia e nell'amministrazione del paese. Questo obiettivo può concretizzarsi solo scardinando dalle loro posizioni le élites, ovvero la borghesia nazionale, poiché essa stringe patti con l'occupante attirandosi le ire dei partiti rivali e permettendo all'“impero” di proseguire nella colonizzazione del territorio, pur non essendo fisicamente presenti. Ed è proprio di fronte al partito urbano che incarna la volontà nazionale (la volontà dei coloni) che nascono i gruppi e i partiti a base etnica e regionalista sopracitati, i cosiddetti “partiti rivali”. Questi partiti rappresentano un immenso pericolo per le élites; il partito urbano è infatti conscio di avere ricevuto la forza dai coloni e, per proteggersi, decidono dunque di dichiararli illegali, costringendoli a fuggire e a rifugiarsi nelle campagne e alla periferia della città, lontano dai centri urbani. Il partito unitario li obbliga così a spostarsi verso le montagne, nelle campagne, ove incontrano terreno fertile per l'insurrezione e li formano politicamente i contadini preparandoli alla lotta.

I sindacati hanno messo alle strette la borghesia contro un operaismo sindacale che lascia fuori i contadini e che mira solo a ottenere migliori condizioni lavorative per il proletariato; i contadini, ovvero la minoranza rivoluzionaria, si trova sola e abbandonata a sé stessa. Infatti, quando scoppiano le rivolte è chiaro che esse non sono volute dai dirigenti, ma arrivano dal sostrato del popolo, da quelle categorie della società che non hanno mai avuto privilegi dalla situazione coloniale, ma che hanno subito le violenze e i soprusi, schiavizzati, dominati e oppressi dal colonialismo. Questo popolo è guidato proprio dai partiti rivali e successivamente la lotta dalla periferia si sposta alle città. Infatti, scappati dalle città e rifugiatisi nelle campagne trovano terreno fertile per coltivare la rivoluzione, scoprono nei contadini preziosi alleati; li istruiscono preparandoli alla lotta. I partiti nazionali, relegandoli ai margini, non hanno fatto altro che fortificarli dando loro il tempo di organizzarsi. La borghesia nazionale ha così contribuito a creare i presupposti della propria fine.

I paesi colonialisti, nonostante il timore dei moti rivoluzionari che stanno prendendo piede in periferia, sanno quanto sia pericoloso arrestare i leader dei partiti nazionalisti: questo non farebbero altro che infiammare gli animi del popolo e spingerli ancora di più alla rivolta. Ormai consci del pericolo imminente, cercano di conquistare le frange popolari col dialogo, si mostrano disponibili, si

rivolgono loro con rispetto per cercare di contrastare e mettere in cattiva luce i sovversivi. Per fare ciò i coloni si avvalgono dell'aiuto della borghesia nazionale, sotto il loro totale controllo.

L'impianto dell'insurrezione nei quartieri urbani pone alla direzione difficili problemi. Si è visto che la maggior parte dei dirigenti, nati o cresciuti nelle città, avevano fuggito il loro ambiente naturale, perché ricercati dalla polizia colonialista e generalmente incompresi dai quadri prudenti e ragionevoli dei partiti politici. Il loro ritiro nelle campagne è stato al tempo stesso fuga davanti alla repressione e diffidenza nei riguardi delle vecchie formazioni politiche<sup>85</sup>.

Le colonie sono diventate un mercato a causa del capitalismo. I colonizzati nella lotta si fanno forza dell'appoggio dei paesi socialisti. Tuttavia, nonostante il Terzo Mondo si sia servito della lotta fra il sistema socialista e quello capitalista per ottenere la libertà, ora non deve farsi specchio dei paesi socialisti, ma conquistare dei valori e uno stile che siano propri. Il proletariato ha, nella dimensione capitalista e in quella colonialista, un ruolo diametralmente opposto. Nel sistema capitalista il proletariato non ha nulla da perdere e combatte per ottenere i propri diritti e per disalienarsi. Invece, nel sistema colonizzato, i proletari hanno tutto da perdere; essi fanno parte della macchina coloniale e della borghesia del popolo colonizzato: ricoprono il ruolo di infermieri, guidatori di tassi, minatori, interpreti. Sono fondamentali per il partito unitario. Essi sono considerati, dai contadini e da coloro che ambiscono alla liberazione totale, traditori, venduti, e sembra che effettivamente desiderino «far carriera nel quadro del sistema coloniale»<sup>86</sup>. La lotta si sposta ben presto dalle campagne alla città; i contadini, guidati dai partiti “ribelli”, arrivano inevitabilmente nei centri urbani per contrastare la borghesia nazionale:

di fatto l'insurrezione, partita dalle campagne, penetrerà nelle città attraverso la frazione del ceto contadino bloccato alla periferia urbana, quella che non ha potuto ancora trovare un osso da rosicchiare nel sistema coloniale. Gli uomini che la popolazione crescente delle campagne, l'espropriazione coloniale hanno portato a disertare la terra familiare, girano instancabilmente attorno alle diverse città, sperando che un giorno o l'altro si permetterà loro di entrarvi. È in questa massa, è in questo popolo delle bidonvilles, in seno al “Lumpenproletariat” che l'insurrezione troverà il suo puntale urbano. Il “Lumpenproletariat”, coorte di affamati detribalizzati, decolonizzati, costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionarie del popolo colonizzato<sup>87</sup>.

Il sentiero per ottenere l'indipendenza è tracciato e sta ai popoli colonizzati percorrerlo, l'esplosione della violenza è al suo culmine.

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 90.

<sup>86</sup> Ivi, p. 78.

<sup>87</sup> Ivi, p. 91.

### 2.3. *Psicosi e nevrosi*

Fanon, dopo avere conseguito il baccalaureato nel 1946, si trasferisce all'università di Lione grazie al conseguimento di una borsa di studio. Inizialmente ha un periodo di incertezza, che lo mette davanti alla scelta se proseguire gli studi in ambito filosofico oppure in quello scientifico, ma ben presto decide di optare per le scienze mediche e diventare dottore indirizzato verso la neuropsichiatria e la neurochirurgia. Nel medesimo tempo, prepara due specializzazioni: medicina legale e patologia tropicale.

Durante prima la sua permanenza a Lione come studente, dal 1946 al 1951, e successivamente durante la sua esperienza lavorativa Fanon può condurre le prime indagini sul rapporto tra la società metropolitana e i lavoratori neri. In particolare, i suoi studi sono resi possibili grazie all'osservazione della comunità algerina di Lione, vista come responsabile di atti di criminalità e violenza. Nel luglio del 1953, all'ospedale Sainte Anne di Parigi, sostiene la prova per il *médicat des hopiteaux psychiatriques* e comincia la carriera di psichiatra lavorando in alcuni ospedali francesi. Il suo sogno, però, è quello di esercitare in Senegal; manda perciò una lettera a Leopold Senghor, ma non ricevendo risposta, dirotta il suo interesse in Algeria. Così, il 23 novembre 1953 prende servizio in qualità di *médecin-chef de service* all'ospedale psichiatrico di Blida-Joinville, a 45 km da Algeri, capitale del Paese.

Lì lo psichiatra elabora un'analisi dell'alienazione colonialista osservata attraverso le malattie mentali del colonizzato; nel 1954 a Blida diventa direttore di due reparti di medicina psichiatrica: in un reparto vi sono donne francesi, mentre nell'altro vi sono uomini mussulmani. Inizia così a sottoporre i pazienti dei due reparti a una serie di esperimenti psichiatrici seminali. In tal modo egli mette finalmente in pratica le esperienze nel campo della socioterapia iniziate con il dottor Tosquelles e arriva a osservare le alterazioni psichiche all'interno di un rapporto razziale o di una situazione coloniale causate dalla relazione tra il colono e il colonizzato. Infatti, la situazione coloniale non ha implicazioni solo sull'oppresso, ma anche su ogni colono.

Per quanto riguarda il colonizzato, nel quinto capitolo dei *Dannati della terra*, intitolato "Guerra coloniale e disturbi mentali", Fanon spiega come la guerra abbia portato irrimediabilmente alla malattia le vittime della colonizzazione: «avremo da medicare ancora per anni le piaghe molteplici e alle volte indelebili fatte ai nostri popoli dal frangersi dell'onda colonialista»<sup>88</sup>. Nella sua esperienza francese, Fanon racconta di come gli algerini siano considerati delinquenti e violenti per

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 167.

natura, essi vivevano ai margini della società e presentavano aggressività nei modi di porsi, nel loro stile di vita e nelle loro abitudini selvagge. L'algerino, nella narrazione colonialista, è sottosviluppato e presenta limiti a livello di sviluppo cerebrale, ma è anche violento, usurpatore, assassino.

L'algerino, si affermava, è un delinquente nato. Una teoria fu elaborata, prove scientifiche furono addotte. Questa teoria fu oggetto, per oltre vent'anni, di insegnamento universitario. Algerini studenti in medicina assorbirono quell'insegnamento e a poco a poco, impercettibilmente, accettarono il colonialismo, le élites accettarono tranquillamente le tare naturali del popolo algerino. Fannulloni nati, bugiardi nati, ladri nati, delinquenti nati. [...] È un fatto, vi diranno i magistrati, che i quattro quinti delle cause istruite si riferiscono a percosse e lesioni. Il tasso della delinquenza in Algeria – sostengono – è uno dei più cospicui, uno dei più alti del mondo<sup>89</sup>.

La causa della violenza e delle barbarie perpetrate dall'algerino sarebbero però da ricercare nel suo DNA di uomo Nero, nelle radici di un popolo inferiore dal punto di vista cognitivo: la «non integrazione dei lobi frontali nella dinamica cerebrale spiega la pigrizia i reati i furti gli stupri la menzogna»<sup>90</sup>. Il nesso tra il comportamento violento, la delinquenza e l'aspetto cognitivo strettamente legato all'etnia e alla nazionalità rimanda all'idea dell'inferiorità biologica della razza, elemento cruciale e tipico della narrazione del regime nazista. Un'arma pericolosissima, dunque, utilizzata dai nazifascisti ai danni degli ebrei. Tuttavia, mentre per gli ebrei non esistono tratti caratteristici che potessero renderli facilmente riconoscibili, il colore della pelle marchiava indelebilmente gli algerini senza lasciar loro alcuna via di scampo. L'elemento dell'inferiorità biologica della razza viene trattato in maniera approfondita da Michel Foucault, che ne spiega l'origine e le conseguenze affrontando il tema della genealogia del nazismo e la progressiva biologizzazione del concetto di razza, disamina applicabile anche al Nero e alla situazione coloniale. Infatti, il concetto di razza, secondo Foucault, prende nel corso della storia un connotato sempre più biologico, a differenza di quanto accadeva nel Settecento, quando veniva usato soprattutto per indicare quei gruppi che si opponevano alla sovranità. Il corpo sociale era visto come composto da razze diverse che erano in lotta tra di loro anche se apparentemente regnava la pace, tutto ciò aveva un significato storico-culturale, non razziale. Questa divisione di razze passa al concetto lotta di classe, ovvero gruppi che all'interno della società di contendono il potere (in ottica marxista), all'interpretazione in chiave biologica della razza, sostituendo il principio della lotta tra le razze con quello della purezza razziale. Il razzismo è un progetto eugenetico e una politica di Stato che cerca di trasformare la norma in natura, esso è processo

---

<sup>89</sup> Ivi, pp. 200-201.

<sup>90</sup> Ivi, p. 202.

di normalizzazione che parte dall'idea che il razzismo coincida con una norma biologica<sup>91</sup>. Nel discorso di Foucault sulla genealogia del razzismo è possibile intravedere una linea di continuità con quello fanoniano ed è proprio nella dimensione razziale che si scatenano le conseguenze per il colonizzato.

La verità è che la colonizzazione, nella sua essenza, si presentava già come gran fornitrice degli ospedali psichiatrici. In diverse pubblicazioni scientifiche abbiamo, dopo il 1954, attirato l'attenzione degli psichiatri francesi e internazionali sulla difficoltà esistente a "guarire" correttamente un colonizzato, vale a dire a renderlo integralmente omogeneo ad un ambiente sociale di tipo coloniale. Poiché è negazione sistematizzata dell'altro, decisione forsennata di rifiutare all'altro ogni attributo d'umanità, il colonialismo costringe il popolo dominato a porsi continuamente la domanda: "Chi sono io in realtà?" Le posizioni difensive nate da questo confronto violento del colonizzato e del sistema coloniale si organizzano in una struttura che svela allora la personalità colonizzata<sup>92</sup>.

All'algerino è stata sottratta la sua natura di uomo; umiliato, picchiato, schiavizzato: egli non è altro che un ingranaggio del colonialismo a cui è stata negata ogni tipo di identità. All'interno del sistema coloniale al colonizzato viene sottratto ogni suo valore; la sua lingua, la sua cultura e la sua tradizione vengono sostituite da quelle francesi ed europee. Perdere i propri valori lo conduce alla costante ricerca di sé ed egli, completamente smarrito, si ritrova a dover combattere con l'insorgenza di disturbi mentali: «spesso si riscontra che questi disturbi sono più frequenti e gravi tra alcuni gruppi rispetto ad altri. In particolare, esiste una vasta letteratura che indica una significativa associazione di disturbi mentali con classe sociale, migrazione ed etnia»<sup>93</sup>. Nella prospettiva fanoniana l'etnia e la migrazione sono strettamente correlate a causa della situazione coloniale che costringe il colonizzato a fuggire dalla propria terra cercando fortune nella metropoli; il Nero ha perso la sua libertà e si ritrova a essere oppresso sia nel proprio paese di origine, sia nella metropoli francese, luogo in cui cercherà rifugio ma che lo ripudierà proprio a causa delle sue radici. Saranno queste condizioni a causargli l'insorgenza di patologie mentali costringendolo a cercare cure da medici francesi in cliniche psichiatriche francesi. Paradossalmente, questa condizione lo condanna a cercare assistenza nel paese che si è macchiato dei crimini coloniali di cui egli è vittima.

Nella prospettiva fanoniana, la perdita della libertà non è quindi né accidentale né secondaria alla psicopatologia. Piuttosto, la negazione e/o abdicazione della libertà è definizionale, eziologica e sintomatica per la psicopatologia. Una domanda critica è perché alcuni rispondono patologicamente

---

<sup>91</sup> Sul punto si veda M. Foucault, *"Bisogna difendere la società"* (1997), sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2010, corso del 17 marzo 1976, pp. 206-228.

<sup>92</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 167.

<sup>93</sup> H.A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum Press, New York, 1985, pp. 179-180.

e altri non patologicamente in situazioni di oppressione condivisa. Di solito ci sono due risposte dialettiche a questo. Si sottolinea la differenza individuale a scapito di trascurare la comunanza di condizioni ed esperienze sociali condivise. L'altra sottolinea gli effetti negativi delle condizioni sociali condivise e non evidenzia differenze individuali. Fanon riconobbe il significato delle differenze individuali nella soglia per lo stress e il conflitto, sottolineando la potenza delle condizioni sociali<sup>94</sup>.

Secondo lo psichiatra alcune patologie vengono riscontrate in individui che vivono i medesimi soprusi e che condividono la stessa condizione sociale. Non sarebbe, quindi, una semplice risposta individuale a un trauma, ma il risultato di un malessere collettivo.

Altro elemento particolare, ma da tenere in considerazione, si riscontra nell'utilizzo della radio, fino al 1954 – anno in cui avvenne la rivoluzione algerina. Quando il colono si impossessa delle trasmissioni radio per divulgare notizie, proseguire con la propaganda e diffondere il clima di odio contro gli algerini, diventa un potente mezzo di violenza e discriminazione. «Queste voci metalliche, taglienti, insultanti, sgradevoli hanno tutte per l'algerino un carattere accusatorio, inquisitori<sup>95</sup>. Uno strumento che «assume significati altamente alienanti nel campo della patologia»<sup>96</sup>. La radio, all'epoca, è già presente nella maggior parte dei paesi, luoghi in cui però non è presente alcun tipo di dominazione straniera; essa è infatti usata come normale mezzo di comunicazione. Nella situazione coloniale, invece, l'utilizzo di tale strumento, nelle mani dei coloni, è solo un altro strumento di tortura (mentale) a cui l'algerino è sottoposto quotidianamente. Infatti, «la voce ascoltata non è indifferente, non è neutrale; è la voce dell'oppressore, la voce del nemico»<sup>97</sup>.

La voce del colono entra anche all'interno delle loro case, monopolizza l'informazione e qualsiasi mezzo di comunicazione: «prima del 1954, in ambito psicopatologico, la radio era un oggetto malvagio, ansiolitico e maledetto»<sup>98</sup>, che causava negli algerini ansia e paura.

Sempre sul piano della comunicazione, è importante porre l'attenzione sulla moltitudine di valori acquisiti tramite l'utilizzo e lo studio della lingua francese e il conseguente sdegno per chi ancora usava la lingua algerina o, peggio, il creolo (lingua coloniale ibrida risultato dell'influenza della lingua del dominatore europeo su quella locale). «La lingua francese, lingua di occupazione, veicolo del potere operante, sembrava condannata per l'eternità a giudicare l'Algeria in modo dispregiativo. Ogni espressione francese che si riferiva all'algerino aveva un contenuto umiliante»<sup>99</sup>.

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 213.

<sup>95</sup> F. Fanon, *A Dying Colonialism*, Grove Press, New York, 1994, p. 88.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Ivi, p. 89.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 88-89.

Utilizzare la lingua del colono era per l'algerino come subire un'ulteriore tortura. Infatti, il linguaggio, insieme alle tradizioni, costituiscono la cultura e l'identità per un paese. Esserne privati significa per il colonizzato, alienazione e privazione di sé. Il risultato, dal punto di vista psicopatologico, causa negli algerini ansia e allucinazioni visive e uditive.

Nell'ambito della cura di tali patologie, a Blida nella clinica in cui lavora Fanon, i medici che si occupano del trattamento dei pazienti affetti da malattie psichiatriche sono di fatto francesi, quindi, connazionali dei loro oppressori. Questo, da un lato, non può far altro che causare nei malati una certa sfiducia nei confronti dei professionisti sanitari e, dall'altro, evidenzia nei medici una sorta di razzismo inconscio che si manifesta nel modo di rapportarsi e di colloquiare col paziente. «Il medico che arriva in questa atmosfera di costrizione generale non è mai un medico nativo ma sempre un medico appartenente alla società dominante e molto spesso all'esercito»<sup>100</sup>. Infatti,

il servizio medico francese in Algeria non poteva essere separato dal colonialismo francese in Algeria. [...] In una società non-coloniale, l'atteggiamento di un malato in presenza di un medico è di fiducia. Il paziente si fida del medico; si mette nelle sue mani. Gli consegna il suo corpo. Egli accetta il fatto che il dolore può essere risvegliato o esacerbato dal medico, perché il paziente si rende conto che l'intensificazione della sofferenza nel corso dell'esame può aprire la strada alla pace nel suo corpo. In una società non-coloniale, il paziente non si fida mai del suo medico<sup>101</sup>.

Il rapporto medico-paziente diventa la rappresentazione di dinamiche sociali più ampie rispetto alla semplice dimensione ospedaliera. È necessario tenere in considerazione che il medico è bianco, mentre il paziente è una persona di colore. Il medico esercita con la sua veste un ruolo di potere; il paziente è invece debole, "disarmato". «Il medico è un combattente, in questo caso apparentemente contro la malattia. Il paziente è solo una vittima, ora della malattia e sempre del sistema coloniale. Il medico è paternalistico e si aspetta gratitudine. Il paziente risente di questo e della sua condizione di dipendenza forzata. Il medico è convinto che la vita senza di lui è impossibile»<sup>102</sup>. Lo stesso Fanon ammette che, nonostante molti medici (come egli stesso) siano militanti dell'FLN e sostengano fortemente l'anticolonialismo, la maggior parte di loro si comportano nei confronti del paziente algerino in maniera completamente diversa rispetto a come fanno con un paziente francese. In particolare, c'è un episodio raccontato dall'autore che riguarda la differenza di linguaggio utilizzato dal medico col paziente europeo e col paziente nero:

---

<sup>100</sup> Ivi, pp.121-122.

<sup>101</sup> Ivi, p. 123.

<sup>102</sup> H.A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, cit., p. 96.

Passano 20 malati europei ‘s’accomodi, prego, che cosa si sente?’. È la volta di un negro o di un arabo: ‘Siediti, amico. Cos’hai? Dove senti male?’. Quando non addirittura: ‘tu cosa non andare?’. Parlare francese storpiato con un negro significa metterlo a disagio, perché egli si sente ‘quello che parla francese storpiato’ [...] è proprio questa noncuranza [...] con cui si primitivizza l’uomo di colore, che è vessatoria in sé stessa<sup>103</sup>.

Tuttavia, Fanon ci tiene a precisare che dall’esperienza coloniale sia colonizzati sia colonizzatori sviluppano malattie mentali che sfociano in episodi maniacali, depressione, episodi di tentato suicidio e psicosi individuali e collettive. Nella sua esperienza di psichiatra Fanon effettua uno studio in cui suddivide le malattie in categorie, in base al fatto che si tratti di depressione, nevrosi, psicosi o di altre specifiche malattie psichiatriche e individua così le patologie di serie A, serie B, serie C e serie D.

### **Serie A**

Lo psichiatra presenta cinque casi di algerini o di europei che hanno presentato disturbi mentali in seguito a traumi specifici. Il primo caso è quello di un ex membro di una cellula FLN, «l’impotenza in un algerino consecutiva allo stupro della moglie»<sup>104</sup>. L’uomo, B., durante il trasporto col suo tassì di alcuni rivoluzionari politici, subisce un attacco da parte di militari francesi ed è costretto a scappare per poi rifugiarsi presso il gruppo partigiano più vicino. Lascia così moglie e figlia per due anni senza avere più loro notizie. Successivamente, sua moglie gli fa recapitare un messaggio che lo preoccupa molto: gli dice di essere stata violentata da un militare francese. L’uomo subisce un forte shock, tenta di avere rapporti sessuali con altre donne, ma non ci riesce. «È subito ricoverato in ospedale. Fin dal primo giorno, l’ottimismo-schermo crolla, ed è un depresso pensieroso, anoressico, che sta a letto, quello che abbiamo davanti. Sfugge le discussioni politiche e manifesta un disinteresse accentuato per tutto ciò che riguarda la lotta nazionale»<sup>105</sup>.

Il secondo caso è un uomo di 37 anni che non si è mai occupato di politica, ma che ha vissuto per tutta la sua vita in una regione luogo di battaglie violente tra le forze algerine e l’esercito francese. Egli ha visto uccidere molte persone. Un giorno nel suo villaggio si verifica un’imboscata in cui «ventinove uomini sono uccisi a bruciapelo. S. è ferito da due pallottole che gli attraversano rispettivamente la coscia destra ed il braccio sinistro; questa seconda ferita gli occasiona una frattura dell’omero»<sup>106</sup>. S. viene curato dal servizio sanitario locale, ma il suo comportamento comincia a

---

<sup>103</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea, Milano, 1996, pp. 27-28.

<sup>104</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 169.

<sup>105</sup> Ivi, p. 171.

<sup>106</sup> Ivi, p. 173.

essere strano, a tratti violento, e viene trasportato nella clinica psichiatrica in cui lavora Fanon. Egli farà le seguenti osservazioni:

S. non è ansioso, ma piuttosto sovraccitato, con fasi d'agitazione violenta, accompagnata da urli. Rompe poco, ma stanca tutti col suo chiacchierare incessante, e il Servizio è in allarme continuo per via della sua volontà decisa di «ammazzar tutti». Nel corso della sua degenza, se la prenderà, con armi di fortuna, con forse otto malati. Gli infermieri e i medici non sono risparmiati. Si giunge persino a chiedersi se non ci si trovi in presenza di una di quelle forme larvate di epilessia caratterizzate da un'aggressività complessiva quasi sempre in erezione<sup>107</sup>.

L'uomo vede il nemico in ogni persona che incontra: «ci son dei francesi fra noi. Si travestono da arabi. Bisogna ammazzarli tutti»<sup>108</sup>. Il tentato omicidio subito lo porta al delirio, che lo psichiatra prova a trattare con la cura del sonno e, dopo un mese di ricovero, è «affidato al Servizio Sociale del FLN. Rivisto sei mesi dopo. Sta bene»<sup>109</sup>.

Il terzo caso è quello di Dj., un militare nell'A.L.N. di 19 anni. Il ragazzo, in seguito all'omicidio della moglie di un colonialista, presenta disturbi come depressione, «labbra asciutte, le mani continuamente umidicce. Incessanti sospiri gli sollevano il petto. Insonnia tenace. Due tentativi di suicidio dall'inizio dei disturbi. Durante la conversazione, adotta atteggiamenti d'ascolto allucinatorio»<sup>110</sup>.

Il malato ci parla di una donna che, scesa la notte, viene a perseguitarlo. Avendo saputo precedentemente che sua madre è morta, che lui le voleva molto bene, che niente potrebbe consolarlo di quella perdita (la voce si è considerevolmente smorzata in quel momento ed è comparsa qualche lacrima), dirigo l'indagine sull'immagine materna. Siccome gli chiedo di descrivere quella donna assillante, persecutrice anzi, mi dichiara che non è una sconosciuta, che lui la conosce molto bene poiché è lui che l'ha uccisa<sup>111</sup>.

Il senso di colpa lo perseguita.

Il quinto caso riguarda un ispettore di polizia europeo, R., 30 anni. Preso da una rabbia distruttiva, si rivolge a uno specialista dopo varie violenze e torture perpetrate ai danni di moglie e figli. La causa è da ricercare nel lavoro svolto dall'uomo:

Torturo alle volte dieci ore di seguito [...] Mi stanca... È vero che lo si fa a turno, ma è un problema sapere a che punto passar la mano al collega. Ciascuno pensa che è sul punto di ottenere

---

<sup>107</sup> Ivi, p. 174.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> Ivi, p. 175.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

l'informazione e si guarda bene dal cedere il pollo preparato all'altro, che, naturalmente, sarà tutto glorioso. Allora, si molla... o non si molla... [...] Succede persino che si propone a quell'individuo del denaro, il nostro stesso denaro spicciolo, per indurlo a parlare. Il problema per noi, infatti, è il seguente: sei capace di far parlare quell'individuo? È una questione di successo personale<sup>112</sup>.

R. non riesce più a separare il lavoro da qualsiasi aspetto della sua vita quotidiana, benché egli sia consapevole della gravità della situazione, chiederà a Fanon «di aiutarlo a torturare i patrioti algerini senza rimorsi di coscienza, senza disturbi di comportamento, con serenità»<sup>113</sup>.

## **Serie B**

In questa categoria Fanon inserisce le patologie psichiatriche emerse a causa della situazione vissuta dagli algerini nell'ambito della Guerra d'Algeria. Tra i casi più rilevanti spicca l'omicidio da parte di due giovani algerini di 13 e 14 anni di un loro amico di origine europea. «Non eravamo arrabbiati con lui. Tutti i giovedì si andava a cacciare insieme con la fionda, sulla collina, sopra il villaggio. Era il nostro buon amico [...] Un giorno si è deciso d'ucciderlo perché gli europei vogliono uccidere tutti gli arabi. Noi, non si può ammazzare i 'grandi'. Ma siccome lui ha la nostra età, si può»<sup>114</sup>.

Così, i due giovani affermano di avere ucciso il loro amico per rispondere ai crimini commessi dai suoi connazionali europei, dai "grandi". Non per odio o risentimento verso l'amico, ma per una sorta di giustizia divina, di resa dei conti che, non potendo sfogare nei confronti degli europei adulti, decidono di riversare su un obiettivo alla loro portata.

Il terzo caso descritto da Fanon riguarda l'atteggiamento nevrotico in una giovane francese il cui padre, alto funzionario, è ucciso in un'imboscata. La ragazza ha 21 anni ed è una studentessa, si reca dallo psichiatra a causa di attacchi di ansia che le creano problemi nella sua vita accademica e sociale ed emicranie notturne. La ragione del malessere è imputabile alla morte del padre e al rapporto che la giovane aveva con lui. «Le rare volte in cui mio padre veniva a trovarmi in città non arrivavo a guardarlo in faccia senza essere orribilmente confusa e spaventata. Mi diventava sempre più difficile baciarlo». Il padre, alto funzionario francese, portava in casa algerini da torturare, per estrapolare loro informazioni utili al fine di scovare i ribelli.

---

<sup>112</sup> Ivi, pp. 179-180.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Ivi, p. 181.

Ho assistito, senza poter far nulla, alla lenta metamorfosi di mio padre. Alla fine, decisi di non andar più a trovarlo, di rimanere in città. Difatti, ogni volta che mi trovavo a casa, rimanevo sveglia per notti intere; le grida, salendo dal basso fino a me, non cessavano di darmi fastidio; in cantina e nelle stanze disabitate, si torturavano algerini per ottenere informazioni. Non potete immaginare come può essere spaventoso sentir gridare così tutta la notte<sup>115</sup>.

Il lutto del padre sembra non sconvolgere la ragazza, che arriva a provare quasi sollievo per la sua perdita. Così, il trauma subito a causa delle torture e al cambiamento del genitore, che «giungeva a non mangiare più affatto, a non dormire più, tanto lo eccitava reprimere la ribellione»<sup>116</sup>, producono in lei una grave forma di nevrosi.

### **Serie C**

In questa categoria si tratta di «modifiche affettivo intellettuali e disturbi mentali dopo la tortura»<sup>117</sup> quali depressione e anoressia mentale; questi sono comparsi immediatamente dopo o durante le torture. A ogni metodo di tortura corrispondono traumi della personalità più o meno profondi. Vi sono due tipi di torturati: quelli che hanno qualche informazione e quelli che non sanno nulla delle organizzazioni di ribelli e dell'FLN. I primi non si presentano in clinica con particolari traumi (anche se torturati), mentre i secondi, «parliamo espressamente di quegli algerini, non organizzati, arrestati, condotti nei locali della polizia o nelle fattorie adibite agli interrogatori per esservi sottoposti alla tortura»<sup>118</sup>, si presentano da Fanon con grossi disturbi legati alla personalità. I metodi utilizzati per estorcere informazioni erano brutali, nel primo insieme troviamo l'«inoculazione d'acqua dalla bocca accompagnata da clistere a forte pressione di acqua insaponata, [...] forme di supplizio detto "dell'immobilità"»<sup>119</sup>. I disturbi collegati a questi traumi sono depressione, anoressia mentale (anche chiamata più comunemente anoressia nervosa) e disturbi motori. Nel secondo insieme si collocano i pazienti che vengono torturati tramite l'utilizzo di corrente elettrica (metodo molto utilizzato all'epoca). Le conseguenze sono: «Cenestopatie localizzate o generalizzate<sup>iii</sup>, [...] apatia, abulia, disinteresse [...] Paura fobica dell'elettricità»<sup>120</sup>.

---

<sup>115</sup> Ivi, p.184.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> Ivi, p. 187.

<sup>118</sup> Ivi, p. 188.

<sup>119</sup> Ivi, p. 187.

<sup>120</sup> Ivi, p. 189.

## **Serie D**

Di questa categoria fanno parte i disturbi psicosomatici, ne soffrono in particolare gli algerini internati nei campi di concentramento. La patologia psicosomatica è rappresentata da una serie di disturbi e malesseri di tipo mentale che trovano sfogo sul corpo dei malati, un modo per l'organismo di rispondere a una serie di traumi psicologici. Le patologie fisiche riscontrate a causa dei traumi subiti dalla guerra sono i seguenti:

ulcere di stomaco – molto numerose. I dolori sono a prevalenza notturna, con vomiti cospicui, dimagrimento, tristezza e tetraggine, essendo eccezionale l'irritabilità. Da segnalare che la maggioranza di questi malati sono molto giovani: dai 18 ai 25 anni. [...] Coliche nefritiche. - Anche qui troviamo dolori a parossismo notturno. Evidentemente, non ci sono quasi mai calcoli. Queste coliche possono sopravvenire, il che è raro, in soggetti dai 14 ai 16 anni.

c) Disturbi delle regole nelle donne.- Questa patologia è molto nota, e non vi ci soffermeremo. Sia che le donne restino tre o quattro mesi senza regole, sia che dolori notevoli ripercuotendosi sul carattere e sul comportamento accompagnino le regole.

d) Ipersonnie da tremiti idiopatici.- Si tratta di adulti giovani, ai quali ogni riposo è vietato a causa di un tremito generalizzato, minuto, che evoca un Parkinson totale<sup>121</sup>.

Ma anche tachicardie, imbiancamento precoce dei capelli. È evidente come la situazione coloniale e la guerra abbiano causato negli algerini non solo traumi visibili, come quelli fisici (ferite da guerra, gravi lesioni permanenti), ma anche malattie che più comunemente non si direbbero direttamente collegate a eventi simili. Tuttavia, anche nell'epoca di Fanon, è possibile fare tali collegamenti poiché le malattie psicosomatiche sono state già riscontrate in passato, in particolar modo «durante la seconda guerra mondiale, in Inghilterra nel corso di bombardamenti e in Unione Sovietica presso le popolazioni assediate, specialmente a Stalingrado»<sup>122</sup>.

## *4. Conclusioni*

Grazie all'analisi delle varie psicopatologie, suddivise in serie e sotto-categorizzate in casi, Fanon può arrivare a formulare determinate conclusioni. Le evidenze raccolte gli permettono non solo di collegare la situazione coloniale e le violenze all'insorgenza di malattie mentali, ma anche di trovare le giuste cure non solo per gli algerini, ma anche per gli europei, per gli oppressori. Infatti, nella sua carriera di medico, Fanon ha curato con professionalità entrambe le categorie, arrivando alla

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 194.

<sup>122</sup> Ivi, p. 193.

conclusione che anche gli europei sono vittime del colonialismo e subiscono danni psicologici tanto quanto gli oppressi. Egli afferma: «la delinquenza dell'algerino, la sua impulsività, la violenza dei suoi omicidi non sono dunque la conseguenza di un'organizzazione del sistema nervoso né di una originalità del carattere ma il prodotto diretto della situazione coloniale»<sup>123</sup>. Mentre gli europei affermano che la violenza dell'algerino è strettamente correlata a una sua inferiorità biologica e alla conformazione del suo cervello sottosviluppato a causa della «non integrazione dei lobi frontali»<sup>124</sup>, Fanon mostra chiaramente che i disturbi del colonizzato sono da imputare solo ed esclusivamente al colonialismo e alla guerra. La lingua, la cultura e la tradizione europea hanno sradicato l'identità dell'algerino, causando in lui alienazione, perdita di sé stesso con conseguente insorgenza di nevrosi.

Lo psichiatra osserva dunque che la soluzione per l'oppresso è trovare la propria dimensione e abbandonare i valori occidentali. Una volta liberatosi dal colono, è necessario sradicare quell'uropeizzazione che si è ormai cristallizzata nei luoghi e nelle menti dei colonizzati. «Sono secoli che l'Europa ha arrestato la progressione degli altri uomini e li ha asserviti ai suoi disegni e alla sua gloria, secoli che in nome di una pretesa avventura spirituale soffoca la quasi totalità dell'umanità»<sup>125</sup>.

La dominazione europea ha cancellato l'algerino, la vera natura e l'essenza dei popoli colonizzati e ha creato un uomo oppresso, corrotto dal colonialismo. Ora, ottenuta l'indipendenza, è necessario scardinare dal profondo della società e delle anime dei dominati ogni briciolo di essenza europea. «Dunque compagni non paghiamo attributo all'Europa creando Stati, istituzioni e società che ne ispirano l'umanità, spetta altro a noi che questa imitazione caricaturale e nell'insieme oscena»<sup>126</sup>. L'unica via d'uscita per liberarsi completamente dal colonialismo è creare un uomo nuovo. La soluzione non può essere neanche tornare a una condizione precedente; l'uomo colonizzato è cambiato, egli ha perso sé stesso, è stato plasmato dall'europeo e successivamente se n'è liberato. L'oppresso, per queste ragioni, non può tornare a essere ciò che è stato prima; il colonialismo è un processo irreversibile che non muta solo la società, ma anche gli abitanti di quei luoghi. Per questo motivo «occorre sviluppare un pensiero nuovo, tentar di mettere su un uomo nuovo»<sup>127</sup>.

In conclusione, è un nuovo essere ciò che serve per tornare a essere totalmente liberi, per tornare a essere "uomini".

---

<sup>123</sup> F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 196.

<sup>124</sup> Ivi, p. 202.

<sup>125</sup> Ivi, p. 207.

<sup>126</sup> Ivi, p. 210.

<sup>127</sup> *Ibidem*.

## Capitolo terzo

### RAZZISMO E IDENTITÀ

#### 3.1 Riconoscimento e identità

Sin dalle prime pagine del saggio *Pelle nera, maschere bianche*, Fanon sottolinea una certa rilevanza del tema del riconoscimento, nonché l'importanza del Nero di essere riconosciuto dall'Altro (il Bianco). Questo libro ci apre le porte di quella che per Fanon è la genesi del razzismo, che vedrebbe le sue radici nell'esigenza, potremmo dire quasi nell'urgenza, del Nero di farsi riconoscere e accettare dal Bianco. Tale processo si instaura nel momento in cui il Nero si avvicina all'Altro; infatti, prima del contatto tra le due razze, il Nero non si identifica come un uomo dalla pelle nera. Il problema del riconoscimento non è preesistente alla situazione coloniale, ma ne è una delle cause: «è un dato di fatto: ci sono bianchi che si stimano superiori ai neri. Ed è un altro dato di fatto: ci sono neri, che vogliono dimostrare ai bianchi, a ogni costo, la ricchezza del loro pensiero e che la potenza del loro spirito è pari a quella dei bianchi»<sup>128</sup>.

In questa disamina è però importante focalizzarsi sulle origini del fenomeno, prendendo in considerazione non solo l'elemento dell'*hard power* esercitato dal colono, ovvero le violenze, l'usurpazione della terra e la dominazione; quindi, la pura coercizione e l'esercizio del potere con la forza. È infatti altrettanto rilevante l'elemento del *soft power*, esercitato con lo studio della lingua, la tradizione e la cultura francese. In questa dimensione non esiste alcun tipo di coercizione fisica, ma vi è una forma di persuasione mentale. Questo aspetto influenza in particolar modo le nuove generazioni, che non conoscono la realtà prima della situazione coloniale e trova la sua concretizzazione nel plasmare il soggetto secondo un modello: quello del francese della metropoli.

---

<sup>128</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, Marco Tropea, Milano, 1996, pp. 9-10.

In ciò vi è un unico problema, l'unica differenza che non renderà mai l'africano, l'algerino, uguale al colono: la pigmentazione della sua pelle. Ed è proprio qui che nasce il concetto di "lattificazione".

Pochi, come il futuro psichiatra Frantz Fanon, riusciranno a cogliere questo stato di "lattificazione", generatore di comportamenti patologici, ma anche tragicomici, come quando i neri si chiamano fra loro «sporco negro», vale a dire quando coniugano nei loro rapporti i pregiudizi e gli stereotipi dei bianchi. L'élite intellettuale arretra, si autoemargina, vive nella condizione assimilazionista dell'*évolué* soggiogato dal modello di vita bianco e affascinato dalle movenze teoriche della sua espressione culturale<sup>129</sup>.

Il colono, "l'Altro", diventa il modello a cui avvicinarsi; lo stile di vita, la cultura e le tradizioni del Bianco rappresentano l'obiettivo da raggiungere per essere accettato e per accettarsi in una nuova veste, quella dell'*évolué*. L'"evoluto" è colui che ha subito in modo così radicato e profondo le influenze della situazione coloniale da non solo assimilarle, bensì renderle del tutto parte del proprio essere. Tutto è concesso pur di avvicinarsi a quel tipo di uomo (il Bianco), anche il discriminare il suo stesso conterraneo, reo di essere "troppo nero" o di non fare abbastanza per somigliare all'Altro; venire riconosciuto dal Bianco diventa una priorità la cui causa è da ricercare solo e soltanto negli effetti della situazione coloniale:

La dialettica che scaturisce dall'analisi della situazione coloniale è più un circolo vizioso che un divenire. Si presuppone l'uomo come valore, si analizza la sua alienazione, come negazione di questo valore e si recupera, in prospettiva, il presupposto attraverso la negazione della negazione. Di questa impostazione risente il concetto di «identificazione». Il negro di Fanon viene al mondo ansioso di reciprocità e di riconoscimento; è un «uomo» potenziale, e l'uomo, il soggetto, è l'elemento irriducibile della storia, è valore allo stato puro. La società lo nega. L'identificazione originaria dell'uomo è l'identificazione con sé stesso: la sua umanità. L'identificazione del negro con il bianco, la sua volontà di lattificazione è una distorsione sociale e culturale, la conseguenza di una società inumana<sup>130</sup>.

Nel capitolo precedente abbiamo affrontato il problema della rabbia che l'oppresso scarica tramite la violenza fisica e l'omicidio sui membri delle tribù locali e, nella dimensione del riconoscimento (in questo caso del disriconoscimento), si aggiunge la violenza verbale. Essa, generalmente fin troppo sottovalutata, riflette la nuova struttura di pensiero che si è lentamente sedimentata all'interno delle menti dei neri. L'espressione "sporco negro" non è automatica; abbiamo detto che il Nero non faceva caso al colore della propria pelle prima dell'incontro con il colono. Ora,

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 24.

<sup>130</sup> P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1971, p. 70

però, quel colore è diventato un peso, un metro di paragone attraverso il quale giudicarsi meritevole, più o meno vicino al diventare come il Bianco.

Nella sfera del riconoscimento e dell'identità diventa piuttosto rilevante il discorso sul "complesso di inferiorità". Il processo che porterebbe a tale complesso, installatosi nella psiche del nero, avrebbe una doppia origine: quella economica e quella proprio del colore della pelle. Il Bianco è ricco, arriva dalla metropoli: la Francia (la città ricorrente nell'immaginario di Fanon è Parigi). A tal proposito, Fanon scrive: «penosa che possa essere questa constatazione, è nostro obbligo farlo: per il nero non vi è che un destino. E questo destino è bianco. Se vi è un complesso di inferiorità questo è conseguenza di un duplice processo: in un primo tempo economico; di interiorizzazione o, meglio, di epidermizzazione di questa inferiorità, in un secondo»<sup>131</sup>. Per quanto riguarda l'aspetto economico, esso diventerà rilevante nel momento in cui il Nero si avventurerà nella metropoli per cercare fortuna, lì incontrerà una città ricca, lussuosa, un mondo diverso rispetto a quello che era sempre stato abituato a vedere.

Sia nella dimensione del riconoscimento sia in quella dell'identità gioca un ruolo fondamentale l'elemento del linguaggio; secondo Fanon, in esso è racchiuso il seme della cultura. Attraverso il linguaggio si costruisce e si distrugge, l'individuo viene accolto e accettato dall'altro o viene allontanato e disconosciuto: «Parlare [...] significa soprattutto assumere una cultura, sopportare il peso di una civiltà»<sup>132</sup>. Comunicare attraverso l'utilizzo di una lingua comune crea un senso di appartenenza; inoltre, imporre al colonizzato l'insegnamento e l'utilizzo del francese ha lo scopo di annientarne la cultura e di esportare la propria, con lo scopo finale di una vera e propria sostituzione. Il Nero delle Antille accetta questo compromesso poiché il suo scopo è proprio quello di somigliare al Bianco, di diventare come lui: «il nero delle Antille sarà tanto più bianco, cioè si avvicinerà tanto più al vero uomo, quanto più avrà fatta sua la lingua francese»<sup>133</sup>. È proprio nel momento in cui il Nero fa padronanza della lingua francese che raggiunge il culmine del suo tentativo di diventare Bianco. Padroneggiarla significa potersi avvicinare alla cultura francese e così farsi riconoscere dall'Altro. Infatti, è attraverso lo studio della lingua che il Nero assimila la cultura francese, i valori e le tradizioni della Francia: «il colonizzato si allontanerà tanto maggiormente dalla foresta che gli è propria, quanto più avrà fatto suoi i valori culturali della metropoli. Sarà tanto più bianco quanto più avrà rigettato la sua nerezza, la sua foresta»<sup>134</sup>. L'idioma locale è sinonimo di arretratezza, inferiorità, appartiene al passato. Quello parlato da colono è ricchezza, civiltà, futuro.

---

<sup>131</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 10.

<sup>132</sup> Ivi, p. 16.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

Fra il linguaggio del colonizzato e quello dell'oppressore si colloca una lingua ibrida: il creolo. Essa è il risultato della convivenza fra l'indigeno e il colono; la caratteristica del creolo è quella di essere un francese estremamente semplice e sgrammaticato. Il suo utilizzo è limitato agli indigeni e viene usato per denigrare gli abitanti delle colonie o ex colonie. Persino la borghesia nazionale parlava creolo solo con i propri domestici, a sottolineare l'inferiorità di questi ultimi e l'"evoluzione" dei primi: «la borghesia delle Antille non usa il creolo, salvo che nei rapporti domestici [...] un linguaggio usato in modo dispregiativo [...] In un gruppo di giovani delle Antille colui che si esprime bene e che possiede la padronanza della lingua è enormemente temuto, bisogna fare attenzione a costui, è un quasi Bianco»<sup>135</sup>. Nelle scuole antillane, infatti, anche i maestri sorvegliavano gli alunni affinché parlassero francese e non creolo. Paradossalmente, però, i Neri che hanno un'ottima dialettica vengono guardati in modo sospetto dai Bianchi delle colonie. Quindi, da un lato il creolo appartiene all'*identikit* dell'uomo poco evoluto, poco civile, del "selvaggio". Ma, dall'altro lato, parlando un francese estremamente chiaro e forbito, il Nero metteva in allerta il suo stesso simile. La somiglianza col colono era sempre più evidente.

I bambini in Martinica sono stati invitati ad abbandonare il creolo per il francese. Il francese creolo delle Antille è stato intenzionalmente sviluppato come una piantagione di lingua franca. A Fanon, come a tutti i bambini della sua generazione, fu insegnato che non era una lingua corretta ma un *patois*, un francese negro semplificato. [...] La sostituzione del creolo con il francese era un altro modo in cui la maschera bianca veniva tirata sulla faccia nera<sup>136</sup>.

Fanon, riferendosi al Nero che torna in patria dopo un'avventura nella metropoli, scrive: «egli è critico nei confronti degli avvenimenti dei suoi compatrioti, il nero che entra in Francia cambia non solo perché è da lì che a lui sono arrivati Montesquieu, Rousseau, Voltaire, ma perché e di lì che vengono i medici, i capiservizio»<sup>137</sup>. Il Nero critica con veemenza gli atteggiamenti dei suoi connazionali, quasi se ne vergogna. Il suo desiderio di avventurarsi nella metropoli francese è frutto dell'ammirazione non solo per gli illuministi, le cui opere e pensieri venivano studiati tra i banchi di scuola, ma anche perché tutti i lavori più nobili venivano esercitati da francesi. Dall'altro lato, vi sono i suoi compatrioti, essi non solo non si fidano del Nero reduce dal soggiorno nella metropoli, ma lo mettono alla prova interrogandolo sull'avventura parigina e al primo errore lo scherniscono. Infatti, ogni tentativo di somigliare al Bianco non fa altro che sottolineare ancora una volta la presenza di un forte complesso di inferiorità, lo sforzo è pressoché inutile. Esso, nello specifico, riguarderebbe

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 20.

<sup>136</sup> L. Zeiling, *Frantz Fanon. A Political Biography*, I.B. Tauris Bloomsbury, London-New York, 2021, p. 19.

<sup>137</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 20.

soprattutto gli individui più evoluti, gli *évolués*, che, per dominare questo sentimento, tenterebbero in ogni modo di imitare l'europeo «vestendosi come lui, dotandosi di oggetti tipici dell'europeo e ornando il linguaggio indigeno di modi di dire europei»<sup>138</sup>. Gli “evoluti” erano considerati da Fanon «i migliori prodotti del sistema coloniale»<sup>139</sup>, avevano costruito partiti a favore dell'integrazione o dell'assimilazione sul territorio africano dei valori e delle tradizioni tipiche della Francia. Essi erano «coloro che avevano visto la loro salvezza nell'assimilazione e stavano ora pensando all'indipendenza nel quadro di un nuovo *commonwealth*»<sup>140</sup>; quindi, non miravano alla liberazione completa del paese ma all'indipendenza meramente politica, convinti di poter esercitare il potere che il colono deteneva durante l'occupazione, ma ora in una veste più “democratica”. Il fatto che l'indipendenza politica fosse, per la metropoli, solo una maschera per continuare a esercitare indirettamente la propria influenza sul paese è ormai più di un sospetto per gli abitanti del territorio. Tant'è che avviene la nascita di partiti ribelli, come già illustrato nel capitolo precedente.

L'identità del Nero è ormai annullata, si fonde con quella del colono grazie ai privilegi ottenuti dalla borghesia nazionale, sebbene il ruolo chiave per un efficace lavaggio del cervello rimanga quello esercitato nell'ambito dell'istruzione, veicolo dei valori metropolitani. A questo proposito, ricordiamo l'esempio del giovane Fanon, che considera la possibilità di studiare la lingua francese e la cultura occidentale un'opportunità, ancora ignaro della situazione coloniale:

le influenze di questi primi anni ovviamente lasciarono profonde cicatrici sulla psiche di Fanon. La loro persistenza era infatti tale che, nonostante un brusco risveglio in età adulta, Fanon a vent'anni insistette su una personale identificazione con l'oppressore: “Sono un francese. Mi interessa la cultura francese, la civiltà francese, il popolo francese [...] Cosa ho a che fare con un impero nero?” Anche se ha scandagliato con angoscia l'ipocrisia essenziale dell'oppressore, i resti dell'alienazione e della spersonalizzazione a lungo subiti sono rimasti. Fanon stesso ammise questo con una caratteristica: “Sono un uomo bianco. Perché inconsciamente diffido di ciò che è nero in me, cioè di tutto il mio essere”<sup>141</sup>.

Ci sono più avvenimenti che rendono possibile il risveglio dell'autore; tra i più importanti vi è l'arrivo di Aimé Césaire, che diventa professore nel suo liceo, ma importante è anche un episodio accadutogli quando era adolescente. Da quel momento scatta qualcosa nella mente del giovane:

Fanon aveva 14 anni quando capì il significato di “imposizione culturale”. Un errore imbarazzante fu l'occasione di questa comprensione iniziale. Fanon, in presenza di un conoscente, stava pronunciando un commento denigratorio nei confronti degli italiani quando, improvvisamente,

---

<sup>138</sup> Ivi, p. 22.

<sup>139</sup> D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, London-New York, Verso, 2000, p. 63.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> H.A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum Press, New York, 1985, pp. 24-25.

si rese conto che il suo ascoltatore era lui stesso di origine italiana. L'incidente ha messo in evidenza ai suoi occhi la forza degli stereotipi inculcati a causa della "imposizione culturale" della Francia sui martinicani<sup>142</sup>.

Tornando però all'influenza esercitata sulla psiche del Nero per interiorizzare la vera essenza dell'essere francese vi sono varie possibilità:

A casa e a scuola, attraverso canzoni e folklore, per mezzo di lode o punizione, e in tutti gli aspetti dell'esistenza sociale, la capitolazione alla cultura francese e l'identificazione con i bianchi erano invariabilmente inculcati. "Je suis française" sono state le prime tre parole che un bambino nero ha imparato a leggere e scrivere. La padronanza della lingua francese e l'internalizzazione di una prospettiva europea sono stati instillati<sup>143</sup>.

Come spiega lo stesso Fanon, quando parla di "catarsi collettiva": «in ogni società, in ogni comunità esiste, deve esistere, un canale, una porta d'uscita attraverso la quale le energie accumulate sotto forma di aggressività possono venire liberate»<sup>144</sup>. Questo ruolo è determinato dai giochi negli istituti e dalle riviste, dai libri e dalle storie messe a disposizione dei bambini. Infatti, in queste storie, nei fumetti e nelle fiabe che leggono i bambini neri delle colonie, si raccontano le avventure di bianchi. L'avventuriero, l'eroe, è Bianco e combatte contro minacce quali: il diavolo, il lupo, il genio cattivo, il Male, il Selvaggio (che non a caso sono sempre pensati, descritti e disegnati come personaggi dalla pelle nera). Così, il bambino nero (che tende a rivedersi sempre nell'eroe e nel vincitore) si identifica con il protagonista bianco che sconfigge il nemico nero: «il piccolo negro si immagina esploratore, avventuriero, missionario "che rischia di essere mangiato dai cattivi negri", e lo immagina con la stessa facilità del piccolo bianco»<sup>145</sup>.

L'antillano non si sente nero, si sente antillano; infatti, per lui il "negro" è il senegalese dell'Africa, che identifica come il selvaggio, il non civilizzato (un aspetto interessante è il razzismo tra africani, che approfondiremo nel paragrafo successivo). Solo una volta arrivato in Europa scoprirà che per gli europei non c'è distinzione fra un senegalese e un antillano e qui si crea un trauma: il tema del riconoscimento e dell'identità sarebbero quindi strettamente collegati alla psicopatologia nel Nero. La psicosi e la nevrosi non insorgono esclusivamente in seguito ai soprusi e alle violenze fisiche e psicologiche, bensì anche per l'impossibilità di sapersi riconoscere e collocare in una specifica comunità. Vi è infatti un duplice aspetto: il Nero che si è avventurato nella metropoli ha scoperto di

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 25.

<sup>143</sup> Ivi, p. 24.

<sup>144</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 128.

<sup>145</sup> Ivi, p. 131.

essere diverso dai francesi, ed è per questo motivo rifiutato dalla metropoli, ma egli ora è cambiato e viene disconosciuto anche dalla propria famiglia:

Il Nero nella misura in cui resta a casa sua, realizza pressappoco il destino del bambino Bianco. Ma appena andrà in Europa dovrà ripensare tutta la propria sorte. Perché il negro in Francia, nel suo Paese, si sentirà diverso dagli altri. Si fa presto a dire: il negro si inferiorizza. La verità è che lo si inferiorizza [...] L'antillano è obbligato allora a scegliere tra la sua famiglia e la società europea [...] l'individuo che sale verso la società tende a respingere la famiglia sul piano dell'immaginario<sup>146</sup>.

Fino al 1940 nessun antillano era capace di pensarsi negro. È solo con Aimé Césaire che si vede nascere una rivendicazione e si sente parlare per la prima volta della negritudine<sup>iv</sup>.

Sul tema del riconoscimento, Jean-Paul Sartre descrive la situazione degli ebrei che si lascerebbero condizionare dall'immagine che gli altri hanno di loro e che ormai «vivono nel timore che i loro atti vi si adeguino»<sup>147</sup>. A tal proposito, Fanon istituisce un parallelismo tra i neri e gli ebrei poiché, secondo lui, il timore del Nero sarebbe il medesimo dell'ebreo descritto da Sartre in questo passo: che le proprie azioni si allineino ai pregiudizi degli europei circa la loro natura violenta e deviata. Tuttavia, una differenza importante è posta in rilievo dal nostro Autore; infatti, gli ebrei non sono facilmente individuabili, passano inosservati non essendo la loro peculiarità frutto di un tratto riconoscibile, bensì dell'appartenenza a un credo religioso (elemento intangibile). Inoltre, essi appartengono alla privilegiata categoria dei Bianchi. L'antillano ha bisogno di essere accettato; egli non è più l'uomo di un tempo: non è più il Nero che parla creolo, è un quasi francese che ha, attraverso lo studio della lingua, la cultura e la permanenza nella metropoli, fagocitato la Francia, se n'è cibato per poterla fare finalmente sua come fosse una nuova pelle. Solo un tassello manca al compimento dell'opera, il riconoscimento da parte del suo fratellastro francese: «ogni gesto dell'uomo delle Antille passa attraverso l'altro. Non perché l'Altro rappresenti lo scopo finale del suo agire [...] ma più semplicemente perché è l'Altro ad affermarlo nel suo bisogno di valorizzazione»<sup>148</sup>.

Persino Fanon sente il peso della propria etnia durante la sua esperienza in Francia, prima da studente e poi da psichiatra: «mi era impossibile [...] affermarmi in quanto Nero, poiché l'Altro esitava a riconoscermi, non restava che una soluzione: farmi conoscere»<sup>149</sup>. L'essere in quanto uomo e l'esistere come individuo non erano più sufficienti; anche l'Autore si ritrova in una dimensione in cui per vivere, per affermarsi, si ha bisogno di essere riconosciuti dall'Altro.

---

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> J.P. Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paul Morihien Éditeur, Paris, 1946, p. 102. In italiano “*L'antisemitismo: riflessioni sulla questione ebraica*” traduzione di I. Weiss, Edizioni di Comunità, Milano, 1960.

<sup>148</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 185.

<sup>149</sup> Ivi, p. 102.

«Abbiamo un professore di scuola senegalese. Molto intelligente [...] Il nostro medico è un negro [...] molto gentile». [...] Sapevo che per esempio se il medico commetteva uno sbaglio era finita per lui e per tutti coloro che lo avrebbero seguito. In effetti cosa aspettarsi da un medico negro? [...] Un medico nero non saprà mai fino a che punto la sua situazione è prossima al discredito<sup>150</sup>.

Affermarsi in una società giudicante e avvelenata dal pregiudizio porta il Nero a vivere nella costante paura di commettere errori e di essere relegato nella categoria da cui, vivendo nella metropoli, prova gradualmente a distaccarsi. Non è lo schiavo delle colonie, è il Nero tanto arguto, intelligente e capace che si è conquistato un posto in Europa, tra i francesi. Egli deve continuare a dimostrare di meritarsi quel posto e di non deludere le aspettative, ma soprattutto dimostrare al Bianco che, giudicarlo per il colore della sua pelle ed aspettare che egli cada in errore perché è in qualche modo parte della sua natura, è sbagliato. Lui non sbaglierà, non è come gli altri: è un francese adesso.

Si tratta, quindi, sempre di farsi riconoscere per ciò che si è realmente agli occhi dell'Altro. Questa identità è però fittizia, è una "maschera bianca" che il Nero è obbligato a indossare per non soccombere; egli presto se ne accorgerà: è diventato un'imitazione di sé stesso, un oggetto inanimato e deve necessariamente liberarsi per poter tornare a vivere. Il Bianco ha reso schiavo il nero senza lotta, ha usato la violenza solo per mantenere il suo predominio. Invece, se il Nero vuole togliersi l'etichetta di schiavo e tornare a essere uomo, un uomo nuovo, ha come unica possibilità di liberarsi proprio quella della lotta: «al negro resta una possibilità di scelta: l'accettazione della prigione del bianco o un'altra strada più difficile da percorrere: la lotta per la liberazione dell'umanità. [...] Questa è la strada di Fanon. Per realizzarla il negro dovrà uccidere il bianco che è dentro di lui, e quindi uccidere anche il bianco come l'altro che lo disumanizza e si disumanizza, uccidere il razzismo»<sup>151</sup>.

### 3.2 *Razza*

*Pelle nera, maschere bianche* è un saggio ancora importante per qualsiasi analisi del razzismo in Francia; esso viene utilizzato da studiosi e intellettuali, ma è anche stato recentemente riutilizzato (dopo un breve abbandono) nelle scuole per affrontare il tema dei *black studies*.

Nella dimensione della razza, e di conseguenza del razzismo, ritroviamo nuovamente l'aspetto del linguaggio inteso come "essere per l'altro"; lo sguardo del Bianco si posa sul Nero che lo

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 103.

<sup>151</sup> P. Clemente, *Tra esistenzialismo e rivoluzione*, cit., p. 23.

oggettivizza, privandolo della sua natura di uomo e antepoendo il colore della sua pelle e la sua origine a qualsivoglia aspetto di sé stesso che meglio lo caratterizzerebbe.

Il negro viene al mondo cercando un senso alle cose, vuole essere un uomo in mezzo agli altri uomini, vuole elaborare uno schema corporale capace di operare sulle cose. Ma si scopre oggetto. L'altro lo fissa e lo oggettivizza, e l'altro è il bianco. Lo sguardo del bianco dunque lo "pietrifica". Il bianco, l'altro, sovrappone allo schema corporale che il negro tenta di costruirsi, uno schema storico razziale [...] «Toh, un negro», «Mamma, guarda il negro, ho paura...». Sul negro, di colpo, viene a cadere un mondo precostruito, tutta la sua storia vista dall'altro gli è gettata addosso: antropofagia, arretratezza mentale, feticismo, tare razziali [...] L'altro gli crea un carcere in cui il negro è costretto a rimanere rinchiuso. Egli è inferiore...Ma questa negazione di uguaglianza ed umanità ha la sua contropartita. L'altro, infatti, non è l'"uomo", è bianco, ed egli si nega come uomo mentre nega l'altrui umanità; l'altro è un razzista, ed "è il razzista che crea l'inferiorizzato"<sup>152</sup>.

L'uomo Nero si scopre oggetto in mezzo alle cose: «finché il nero sta a casa sua non deve dimostrare di esistere agli altri, salvo in caso di piccole lotte intestine»<sup>153</sup>. Fanon afferma che anche nelle Antille vi è una varietà di sfumature di nero che colora l'epidermide degli abitanti, ma esse, appunto, non sono nient'altro che lievi differenze, finché i neri non hanno incrociato lo sguardo del Bianco: «e poi ci fu dato di affrontare lo sguardo del bianco. Una inconsueta pesantezza ci oppresse»<sup>154</sup>. Il Nero conosce sé stesso in terza persona, conosce cioè il suo corpo e la sua dialettica (in senso hegeliano): i gesti quotidiani «non li faccio per abitudine, ma per implicita conoscenza. Lenta costruzione del mio Io come corpo in un mondo spaziale e temporale [...] Non mi fa soggezione, è piuttosto una struttura definita dell'Io e del mondo»<sup>155</sup>. Ma il discorso cambia quando il colono entra in contatto per la prima volta col Nero e, nel caso degli antillani, quando essi si recano nella metropoli, inconsapevoli fino a quel momento di quali fossero i giudizi nei loro confronti. In Francia, per la prima volta, l'antillano scopre che il sentimento associato alla vista dell'uomo di colore è la paura: «si mettevano ad avere paura di me [...] In treno non si trattava più di riconoscere il mio corpo in terza persona, ma in persona tripla. In treno mi lasciavano invece di un posto, due, tre posti [...] Andavo verso l'Altro e l'Altro evanescente, ostile, ma non opaco, trasparente, assente, scompariva [...] Ero insieme responsabile del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati»<sup>156</sup>.

Per quanto riguarda il razzismo interiorizzato, Fanon analizza un episodio raccontato in una conferenza dal professore Achille, insegnante al liceo Parc di Lione. In tale occasione si osserva chiaramente come il fenomeno del linguaggio rispecchia un sentimento di superiorità inconscia del

---

<sup>152</sup> Ivi, p. 22.

<sup>153</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 97.

<sup>154</sup> Ivi, p. 98.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> Ivi, p. 99.

Bianco (quello che non si ritiene razzista) nei confronti dei Neri: egli racconta di un pellegrinaggio in cui un prete, scorgendo nel gruppo un viso scuro, «gli si rivolse con queste parole ‘tu perché lasciata grande Savana e venire con noi?’»<sup>157</sup>. L'uomo rispose cortesemente in francese suscitando risate per l'equivoco commesso dal prete; qui si mette in evidenza un importante aspetto, ovvero la convinzione che per parlare col Nero si debba utilizzare un linguaggio semplice e infantile, quasi a rimarcarne l'inferiorità e dandone per scontato la scarsa intelligenza: «un bianco nel rivolgersi ad un nero si comporta esattamente come un adulto con un monello»<sup>158</sup>.

Le osservazioni prese come esempio da Fanon non si limitano a questo episodio; gli accadimenti più rilevanti per l'autore si trovano nel campo medico. In particolare, vi è un episodio raccontato dall'Autore che riguarda la differenza di linguaggio utilizzato dal medico col paziente europeo e col paziente nero:

passano 20 malati europei ‘s’accomodi, prego, che cosa si sente?’. È la volta di un negro o di un arabo: ‘siediti, amico. Cos’hai? Dove senti male?’. Quando non addirittura: ‘tu cosa non andare?’. Parlare francese storpiato con un negro significa metterlo a disagio, perché egli si sente ‘quello che parla francese storpiato’ [...] è proprio questa noncuranza [...] con cui si primitivizza l'uomo di colore, che è vessatoria in sé stessa<sup>159</sup>.

Il Bianco ha un'idea preconcepita del nero; egli si stupisce quando il suo francese è impeccabile: «non c'è niente che esaspera più che sentirsi dire ‘Da quanto tempo vive in Francia? Parla bene il francese’»<sup>160</sup>. In un Nero che si esprime bene c'è sorpresa, rappresenta bene il mondo del Bianco, e quando tornerà in patria egli manterrà quel modo di parlare: «il reduce rappresenta un tipo di uomo che si impone a compagnia e parenti. E alla vecchia madre che non lo capisce più egli parla delle sue camicie, della Bicocca in disordine, della baracca»<sup>161</sup>. Ci sono due possibilità per il Nero che torna dalla metropoli: lamentarsi del continente e inneggiare alla metropoli, oppure rigettare l'Europa.

Il razzista crea l'inferiorizzato che, a questo punto, tenta di validarsi agli occhi del Bianco dando inizio a un susseguirsi di delegittimazioni nei confronti dei propri conterranei. In particolare, Fanon si riferisce agli antillani; essi vengono considerati dal Bianco come più evoluti rispetto agli africani e più vicini ai bianchi per il colore chiaro della loro pelle; per questo motivo essi si sentono superiori e non vogliono essere paragonati ai neri. Nello specifico caso dei fucilieri antillani, vediamo l'espressione di un vero e proprio razzismo ai danni dei senegalesi: «gli oriundi<sup>v</sup> disprezzano i

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 26.

<sup>158</sup> Ivi, p. 27.

<sup>159</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>160</sup> Ivi, p. 30.

<sup>161</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 23.

fucilieri e chi è originario delle Antille regna su tutto quel negrume come signore incontrastato. Non ci mancherebbe che questo, paragonarci ai Negri»<sup>162</sup>.

Ecco che il razzismo diventa uno specchio riflesso; agli antillani è stato concesso il dono di una pelle più chiara, dai toni miti e certamente non troppo distante dal bianco immacolato degli europei:

L'africano, in Africa, era il vero rappresentante della razza negra. D'altronde, quando un padrone esigeva uno sforzo eccessivamente pesante da un martinicano si vedeva rispondere: «se volete un negro, andatevelo a cercare in Africa», intendendo dire che schiavi e operai per i lavori faticosi si trovavano da un'altra parte. Laggiù, dai negri. L'africano, inferiorizzato, disprezzato, a parte qualche raro caso di «evoluzione», marciva nel labirinto della propria epidermide. Come si vede le posizioni erano nette: da un lato il negro, l'africano; dall'altro l'europeo e l'antillese. L'antillese era un nero, ma il negro era in Africa. Nel 1939 nessun antillese alle Antille si dichiarava negro. Se lo faceva, era sempre in relazione a un bianco. È il bianco, il «cattivo bianco», che lo obbligava a rivendicare il suo colore, o più verosimilmente a difenderlo. Ma si può dire che alle Antille nel '39 non emergeva nessuna rivendicazione spontanea di negritudine<sup>163</sup>.

Appena si presenta ai martinicani la ghiotta opportunità di sottolineare la differenza fra loro e i senegalesi, i Guadalupani, i malgasci, tra loro e i “negri”, non perdono tempo e si affrettano a mettere in chiaro le cose: «ultimamente parlavo con un martinicano, il quale mi informò, estremamente dispiaciuto, che i neri della Guadalupa si facevano passare per martinicani. Ma aggiungeva: si vede subito che non lo sono, sono più selvaggi di noi»<sup>164</sup>. Qui possiamo notare, dunque, come i martinicani, o più in generale gli antillani, si sentono etnicamente superiori agli altri abitanti dell'Africa. Il loro colore della pelle, più chiaro rispetto a quello di un qualsiasi altro africano, li fa sentire più prossimi ai bianchi, a un passo dalla “lattificazione”. Questo aspetto, insieme a quello dell'appropriazione della lingua francese, della tendenza a imitare gli europei nel vestire e nella rivendicazione dell'ormai appartenenza a una cultura europea, li fa assomigliare molto più al Bianco, al civilizzato, che non al Nero, al selvaggio.

Il razzismo, abbiamo visto, non è che un elemento di un contesto più ampio: quello dell'oppressione sistematica di un popolo. Come si comporta un popolo che opprime? Qui troviamo delle costanti. Si assiste alla distruzione di valori culturali, di modi di vita. Si svalutano la lingua, l'abbigliamento, le tecniche. Come giustificare questa costante? Gli psicologi che tendono a spiegare tutto con i moti dell'anima, pretendono di reperire questo comportamento al livello dei contatti tra individui: critica di un cappello bizzarro, di un modo di parlare, di camminare<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Ivi, p. 31.

<sup>163</sup> F. Fanon, *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. 1, DeriveApprodi, Roma, 2006, p. 37.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> F. Fanon, *Per la rivoluzione africana*, cit., p. 46.

Infatti, gli antillani abbandonano ogni tradizione nativa, replicano le usanze europee in ogni forma: dal vestiario all'utilizzo di oggetti fino, ovviamente, al linguaggio. Essi si sentono superiori ai neri sotto ogni punto di vista, tanto da lasciar trasparire quasi vergogna nel descrivere i comportamenti degli abitanti della Guadalupa, colpevoli di passare il loro tempo a "cicalare", termine utilizzato per indicare il chiasso e le urla dei bambini, volto quindi a sottolineare la loro immaturità e il loro atteggiamento infantile. Dunque, la loro inferiorità.

Abbiamo visto quindi che gli antillani, i mulatti, si sentono superiori ai "negri"; essi, però, oltre a essere più vicini ai bianchi (grazie al tenue colore della loro pelle), avrebbero anche una grande opportunità, quella di generare, mescolandosi a un Bianco, una progenie bianca. Fanon affronta questo tema in *Pelle nera, maschere bianche*, analizzando l'opera di Mayotte Capécia, *Je suis martiniquaise*, il libro semi-autobiografico di una martinicana che descrive i rapporti fra la donna di colore e l'europeo, il rapporto d'amore fra una moglie nera e il marito bianco. Fanon definisce questo libro «un'opera di scarso merito, che esalta un comportamento malsano. Mayotte ama un bianco di cui accetta tutto, pregi e difetti [...] lei non reclama nulla, non esige nulla se non un po' di "bianco" nella sua vita»<sup>166</sup>. Infatti, Mayotte del marito dice: «tutto quello che so è che ha gli occhi azzurri, il colorito pallido e che l'amo», che tradotto vuol dire "l'amavo perché aveva gli occhi azzurri, i capelli biondi il colorito pallido"»<sup>167</sup>. La natura dell'amore della donna nei confronti del marito sarebbe dunque da ricercare principalmente nell'origine etnica di quest'ultimo: gli occhi azzurri e i capelli biondi fanno da straordinario contorno alla pelle bianca, caratteristica fondamentale in un uomo per Mayotte. In alcuni versi della sua opera, l'autrice racconta di una serata passata dalla protagonista a Didier, il quartiere elegante di Fort de France, dove vivono i martinicani ricchi. Lì, assieme al marito, due ufficiali e le loro mogli, si era sentita fuori posto, gli sguardi carichi di indulgenza delle donne l'avevano fatta sentire a disagio: «sentivo che mi ero truccata troppo, non mi ero vestita come si deve, che non facevo onore ad André, forse a causa del colore della mia pelle»<sup>168</sup>. In questo passo, da un lato è chiaro il sentimento di inferiorità provato dalla protagonista, dall'altro è altrettanto chiaro il bisogno di sentirsi accettata dal mondo bianco di cui fa parte il marito, ora ereditato da lei in quanto consorte. Fanon afferma che l'inferiorità del nero era stata storicamente sentita come economica: «è appunto Didier, residenza dei martinicani ricchi, a cui si rivolgono i desideri della donna, ed è lei stessa a dirlo: si è bianchi a partire da un certo numero di milioni»<sup>169</sup>. Sembra che per l'autrice il

---

<sup>166</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 36.

<sup>167</sup> Ivi, p. 37.

<sup>168</sup> Ivi, p. 38.

<sup>169</sup> Ivi, p. 39.

bianco e il nero rappresentino due mondi in perpetua lotta; Mayotte ne è pienamente consapevole, ma il desiderio di avvicinarsi al polo opposto è troppo grande per lei. Tuttavia, la necessità della protagonista di sbiancarsi non ha sempre fatto parte della sua vita, ma nasce in conseguenza di alcuni episodi ricollegabili all'infanzia. L'autrice racconta dei suoi tentativi da bambina di annerire i bianchi, quando all'età di cinque anni «“prendevo il calamaio dal banco e gli versavo l'inchiostro in testa” [...] allora, non potendo più annerire, non potendo più Negrificare il mondo, comincerà a tentare, nel suo corpo e nel suo pensiero, di diventare bianca»<sup>170</sup>. Dapprima, infatti, diventerà una lavandaia (un lavoro in cui si lavano gli indumenti, si “sbianca”, si toglie lo sporco), che si faceva pagare di più rispetto alle altre poiché era convinta di lavorare meglio, ma l'apice fu il venire a sapere che suo nonno era bianco: «Fu una rivelazione, ne rimasi sconvolta, ne fui fiera»<sup>171</sup>. In seguito a tale scoperta, l'autrice comincia a formulare una serie di ipotesi che riguardano, date le sue origini, le possibilità che avrebbe avuto di essere bianca se solo sua madre avesse sposato un bianco. L'obiettivo è sempre lo stesso: diventare bianchi, e se sposare un bianco, padroneggiare il linguaggio e assimilare la cultura non basta, il passo successivo deve essere quello di creare una progenie che sia bianca. Questo desiderio di volersi allontanare sempre di più dalle proprie origini rappresenta una forma di razzismo introiettato che, seppure non così evidente, costringe in questo caso la donna nera a “mischiarsi” con un Bianco per dare a sé stessa la possibilità di una vita migliore e per avere, forse, un figlio bianco. Solo in questo modo potrà sentirsi totalmente accettata e prendere le distanze dal tanto ripudiato mondo che una volta le apparteneva.

Fanon approfondisce il fenomeno della presunta superiorità etnica dell'uomo e della donna mulatto/a sul Nero e per farlo menziona un aneddoto raccontato da Étiemble, critico e romanziere francese, che nel febbraio del 1950 scrisse su «Les temps modernes»: «non hai idea del mio stupore, quando un'amica, un'amica di vecchia data, si è alzata offesa nel sentirmi dire “tu che sei negra”. Io negra? Ma non vedi che sono quasi bianca? Io li detesto i negri, puzzano i negri, sono sporchi, pigri. Non parlarmi mai di negri»<sup>172</sup>. Il folle desiderio di sbiancarsi che avevamo trovato nell'opera di Mayotte Capécia viene riproposto in queste righe, ma con un'evoluzione peggiorativa: non solo la donna non si riconosce come nera, ma disprezza chi ha la pelle più scura della sua. Dal testo di Étiemble si evince che «si è bianchi come si è ricchi, come si è belli, come si è intelligenti»<sup>173</sup>; qui osserviamo come la dimensione etnica si colleghi a quella economica ed estetica: il ricco e il bello sono infatti qualità riconducibili solo al Bianco.

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 41.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> Ivi, p. 43.

<sup>173</sup> Ivi, p. 45.

Un'ulteriore interessante analisi di questo fenomeno si può ritrovare in un passo del romanzo *Nini, mulâtresse du Senegal* di Abdoulaye Sadjì: «cercheremo di cogliere sul vivo le reazioni della donna di colore di fronte all'europeo. Innanzitutto, c'è la negra e c'è la mulatta. La prima non è che una possibilità, è una preoccupazione: diventare bianca. La seconda non solo vuole diventare bianca, ma vuole evitare di regredire. Che cosa c'è di più logico, infatti, di una mulatta che sposa un nero?»<sup>174</sup>. Dietro il fatto che Mayotte sposi un bianco c'è un ragionamento evidente ed espresso in maniera concreta dalla protagonista Nini nel romanzo di Sadjì: è assolutamente vietato sposare un nero. Il rischio di sposarne uno e di avere dei figli con lui porterebbe a una progenie se non mulatta, addirittura più scura, allontanandosi pericolosamente dal processo di lattificazione a cui i Neri (in questo caso la mulatta) ambiscono.

Anche nella raccolta di novelle *Magie noir* di Paul Morand viene raccontata la storia di una

mulatta istruita, la studentessa in particolare, [che] ha un comportamento doppiamente equivoco. Essa dice: “non mi piace il negro perché è selvaggio. Non selvaggio nel senso di cannibale, ma perché manca di finezza.” È un punto di vista astratto, e quando si fa osservare alla ragazza in questione che esistono neri che, su questo piano, possono esserle superiori, ella adduce come scusante la loro bruttezza<sup>175</sup>.

Nel momento in cui alla ragazza si fa notare che non ci sono solo neri selvaggi, ma anche neri intellettuali o di professione “superiore” alla sua, lei utilizza la scusante del brutto aspetto estetico: «non sto con un nero perché è un selvaggio e, se non lo è, la motivazione è la sua bruttezza esteriore»<sup>176</sup>.

In ambito amoroso ed affettivo il discorso è diverso se facciamo riferimento all'uomo Nero: lui non odia la donna nera, né la ritiene poco meritevole del suo amore, ma il bisogno di sbiancarsi ed il suo razzismo interiorizzato si presentano in una veste del tutto nuova: «non voglio essere riconosciuto come nero, ma come bianco. E chi può farlo, se non la bianca? Amandomi ella mi prova che io sono degno di un amore bianco. Mi si ama come un bianco. Sono un bianco»<sup>177</sup>. Troviamo un chiaro esempio di questa condizione nel romanzo di René Maran *Un homme pareil aux autres*, il cui protagonista è Jean Veneuse, un Nero originario delle Antille che abita da lungo tempo a Bordeaux. Secondo Fanon, il libro di Maran sarebbe autobiografico. Il protagonista Jean Veneuse è un Nero che si sente europeo, ma lo scuro colore della sua pelle gli causa non pochi problemi. Egli ama una Bianca dal nome Andrée Marielle, che lo ricambia, ma questo mette Veneuse in estrema difficoltà: l'uomo,

---

<sup>174</sup> Ivi, p. 46.

<sup>175</sup> Ivi, p. 49.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> Ivi, p. 57.

essendo nero, non si sente meritevole del suo amore e, prima di confessarglielo, chiede il permesso al fratello della donna. In risposta il fratello di Andrée gli dice: «ti comporti come ci comportiamo noi, come ci comporteremmo noi. Ti credi, e ti si crede negro? Errore. Non ne hai che l'apparenza. Per il resto tu pensi da europeo poiché l'europeo non ama che l'europea, tu non puoi far altro che sposare una donna del paese dove sei sempre vissuto, una fanciulla della bella terra di Francia, il tuo vero, il tuo solo paese»<sup>178</sup>. L'elemento dell'accettazione come conseguenza dell'adeguamento del Nero alla cultura europea ritorna ed è portato stavolta al compimento: il fratello di Andrée lo considera infatti un francese a tutti gli effetti nonostante le sue origini. Veneuse ha però un dubbio che lo preoccupa e lo comunica al fratello dell'amata: secondo Jean, il nero e il mulatto contraggono in Francia matrimoni in cui prevale la soddisfazione di dominare l'europea, insieme a un senso di rivincita nei confronti del colonialismo e del Bianco. Egli ha quindi paura che il suo sentimento per la donna abbia quella stessa natura. Secondo il protagonista (e possiamo dunque immaginare che si tratti della stessa opinione dell'autore Maran) l'uomo Nero cercherebbe un rapporto sessuale o una relazione con la donna Bianca al fine di vendicarsi del suo oppressore, dell'europeo. Al contrario della donna Nera e mulatta, che cerca un marito Bianco nel tentativo di avvicinarsi sempre più alla razza bianca. Louis T. Achille in *Rythmes du Monde* scrive: «in certi individui di colore il fatto di sposare una persona di razza bianca sembra aver sopraffatto qualsiasi altra considerazione. Questi individui trovano nel coniuge bianco l'accesso a un'uguaglianza totale con quella razza illustre, padrona del mondo, dominatrice dei popoli di colore»<sup>179</sup>. La razza bianca è, per il Nero, la stella polare del suo agire.

Fanon, inoltre, racconta che «discorrendo con alcuni giovani delle Antille ci rendemmo conto che la più costante preoccupazione di quelli che arrivavano in Francia era di andare a letto con una bianca. Non appena arrivati a Le Havre, andavano in una casa. E una volta compiuto quel rito di iniziazione "all'autentica virilità" prendevano il treno per Parigi»<sup>180</sup>. In questo passo non è chiaro se avere un rapporto sessuale con una bianca fosse un modo di iniziarsi alla cultura occidentale e alla permanenza nella metropoli o fosse in realtà una vendetta nei confronti dei bianchi e una rivincita alimentata da un desiderio di rivalsa. Lo psichiatra giustifica in qualche modo il desiderio da parte del Nero di avvicinarsi al Bianco: «in nessun modo il mio colore deve essere sentito come una tara. A cominciare dal momento in cui il Negro accetta lo sdoppiamento imposto dall'europeo non c'è più tregua e allora non è comprensibile che egli cerchi di elevarsi fino al bianco? Elevarsi nella gamma dei colori con cui egli attribuisce una specie di gerarchia?»<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Ivi, p. 61.

<sup>179</sup> Ivi, p. 63.

<sup>180</sup> Ivi, p. 64.

<sup>181</sup> Ivi, p. 72.

Il discorso sul razzismo è indagato nell'opera di Octave Mannoni *Psychologie de la colonisation*, citata da Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*: qui il nostro intellettuale rivoluzionario critica la visione a dir suo limitata dell'autore, in quanto non avrebbe analizzato in maniera esauriente i fenomeni psicologici che si instaurano fra indigeno e colonizzatore. Fanon gli è grato per avere proposto una disamina del rapporto fra le due categorie così importante e rilevante affermando che la ricerca svolta dall'autore è oggettiva. E tuttavia, non concorda con lui su un passo piuttosto importante del testo in cui Mannoni sviluppa un'approfondita analisi critica del complesso di inferiorità del Nero. A questo proposito, Mannoni afferma: «il fatto che un malgascio adulto isolato in un altro ambiente possa diventare sensibile all'inferiorità di tipo classico prova in maniera quasi irrefutabile che, fin dalla sua infanzia, esisteva in lui un germe di inferiorità»<sup>182</sup>. Per Fanon, invece, il complesso di inferiorità non è preesistente alla colonizzazione, ma ne è una conseguenza. Secondo lo psichiatra non esiste un razzismo più grave di un altro, essendovi in ogni sua forma il medesimo fallimento dell'uomo, e dissente da Mannoni riguardo all'origine economica dell'odio dei bianchi nei confronti dei neri.

Se i bianchi poveri odiano i Negri non è come lascerebbe intendere Mannoni perché “il razzismo è opera di piccoli commercianti, di piccoli coloni che hanno sgobbato molto senza grande successo”. No, è perché la struttura dell'Africa del Sud è una struttura razzista [...] Non è esagerato dire che la maggior parte dei sudafricani prova una ripugnanza quasi fisica davanti a tutto ciò che mette un indigeno o un uomo di colore al loro livello<sup>183</sup>.

Mannoni sostiene che il complesso di inferiorità legato al colore della pelle si riscontra di fatto soltanto negli individui che vivono in minoranza in un ambiente di un altro colore. Fanon critica fermamente questa convinzione, dichiarando che, come afferma lo stesso Mannoni, il bianco nelle colonie (pur essendo una minoranza) sarà «divinizzato oppure divorato»<sup>184</sup>. Infatti, il Bianco nelle colonie, pur essendo numericamente in minoranza, non si sente affatto inferiore: «vi sono in Martinica 200 bianchi che si stimano superiori a 300.000 individui di colore». Fanon quindi sottolinea nuovamente: «l'inferiorità è il correlativo indigeno della superiorità europea. Si abbia il coraggio di dirlo: è il razzista che crea l'inferiorizzato». Egli arriva a questa conclusione traendo spunto da un passo tratto da *L'antisemitismo* di Sartre, stabilendo un collegamento tra la questione ebraica e la situazione coloniale. In questo passo Sartre scrive che «l'ebreo, un uomo che gli altri uomini considerano ebreo: ecco la verità semplice da cui bisogna partire [...] È l'antisemita che fa l'ebreo»<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup> Ivi, p. 76.

<sup>183</sup> Ivi, p. 79.

<sup>184</sup> Ivi, p. 82.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

Come già detto nel capitolo precedente, un fattore significativo della dimensione razzista è l'inferiorità biologica della razza; infatti:

la teoria moderna dell'assenza d'integrazione corticale dei popoli coloniali ne è il versante anatomico fisiologico. La comparsa del razzismo non è determinante. Il razzismo non è un tutto, ma l'elemento più visibile, più quotidiano, talvolta il più rozzo di una data struttura. Studiare i rapporti tra razzismo e cultura significa porsi il problema della loro azione reciproca. Se la cultura è il complesso dei comportamenti motori e mentali, sorto dall'incontro dell'uomo con la natura e con i suoi simili, va detto che il razzismo è un vero e proprio elemento culturale. Ci sono quindi culture con razzismo e culture senza razzismo. Questo elemento culturale non si è però incistato. Il razzismo non ha potuto sclerotizzarsi, è stato costretto a rinnovarsi, a differenziarsi, a mutare fisionomia. Ha dovuto subire la sorte dell'insieme culturale che gli dava vita. Il razzismo volgare, primitivo, semplicistico, pretendeva di trovare nella biologia, visto che la Bibbia si era rivelata inadeguata, la base materiale della propria dottrina. Sarebbe noioso riepilogare tutti gli sforzi allora compiuti: forma comparata del cranio, numero e configurazione dei solchi dell'encefalo, caratteristiche degli strati cellulari della corteccia, dimensione delle vertebre, aspetto microscopico dell'epidermide, ecc.<sup>186</sup>.

Come già detto nel paragrafo precedente, il Nero sogna ardentemente di poter diventare come il Bianco, ma questo desiderio è frutto di una discriminazione razzista, di una svalutazione della sfera umana che il colono opera a danno dell'oppresso:

io comincio a soffrire di non essere un bianco nella misura in cui l'uomo bianco mi impone una discriminazione, fa di me un colonizzato, mi toglie ogni valore, ogni originalità, mi dice che sono un parassita del mondo, mi dice che è necessario che mi metta il più rapidamente possibile al passo col mondo, che sono un bruto, che il mio popolo ed io siamo come un letamaio ambulante che assicura canne da zucchero e cotone, che non ho niente da fare col mondo<sup>187</sup>.

### 3.3 Sesso

La sfera della sessualità è una componente essenziale dei processi che guidano il Nero verso una presa di coscienza. Non a caso, tra le concause del razzismo vi è la fobia della dimensione sessuale appartenente al Nero. Mentre il razzismo nei confronti degli ebrei è scatenato da una fobia riconducibile al piano economico, quella verso i neri è una fobia collocabile su un piano biologico. Vi sono due dimensioni di questa fobia: quella maschile e quella femminile, ed entrambe fanno riferimento alla sfera sessuale: «la negrofobia non è altro in realtà che una “partenaire” sessuale putativa, proprio come il negrofobo è un omosessuale represso»<sup>188</sup>. Fanon riconosce nella donna un

---

<sup>186</sup> F. Fanon, *Per la rivoluzione africana*, cit., p. 45.

<sup>187</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 79.

<sup>188</sup> Ivi, p. 136.

duplice sentimento: il primo di curiosità nei confronti della presunta potenza sessuale del Nero, che nasce principalmente non da esperienze personali, bensì in seguito ad alcune storie sentite. Infatti, secondo tali storie, per alcune donne, dopo aver avuto un rapporto sessuale con un Nero, sarebbe impossibile tornare indietro (verso il Bianco) e dimenticare l'esperienza vissuta. Il secondo sentimento è quello della paura di subire una violenza sessuale da parte di un Nero, la fobia dello stupro. Secondo Fanon, questo infondato timore nascerebbe da un desiderio inconscio della donna bianca: «se procediamo nel labirinto, constatiamo che, quando la donna vive il fantasma della violenza da parte di un negro, ciò è in qualche modo la realizzazione d'un sogno personale, d'un intimo desiderio. Realizzando il fenomeno di ritorsione contro sé stessa, è la donna che si usa violenza»<sup>189</sup>. La donna vorrebbe dunque del male a sé stessa e chi meglio del Nero può farle del male, usando il suo potere sessuale contro di lei? Proviamo ad analizzare la ragione di questo desiderio:

nello sviluppo sessuale della donna, sostiene il nostro autore, per un mancato superamento della condizione edipica, questa maturazione non avviene pienamente, può accadere che ella sviluppi una "paura dello stupro" che in ultima analisi "invoca lo stupro". [...] La conclusione viene da sé: «Quando la donna vive il fantasma di stupro da parte di un nero, è in qualche sorta la realizzazione di un sogno personale, di un desiderio intimo»: «desidero che il nero mi sventri come io avrei fatto con una donna». Questo complesso di stupro femminile, per Fanon, non mancherebbe neppure nelle antillane Nere o, meglio, in «molte antillane» Nere, ch'egli chiama con un certo disprezzo «le quasi bianche»<sup>190</sup>.

Secondo Bernini, nonostante Fanon abbia imputato alla donna antillana, che egli chiama con disprezzo "quasi bianca", il desiderio di sbiancarsi (come analizzato nel paragrafo precedente), tentando con ogni mezzo di allontanarsi dalle proprie origini per avvicinarsi sempre di più al mondo del Bianco, il suo giudizio sulle donne sarebbe estremamente positivo.

Fanon non è un femminista, tuttavia

non solo riconosce il ruolo fondamentale giocato dalle donne nella rivoluzione algerina, ma considera l'emancipazione femminile tra i risultati più importanti della stessa. «La donna in città, nel djebel, nelle amministrazioni nemiche, la prostituta e le informazioni che ottiene, la donna in carcere, sotto tortura, di fronte alla morte, dinanzi ai tribunali» - scrive -: «tutte queste categorie riveleranno, dopo attenta analisi, un gran numero di fatti essenziali per la storia della lotta nazionale»<sup>191</sup>.

---

<sup>189</sup> Ivi, p. 150.

<sup>190</sup> L. Bernini, *Sesso. Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo*, DeriveApprodi, Roma, 2023, pp. 53-54.

<sup>191</sup> Ivi, p. 60.

Fanon ne sottolinea l'importanza in *Sociologia della rivoluzione algerina* o *L'anno V della rivoluzione algerina*: la donna «è un anello, talora essenziale, della macchina rivoluzionaria. Porta le armi, conosce rifugi importanti. Ed è in funzione dei pericoli concreti a cui si trova di fronte che occorre comprendere le enormi vittorie che ha dovuto conseguire per poter dire al ritorno al suo responsabile: “missione compiuta...tutto in regola”»<sup>192</sup>. L'algerina diventa quindi fondamentale nel processo rivoluzionario:

impegnare le donne non corrisponde solo all'esigenza di mobilitare l'insieme della nazione. Occorre armonizzare l'entrata in guerra delle donne con il rispetto delle caratteristiche di questo tipo di guerra rivoluzionaria. In altri termini, la donna deve rispondere con uno spirito di sacrificio pari a quello degli uomini. Bisogna quindi avere in lei la stessa fiducia che si esige da militanti di lunga data e più volte incarcerati<sup>193</sup>.

Anche nell'uomo Bianco la negrofobia avrebbe una duplice motivazione: da un lato, vi è il timore di essere surclassato dal punto di vista della sessualità, da una potenza sessuale a cui il Bianco può solamente ambire, ma che è difficilmente raggiungibile. Questa impotenza si traduce in un complesso di inferiorità da cui il Bianco trae una ragione per perseguitare il Nero: «sempre sul piano generale il Bianco che detesta il Negro non obbedisce forse a un sentimento d'impotenza o d'inferiorità sessuale? Poiché l'ideale è una virilità assoluta non si avrebbe in questo caso un fenomeno di diminuzione in rapporto al Nero, visto quest'ultimo come simbolo penico? Il linciaggio del negro non potrebbe essere una vendetta sessuale?»<sup>194</sup>. Oltre al timore dell'altrui virilità e a un complesso d'inferiorità dal punto di vista sessuale, dall'altro lato, secondo Fanon, ci sarebbe anche un'omosessualità latente. L'Autore racconta infatti di alcuni episodi intercorsi tra l'uomo Nero e il Bianco, definendo quest'ultimo un soggetto passivo: «passività che si spiega attraverso il riconoscimento della superiorità del Nero in termini di potenza sessuale? È chiaro che molte sarebbero le domande interessanti da porsi. Ci sono uomini, per esempio, che vanno nelle “case” a farsi frustare dai Neri; degli omosessuali passivi che esigono compagni neri»<sup>195</sup>. Bernini commenta:

il giovane psichiatra non riesce a far nulla di meglio che alimentare la sua critica all'aggressività sadomasochistica della «ne\*rofobia» con altra aggressività, tratta dalla propria omofobia. Se infatti nel caso delle antillane Nere è disposto a riconoscere la presenza degli stessi meccanismi edipici presenti nelle francesi bianche, che fanno sì che esse temano e desiderino i maschi senegalesi tanto quanto le francesi bianche i maschi Neri in generale, nel caso degli uomini antillani Neri, invece no. Nei maschi antillani Neri, «si rallegra» Fanon, il complesso di Edipo non esiste. E,

---

<sup>192</sup> F. Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. 2, DeriveApprodi, Roma, 2007, p. 58.

<sup>193</sup> Ivi, p. 49.

<sup>194</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 137.

<sup>195</sup> Ivi, p. 148.

di conseguenza, non esistono nevrosi edipiche e non esiste l'omosessualità, che per lui è una prerogativa patologica dei bianchi<sup>196</sup>.

Tuttavia, secondo Bernini, il tratto omofobo che emerge dalle parole di Fanon può essere riconducibile all'epoca in cui viveva. Egli ricorda, infatti, che in quegli anni l'omosessualità è ancora considerata come una patologia dall'Organizzazione Mondiale della Sanità e che gli studi in campo medico di Fanon hanno sicuramente influenzato il suo pensiero. Ciononostante, Bernini afferma che il contributo dell'intellettuale rivoluzionario è talmente grande che non può e non deve essere diminuito da questi aspetti controversi. Un pensiero che condivido pienamente.

### *Conclusioni*

Il contributo di Fanon è stato immenso: da *Pelle nera, maschere bianche*, *L'anno V della rivoluzione algerina*, *I dannati della terra*, fino a *Per la rivoluzione africana*, pubblicata quattro anni dopo la sua morte, nel 1964, la sua eredità è ancora oggi considerata di notevole importanza. Studiosi, ricercatori, intellettuali, studenti e militanti hanno utilizzato e utilizzano ancora oggi i suoi testi, considerati fondamentali nell'ambito degli studi postcoloniali. Lo psichiatra ha infatti analizzato gli effetti della cultura coloniale europea sulle menti delle popolazioni colonizzate, rivoluzionando il pensiero postcoloniale.

Egli è stato inoltre il motore della presa di coscienza di movimenti di protesta nati sia in Africa che negli Stati Uniti, le sue opere sono state da poco riscoperte dal movimento transnazionale *Black Lives Matter* e impiegate come manifesto programmatico.

Sono stata da sempre un'attivista per i diritti umani, ma imbattermi in Fanon è stata per me una piacevole scoperta, che mi ha portata a indagare un'ampia letteratura secondaria a lui dedicata. Nelle scuole e nelle università lo studio della storia è spesso concentrato sulle imprese degli imperialismi europei, che "scoprivano" nuove terre, su paesi intenti a esportare la democrazia in giro per il mondo. Ancora oggi, credo che non ci si soffermi abbastanza sulla vera essenza dell'imperialismo e del colonialismo, e sulle ragioni che portarono alcuni paesi alla conquista di "nuovi" territori, come quello americano, che "nuovi" lo erano solo agli occhi dell'imperialista europeo.

Fanon scopre, analizza, critica il colonialismo europeo e fa la stessa cosa con il razzismo, giocando un ruolo chiave nel processo che portò alla rivoluzione algerina e successivamente

---

<sup>196</sup> L. Bernini, *Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo*, cit., p. 54.

all'indipendenza dei paesi africani. Nelle pagine di Fanon si legge tutta quella la speranza che serve a rendere il mondo un posto migliore, per evitare che il rancore avveleni le menti e che gli errori del passato si ripetano in futuro.

Una speranza, un solo dovere:

quello di non rinnegare la mia libertà attraverso le mie scelte [...] Non esiste etica bianca e neppure intelligenza bianca [...] Chiederò all'uomo bianco d'oggi di essere responsabile dei negrieri del XVII secolo? [...] Non ho il diritto di lasciarmi ancorare. Non ho il diritto di lasciarmi invischiare dalle determinazioni del passato. Io non sono schiavo della schiavitù che disumanizza i miei padri<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 202.

## **Bibliografia**

### **A) Letteratura primaria**

- F. Fanon, *I dannati della terra* (1961), Einaudi, Torino, 1962.
- F. Fanon, *A Dying Colonialism*, Grove Press, New York, 1994.
- F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche* (1952), Marco Tropea, Milano, 1996.
- F. Fanon, *Pour la révolution africain*, in Id., *Écrits politiques*, Éditions La Découverte, Paris, 2001.
- F. Fanon, *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. 1, DeriveApprodi, Roma, 2006.
- F. Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. 2, DeriveApprodi, Roma, 2007.

### **B) Letteratura secondaria**

- H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 1996.
- A. Aruffo, G. Pirelli, *Fanon o l'eversione coloniale*, ErreEmme edizioni, Viterbo, 1994.
- L. Bernini, *Violenza. Colonia. Razza. Sesso. Velo*, DeriveApprodi, Roma, 2023.
- H.A. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum Press, New York, 1985.
- V. Carofalo, *Un pensiero dannato - Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano-Udine, Mimesis, 2013.
- A. Castelli, *Liberation through violence in Fanon's The Wretched of the Earth: Historical and contemporary criticism*, in «Peace & Change», 47, 2022, pp. 325-340.
- P. Clemente, *Frantz Fanon tra esistenzialismo e rivoluzione*, Bari, Laterza, 1971.
- M. Foucault, "Bisogna difendere la società" (1997), sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2010.
- D. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, London-New York, Verso, 2000.
- G. Pirelli, *Opere scelte: Decolonizzazione e indipendenza, Violenza, Spontaneità e Coscienza nazionale*, Einaudi, Torino, 1971.
- R. Rabaka, *Forms of Fanonism, Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonisation*, London, Lexington books, 2010
- J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Roma, Armando Editore, 2008.

J.-P. Sartre, *La nausea*, Einaudi, Torino, 1989.

R. Quinn, *An Analysis of Frantz Fanon's The Wretched of the Earth*, London, Routledge, 2017.

L. Zeiling, *Frantz Fanon. A Political Biography*, I.B. Tauris Bloomsbury, London-New York, 2021.

## C) Altra letteratura

M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, Éditions Correa, Paris, 1948.

D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa* (2000), Meltemi, Roma, 2004.

O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Éditions du Seuil, Paris, 1950.

R. Maran, *Un homme pareil aux autres*, Éditions Albin Michel, Paris, 1947.

P. Morand, *Magie noir*, Les Cahiers Verts, Paris, 1928.

A. Sadj, *Nini, mulâtresse du Senegal*, Présence Africaine, Paris, 2004.

J. P. Sartre, *L'antisemitismo : riflessioni sulla questione ebraica* (1946), Edizioni di Comunità, Milano, 1960.

## Sitografia

<https://www.kinesiopatia.it/glossario/cenestopatia/>

<https://www.sahistory.org.za/article/south-african-student-organisation-saso>

---

<sup>i</sup> GPRA: Governo Provvisorio della Repubblica d'Algeria.

<sup>ii</sup> Il farsi è la lingua iraniana ufficiale.

<sup>iii</sup>“Le turbe della cenestesi (o cenestopatia) fanno riferimento ad una sensazione generale di malessere, difficilmente descrivibile, che accompagna il decorso di molte malattie o stati disfunzionali: i disturbi della cenestesi si manifestano sia come uno stato di sofferenza continua riferita sia ad un singolo un organo isolato, sia in forma diffusa a tutto l'organismo, potendo influenzare i comportamenti sociali e la qualità di vita individuale. Si manifestano in varie condizioni di malessere psichico, in particolare negli stati ansioso-depressivi e sono frequentemente descritte come sensazioni dolorose in un qualsiasi distretto somatico o sofferenze viscerali atipiche e spesso mal definibili, potendo giungere fino a manifestazioni di tipo allucinatorio. Possono essere determinate da alterazioni della percezione o dell'interpretazione dei segnali provenienti dalle terminazioni nervose dislocate nella compagine dei vari organi somatici e viscerali o da nuclei situati a vari livelli del sistema nervoso centrale: l'allucinazione cenestetica, viene descritta come la sensazione pressione violenta esercitata su un viscere”. (<https://www.kinesiopatia.it/glossario/cenestopatia/>).

<sup>iv</sup> Negritudine: l'insieme dei valori propri della tradizione culturale nera nelle sue diverse affermazioni ed espressioni. Il termine fu introdotto nell'uso comune da J.-P. Sartre, che nella prefazione *alla Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948) cercò di analizzare l'essenza della spiritualità dei neri, in particolare rivelandone i caratteri di originalità e di rivendicazione della propria dignità e del proprio valore in confronto alla civiltà e alla tradizione dei 'bianchi'; anche la secolare esperienza di dolore vissuta nell'età della tratta è rivendicata, con senso di fierezza, quale proprio originale patrimonio spirituale.

---

<sup>v</sup> Oriundo: originario di un determinato luogo, detto in genere di chi, nato e residente in una città o nazione (di cui ha anche acquistato la cittadinanza), discende da genitori o antenati là trasferitisi dal paese d'origine.