

Lo spettro della colonia. Frantz Fanon: dominio e patologie del riconoscimento

di Roberto Beneduce

1. Corpi-rovine e politiche del (*non*)riconoscimento

La crudeltà dei Malgasci non assomiglia all'idea che ne dà, spontaneamente e quasi inevitabilmente, l'immaginazione europea. Il loro accanimento contro la vittima somiglia più a quella dell'assassino senza esperienza, reso incerto dai propri sensi di colpa, che non a quella del torturatore sadico [...]. Si capirà meglio qual è la natura esatta della crudeltà che bisogna attribuire ai Malgasci considerando il modo, già in sé abbastanza sgradevole per i nostri gusti, sebbene niente affatto sadico, con cui sacrificano i loro buoi nel corso delle ceremonie funebri¹.

Repressa in modo sanguinoso con oltre 100.000 morti, la rivolta del 1947 aveva sconvolto l'opinione pubblica e il governo francese, tanto da spingere quest'ultimo a chiedere a uno psicoanalista un'interpretazione dei fatti. Mannoni cerca di far emergere le ragioni inconsce che avevano spinto le popolazioni del Madagascar a ribellarsi al potere coloniale. In un progetto teorico non esente da rischi, quando deve interpretare la violenza contro i coloni, sembra però non poter fare a meno di interrogare le relazioni che i Malgasci intrattengono con i propri animali nel corso di un rituale. Nell'introdurre il libro di Mannoni, Mason offre un'immagine tratta dalla propria esperienza in India allo scopo di spiegare al lettore il particolare rapporto fra coloni e colonizzati e due delle idee maggiori proposte dal suo autore, il complesso di dipendenza e la questione dell'ingratitudine:

È per questa ragione che un giovane inglese imparava presto a non nutrire un cane randagio in un villaggio indiano. Capiva che l'animale avrebbe continuato a seguirlo dappertutto, e comprendeva che *anche con le persone* sarebbe stato meglio diffidare di questo genere di relazioni².

1. O. Mannoni, *Le racisme revisité. Madagascar, 1947*, Denoël, Paris 1997 (III éd.), p. 128. I brani citati nel testo dell'articolo sono tutti tradotti dall'autore R. Beneduce.

2. P. Mason, *Préface*, in Mannoni, *Le racisme revisité*, cit., p. 36; il corsivo è mio.

Per Mason la differenza fra colonizzati e animali sembra dileguarsi, e la psicologia dei primi non è molto diversa da quella dei secondi, come il colono imparerà presto a sue spese. Sarà dunque il comportamento di un cane a istruire il giovane inglese sul modo migliore di comportarsi con gli indigeni. Ricordate il commento di Marlow in *Lord Jim*? «Se fossero stati quei contadini a portarsi dietro il cane giallo non so. In ogni modo il cane c'era, e si ficcava fra le gambe della gente *con quel fare silenzioso e furtivo che è dei cani indigeni*»³. La psicologia dei colonizzati si fa sempre e necessariamente attraverso l'allegoria di un animale.

Poco importa se le riflessioni di Mannoni siano tutt'altro che superficiali, se l'indagine sulla “situazione coloniale” costituirà un modello teorico diventato poi imprescindibile⁴ o se egli rivendichi, giustamente, di aver compreso prima di Balandier e Lévi-Strauss che lo «studio oggettivo di una popolazione» creava di per sé una “situazione coloniale”⁵. Più l'autore avanza nella sua analisi, più emergono, come oscuri fantasmi, i problemi irrisolti di uno sguardo che, pur sforzandosi di cogliere i limiti della propria posizione epistemologica, non riesce a trasformarne i presupposti. La violenza della rivolta anticoloniale del 1947 sarà così ricondotta a un chiasmo dove ogni gesto politico, ogni tentativo di rovesciare l'oppressione coloniale, troverà nel suo corrispondente “simbolo” il valore di una proiezione, o di un complesso:

Il bue che i Malgasci sacrificano è considerato come ribelle, cattivo e meschino, stupidamente disobbediente e senza alcuna possibilità di successo. Questi tratti proiettano, a modo loro e in negativo, un complesso di dipendenza⁶.

Nel descrivere l'aggressività, l'odio dei dominati, non c'è nulla della finezza psicologica con cui André Malraux ritraeva, ne *La condition humaine*, la violenza di Tchen e il gesto esitante della sua mano mentre faceva penetrare la lama nel corpo addormentato della vittima. Né riceve attenzione il desiderio di prendere il posto del colono, *dormire nel suo letto*, come avrebbe scritto Fanon. Nella violenza dei Malgasci, non molto diversamente da quanto sostenuto da altri psicologi e psichiatri dell'epoca come Carothers, relativamente ai Mau Mau, o Porot, a proposito dei Nordafricani, vi è solo

3. J. Conrad, *Lord Jim*, in Id., *Opere. Romanzi e racconti 1895-1903*, a cura di M. Curreli, Bompiani, Milano 2001 (II ed.), p. 497.

4. «In altre parole, vorrei far ammettere al lettore che una *situazione coloniale* si crea per così dire istantaneamente tutte le volte in cui un Bianco, anche se isolato, appare in una tribù, e ciò pure nel caso in cui quest'ultima sia indipendente» (Mannoni, *Le racisme revisité*, cit., p. 49).

5. Mannoni, *Le racisme revisité*, cit., p. 329. La critica dell'oggettività sarà un tema centrale dell'epistemologia sovversiva di Fanon.

6. Ivi, p. 129.

l'espressione di un "istinto", di un'immaturità affettiva, di una reazione a un patto infranto: un mondo di sentimenti irrazionali e infantili dove non c'è traccia di politico e la soggettività del colonizzato rimane una pallida silhouette⁷. D'altronde, non avrebbe Mannoni ripetuto che i Malgasci erano *docili* e preoccupati unicamente dalla mancanza di certezze? Non rivelavano, i loro sogni, un Edipo in cui la figura paterna era ormai inoffensiva e desessualizzata?

Le parole di Fanon descrivono invece «un perseguitato che sogna di diventare persecutore», un colonizzato che, lanciandosi contro un altro colonizzato al minimo sguardo ostile, cerca di persuadersi che «il colonialismo non esiste [...] e la storia continua». I colonizzati, scrive ancora Fanon, «possono fare molte cose per un chilo di semola [...]. Serve immaginazione per capire. O un po' di memoria. Nei campi di concentramento ci si è uccisi per un boccone di pane».

Sono immagini che non smettono di interrogare, come i corpi ossessionati dalla fame dei racconti di Mohamed Dib. E come tutte le profezie turbano due volte: una prima, quando sono proferite, perché comprese solo in parte, come spesso è dei presagi, e una seconda, quando si realizzano, perché ciò che vediamo ci è familiare, eppure non lo riconosciamo subito. Hanno qualcosa del perturbante freudiano (*Unheimlich*).

Siamo però ancora lontani dalla questione del riconoscimento, o forse sin troppo vicini, tanto da non poterne dire quasi nulla: l'umiliazione, lo sfruttamento, la fame, la tortura che scandiscono il tempo della colonia sono al polo opposto del riconoscimento. Abietti e assoggettati, gli uomini e le donne di cui scrive Fanon non possono trovare quel riconoscimento di cui sono alla disperata ricerca.

Mannoni si era avvicinato a un problema vero, aveva gli strumenti per comprenderne la portata⁸, ma inspiegabilmente lo perde di vista e se ne allontana, come oscurato da un'altra ombra. Ci lascia tuttavia un commento prezioso, che non voglio dimenticare, là dove descrive come gli europei sentissero il bisogno di ingigantire le violenze che loro stessi avevano praticato durante la repressione della rivolta: anzi, sembravano trarre quasi godimento dal racconto "spettacolare" di torture che, in realtà, non avevano avuto luogo.

7. Cfr. R. Beneduce, *Frantz Fanon. From a Phenomenology of Oppression to the Birth of a Critical Ethnopsychiatry*, Afterword to N. C. Gibson (ed.), *Decolonizing madness: Frantz Fanon's psychiatric writings*, Palgrave Macmillan, New York 2014 (forthcoming).

8. «Il mio progetto è facile da distinguere rispetto a quello degli etnologi o dei sociologi, che si sforzano di comprendere quella che un tempo sarebbe stata definita [...] "mentalità primitiva". Cercano di porsi nella situazione di osservatori, di *non portare – per dir così – la propria ombra nel campo di osservazione*, secondo un metodo preso a prestito dalle scienze naturali» (Mannoni, *Le racisme revisité*, cit. p. 48; il corsivo è mio).

Il «sadismo immaginario» di cui parla Mannoni suscita, quasi naturalmente, una serie di associazioni, e sentiamo l'urgenza di connettere fatti in apparenza lontani all'interno di una comune dimensione. Forse alcune delle associazioni sono improprie dal punto di vista del metodo storiografico, eppure, quando ci si allontana dalla semplice messa in ordine degli eventi, da ciò che spesso non è che *cattura* e *contenimento*, si possono percepire da un punto di vista privilegiato i problemi che cerchiamo di definire (la questione del riconoscimento, nel nostro caso, o meglio: la sua assenza). E si comprenderà per intero forse il senso della formula di Derrida: la spettralità del passato è indubbiamente storica, ma non si lascia docilmente ricondurre a una data o all'ordinata successione temporale dei giorni e degli anni istituita dai nostri calendari⁹. Le memorie dei vinti hanno spesso questo carattere, come se i dominati avessero un altro modo di ricordare.

Ecco allora che la questione del (*non*)riconoscimento emerge dai profili sbiaditi del nostro album, e altre immagini di abiezione e di violenza cominciano a scorrere nella nostra mente, come in un palinsesto: dalle foto dei «cacciatori di indiani», che si lasciano fotografare con evidente espressione di soddisfazione per il loro bottino¹⁰, ai soldati francesi ritratti in Algeria mentre sorridono ai lati di una donna seminuda, sino a quelle recenti dei soldati americani di Abu Ghraib, ritratti mentre scherniscono *corpi arabi*: nudi anch'essi, esibiti come selvaggina da cacciatori tanto più fieri quanto più grande è la taglia della loro preda, quanto più la sua ferocia (la sua sessualità?) può essere schernita (resa impotente?).

Se dopo aver ricordato le allegorie animali di Mannoni e di Mason evoco queste scene, frammenti di un elenco inesorabilmente lungo, non è per ricordare un tema già noto: l'opprimente presenza del «linguaggio zoologico» (Fanon) nei riguardi dell'Altro, del Nero, dei colonizzati. Voglio, più semplicemente, porre la questione del riconoscimento all'interno di una prospettiva particolare: quella delle politiche del corpo e dei dispositivi di assoggettamento operanti nella colonia. Tale prospettiva attraversa del resto tutta l'opera di Fanon e mostra la «genealogia im-

9. J. Derrida, *Specters of Marx*, trans. from the French by P. Kamuf, Routledge, New York-London 1993, p. 3. Chi ha conosciuto la violenza comprende questa legge meglio di chiunque altro.

10. N. Scheper-Hughes, *Ishi's Brain, Ishi's Ashes: Anthropology and Genocide*, in «Anthropology Today», 1, 2001, p. 14. Sulla vicenda di Abu Ghraib, e l'ambigua dialettica innocenza *vs* colpa emersa nel corso del processo ai giovani soldati americani, Oliver osserva che nelle società contemporanee, caratterizzate da un potere che è ovunque e in nessun luogo, è sempre più difficile attribuire la responsabilità di azioni che appaiono prive di un agente, e le istituzioni spesso normalizzano anziché proibire il crimine, trasformato spesso in mero spettacolo (K. Oliver, *Bodies against the law: Abu Ghraib and the war on terror*, in «Continental Philosophy Review», 42, 2009, pp. 63-80).

periale» tanto della nozione di “identificazione”¹¹ quanto di quella di “riconoscimento”.

Identificazione e riconoscimento non sono, in fondo, che i profili speculari di uno stesso problema, che Fanon ha il merito di liberare una volta per tutte dalle seduttive *ontologie del riconoscimento*, amnesiche là dove dimenticano un aspetto essenziale: che un Nero soffre *diversamente*¹²; che l’esperienza dell’alienazione linguistica, nelle Antille, è mediata da una lingua che è stata imposta dal colono, non da una lingua qualsiasi; che l’Altro di un bambino nero non è lo stesso di fronte al quale sorride un neonato bianco posto davanti a uno specchio (quell’Altro, sembra suggerire Fanon a Lacan, è infatti anche il suo padrone). Come annota Ann Pellegrini, in Fanon il linguaggio non esprime «l’“essenza” di un soggetto parlante universale: esso segna e costituisce un essere che parla *all’interno di una rete di significati già connotati in senso razziale, sessuale, di classe*»¹³. Queste *differenze* impongono di ancorare la questione del riconoscimento alla temporalità, alla Storia, allo stesso tempo mostrando del riconoscimento una dimensione nuova, quella del sintomo. Come nel personaggio di René Maran, Jean Veneuse, del quale Fanon scrive: «Egli accetta gli aperitivi ma poi li restituisce. Non vuole più dover nulla a nessuno. Perché se non li rende, è un negro, *ingrato come tutti gli altri*» (corsivo mio). La ricerca spasmodica del riconoscimento significa qui bisogno di distinzione, duello contro gli stereotipi, ma questo desiderio lancinante rischia di rimanere sotto il segno dell’alienazione:

Il giorno in cui il Bianco ha detto il suo amore alla mulatta [Mayotte Capécia], deve essere accaduto qualche cosa di straordinario. Vi è stato riconoscimento, integrazione in una collettività che sembrava ermeticamente chiusa [...]. Da un giorno all’altro la mulatta passava dal rango di schiava a quello di padrona¹⁴.

I dominati, quando respingono, quando ignorano, e persino quando irridono le rappresentazioni che il sapere coloniale e lo sguardo razzista hanno costruito intorno ai loro corpi, ai loro desideri o alla loro sessualità, ne rimangono prigionieri. È la «colonia interiore» (Fanon), l’effetto del «mancato riconoscimento» (Bourdieu), della mala fede (Fanon), che incidono come lame l’esperienza dei dominati dando origine alle scissioni

11. D. Fuss, *Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification*, in “Diacritics”, 24, 2-3, 1994, pp. 19-42.

12. Un rinvio s’impone qui al richiamo di Derrida a ciò che il *Dasein* dimentica: la differenza sessuale.

13. A. Pellegrini, *Performance Anxieties: Staging Psychoanalysis, Staging Race*, Routledge, New York-London 1997, p. 98.

14. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs* (1952), in Id., *Œuvres*, La Découverte, Paris 2011, p. 104.

degli *évolués*, ai sogni narcisistici della *négritude*, all’ossessivo *confronto* con il Bianco:

I Neri sono paragone. Prima verità: sono un paragone nel senso che in ogni momento si preoccupano di autostima e di ideale dell’Io [...]. La società antillana è una società nervosa, una società “paragone”¹⁵.

Prendendo spunto dalle tesi di Fanon su questa psicologia dominata dal demone di un “confronto” che non lascia tregua, dallo sguardo intrusivo del Bianco, dall’esperienza di quotidiano spossessamento, Marriott osserva:

So di essere nero, anche se occasionalmente fantastico e sogno di essere senza colore, o almeno invisibile. Spesso mi concedo il lusso di collocare questa confusa identificazione nella mia esperienza quotidiana, come se l’invisibilità razziale o la violenza esistessero solo nello spazio pubblico [...]. Una sedia vuota accanto a me in un treno affollato mi ricorda però non solo le ansie e le paure razziali dei Bianchi sul contagio somatico, ma anche come *la mia vita sia stata plasmata da questa paura introiettata e ansiogena di essere attaccato* – sia dentro sia fuori – da un’intrusione fobica¹⁶.

Non soltanto le pagine più celebri di *Pelle nera, maschere bianche* o de *I dannati della terra*¹⁷, ma anche le considerazioni espresse in scritti brevi, comunicazioni o conferenze, riprenderanno il rapporto fra *corpo, alienazione e riconoscimento*. Ciò che m’interessa qui mettere in luce è come in Fanon la questione sia non solo quella del *misconoscimento*, pur costantemente evocata, quanto quella dell’*assenza del riconoscimento* e delle sue patologie. Voglio perciò soffermarmi su un breve articolo, *La sindrome nordafricana*, che se offre un’analisi esemplare di questo rapporto, è originale soprattutto nella misura in cui ne considera le avventure in uno spazio particolare: quello della cura.

In un ambulatorio qualunque, un medico francese e un paziente nordafricano s’incontrano, ma i sintomi che quest’ultimo lamenta sono vaghi, privi di localizzazione, impossibili da decifrare: gli si prescrive allora qualche farmaco, con l’invito a tornare dopo un mese. Nulla però cambia, anzi il paziente è di fronte al medico già qualche giorno dopo, sofferente, irritato, spinto a pensare che «è perché sono arabo che non mi trattano come gli altri».

I sintomi e l’angoscia lo condurranno allora a cambiare medico, a ripetere nuovamente “il suo dolore”, a raccontarlo con ancora maggiori dettagli.

15. Ivi, pp. 233-5.

16. D. Marriott, *Haunted Life. Visual Culture and Black Modernity*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ) 2007, p. 207; il corsivo è mio.

17. «[Il colonizzato] deve vegliare perché siano liquidate tutte le non-verità *confiscate nel suo corpo dall’oppressione*»; F. Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), in Id., *Œuvres*, cit., p. 672; il corsivo è mio.

gli, ma il dramma ricomincia, frustrando ogni tentativo di comprensione e ogni attesa di soluzione. Il corpo del paziente – sporco e misero come quelle stanze, come i familiari e gli amici che ve lo accompagnano – rimane muto e impermeabile agli esami, a quella palpazione *oggettiva*. Il dolore, le vertigini, sembrano essere fantasmi: nessuna lesione, e così «il sospetto fa la sua comparsa». Il medico conclude allora che quel paziente sta inventando tutto, sia solo un altro malato immaginario, un “miserabile” in cerca di un letto dove dormire.

Fanon impone a questo punto un duplice scarto, la cui forza per chi lavora con pazienti immigrati coglie oggi in tutta la sua portata e la sua inesauribile attualità. Primo: in un paese che diffida di questi uomini, di questi immigrati chiamati in tutti i modi («ratti, meloni, *mon z'ami*»), che cosa può accadere se non di rimanere catturati in un labirintico gioco di incomprensioni e malintesi?

Quest'uomo che tu reifichi chiamandolo sistematicamente Mohamed, che tu ricostruisci, o meglio dissolfi [...], ebbene quest'uomo, non hai l'impressione di svuotarlo della sua stessa sostanza?

Un *corpo reso estraneo, svuotato della sua umanità, della sua sovranità*: questo soltanto rimane di un malato proveniente dalla colonia, abitato dalla solitudine e dalla morte, espulso dalla Storia, sospinto verso una «zona di non essere».

Secondo: il medico francese non può comprendere la sofferenza e la domanda di quel paziente se si ostina a guardarla con disprezzo, o con indifferenza. Il malato, a sua volta, non potrà credere al medico, alle sue rassicurazioni, alle sue verità: persino il suo addome si ritrae di fronte a un gesto percepito come ostile, a uno sguardo che pietrifica, annienta. Il loro incontro è destinato allora al fallimento: perché stupirsi se il medico non vede nulla? Rivolgendosi al lettore, ma soprattutto ai medici di cui ha imparato a scrutare il comportamento nei confronti di Arabi e Neri quando era studente a Lione, Fanon chiede: se non si riconosce l'uomo che ci sta di fronte, come è possibile pensare che egli sia qualcosa di più che un semplice corpo guasto (una *nuda vita*), un semplice “Mohamed”? «Come pensare – continua Fanon – che io creda all'uomo che *forse* è in te? Per quale gioco di prestigio dovrei avere la certezza che *anche tu sia degno del mio amore?*»¹⁸.

Fra i paraventi di un ambulatorio medico, cogliendo i rumori di uno scontro decisivo cominciato molto tempo prima, Fanon fa entrare come

18. F. Fanon, *Pour la révolution africaine* (1964), in Id. *Œuvres*, cit., p. 703; i corsivi sono miei.

per incanto la questione del riconoscimento e del (non)riconoscimento. Fa però anche qualcosa d'altro: usa un termine singolare, “amore”, stridente con i colori e i tempi di una visita di routine, con i gesti di una percussione, di un *esame obiettivo*. Se può farlo è perché in quell'incontro mancato egli intravede molto di più: ritrova i dubbi sui diritti di cittadinanza, secondo alcuni autori dell'epoca concessi troppo in fretta a «una razza dalla civiltà talvolta raffinata, ma dal comportamento sociale, familiare e sanitario ancora primitivo»¹⁹; sente la violenza simbolica di quel modo di parlare a questi pazienti arabi, rivolgendosi a loro in seconda persona («è più forte di me, mi diceva un interno, non posso rivolgermi a loro nella stessa maniera con cui trattò gli altri malati»²⁰).

Fanon va ben oltre le promesse di un'interpretazione culturale del sintomo che, in sé, non evita le trappole di una relazione oppressa e mistificatrice. Egli può così fare del richiamo all'amore nel corso di una visita medica di uno straniero, di un Arabo, di un colonizzato, la condizione perché una diagnosi appropriata possa essere formulata. D'altronde, in quell'atto diagnostico Fanon vede molto di più: un'espressione particolare (paradigmatica?) del riconoscimento, perché in fondo la diagnosi è questo, nient'altro che uno dei modi del riconoscimento. Nei sintomi che lamenta, nell'angoscia che esprime nel suo sguardo, il malato si aspetta che il medico sia in grado di *riconoscere* i segni di qualcosa che egli dovrebbe già conoscere, di ravvisare un male che sa come nominare e trattare, e ricondurlo alla vita normale, a una condizione di libertà.

Fanon coglie superbamente in queste righe uno dei nodi centrali del concetto di riconoscimento, un nodo custodito nelle sue pieghe semantiche, là dove dimensione etico-politica e dimensione cognitiva stanno fra loro annodate in modo indissolubile. Alla scienza medica e psichiatrica ricorda allora questo *semplice* principio epistemologico: nessuna conoscenza (*nessuna diagnosi*) è possibile, per quanto “oggettivi” si pretenda essere, se al cospetto di quel «nordafricano che riunisce in sé tutte le condizioni che rendono un uomo malato» si perpetuano gli stereotipi e i sospetti, si ignora la sua vita concreta, si dimentica la sua *fame di umanità*:

19. Mugniery riportato in Fanon, *Pour la révolution africaine*, cit., p. 699.

20. Ivi, p. 697. Nelle pagine di *Pelle nera, maschere bianche* dedicate al rapporto fra «il Nero e il linguaggio», il tema dell'incontro fra il medico e il paziente sarà al centro della celebre riflessione sulla consuetudine di parlare ai Neri e ai colonizzati in “*petit nègre*”: «Parlare loro in *petit-nègre* esprime questa idea: “Tu, resta al tuo posto”» (Fanon, *Peau noire*, cit., p. 83).

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 [...]. Ve lo chiedo, me lo chiedo: chi sono queste creature affamate di umanità che premono alle frontiere impalpabili (ma che so, per esperienza, essere terribilmente concrete) del riconoscimento integrale?²¹

Sono considerazioni che ci restituiscono un'immagine di Fanon diversa da quella sulla quale una certa letteratura si è accanita (ossessionato dai fantasmi del machismo e dell'omofobia, sarebbe stato attratto dall'Algeria – scrive Vergès – perché vi avrebbe «reinventato la sua filiazione» e trovato «i suoi antenati simbolici», facendo delle «figure eroiche dei guerriglieri i suoi fratelli e i suoi padri»)²². Mi sembra che in queste pagine, come negli scritti successivi, si disegni invece una traiettoria teorica e politica (l'attenzione per le ipocrisie e le ombre della medicina nella colonia, le ragioni che rendono impossibile la cura, la scelta di dimettersi da Blida) ben più complessa e coerente di quanto sostenuto da chi vorrebbe vedere nelle sue scelte i tratti di un sintomo nevrotico.

Hegel, intanto, è lontano, le sue parole sulla «verità del riconoscimento» sembrano dissolversi di fronte a ciò che Fanon non intende dimenticare: nella colonia il padrone si prende gioco della coscienza del colonizzato. Non cerca in lui il riconoscimento, perché ciò che vuole dal suo corpo, dalle sue braccia di raccoglitore di gomma o minatore, è solo lavoro, e quelle braccia potrà tagliarle, se non rispetta le regole²³. Quanto allo schiavo, anche lui è ben diverso da quello descritto nella *Fenomenologia dello Spirito*: «In Hegel lo schiavo si distoglie dal padrone e si rivolge verso l'oggetto. Qui lo schiavo si volge verso il padrone e abbandona l'oggetto»²⁴.

È fra queste immagini che concetti come “riconoscimento”, o “identificazione”, conoscono un'autentica vertigine di senso, accresciuta dall'ampiezza dei loro campi semantici e dalla natura – attiva e riflessiva – dei corrispondenti verbi (riconoscere e riconoscersi, identificare e identificarsi). Il nostro pensiero volteggia così dalle pagine di Hegel alle sale di un tribunale coloniale, dal Bengala di Kipling al divano di Freud, dagli uffici di Scotland Yard all'Algeria di Fanon.

21. Fanon, *Pour la révolution africaine*, cit., p. 691.

22. F. Vergès, *Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal*, in “Critical Inquiry”, 23, 3, 1997, pp. 579-80.

23. «Era di domenica, quando a mio zio amputarono il braccio sinistro. Aveva confessato al prete prima della messa di aver rubato dell'oro nella miniera; il prete lo aveva assolto, ma poi aveva raccontato tutto ai proprietari e alla gendarmeria, così fu punito; quel giorno aveva una camicia bianca» (ricordo di una donna congolese).

24. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cit., p. 241.

2. Segni di riconoscimento.

Tracce, impronte e destini, da Lampedusa a Jungipoor

Sai, hanno costretto il fiume Mississippi dentro argini per fare spazio a case e terreni coltivabili. Periodicamente il fiume inonda questi luoghi. «Inondazione» è la parola che usano, ma non si tratta di questo. È ricordare. Ricordare dove stava un tempo. L'acqua ha una memoria perfetta e prova sempre a ritornare dov'era. Gli scrittori sono così: ricordare dove eravamo, in quale vallata camminavamo, quali le rive che ci piacevano, la luce che c'era e la strada per tornare al nostro luogo originario. È una memoria emozionale, dove i nervi e la pelle ricordano come è accaduto. Il fluire dell'immaginazione è la nostra inondazione²⁵.

Sulle rive del Mediterraneo, nelle stive degli aerei²⁶ che giungono negli aeroporti europei o sugli assi dei camion che trasportano clandestini da Sengatte a Dover si sta scrivendo un nuovo capitolo dei diritti umani, e indubbiamente una nuova *geografia del riconoscimento*. Le scene dei morti di Lampedusa illustrano la tragedia in tutti i suoi dettagli politici e morali: corpi perduti in mare, per sempre, o approdati a fatica, ma da cui estrarre ancora tracce di verità e segni d'identificazione. Se *riconoscere* un familiare, un amico defunto, al cui corpo mancano lembi di carne strappati dai pesci, è orribile, non meno tragico e intollerabile è per questi uomini l'obbligo di lasciarsi *identificare* attraverso il prelievo delle impronte digitali. Ricordate quando, in un inglese naufragato, le parole “No fish” esprimevano sui cartelli la protesta contro la pratica delle impronte digitali e non contro la qualità del cibo, come alcuni commentarono frettolosamente: malinteso banale e tuttavia eloquente, proiezione dei nostri sensi di colpa, si direbbe (per che cosa potevano protestare se non per la cattiva qualità del cibo?), che allunga la lista degli equivoci dai quali è segnato il difficile incontro con l'Altro, con lo straniero.

Da anni gli immigrati si ribellano a questo moderno *rituale della cittadinanza* bruciando, prima di partire, i propri documenti e la cute dei polpastrelli per rendere così impossibile la propria identificazione²⁷. Da mesi, a

25. T. Morrison, *The Site of the Truth*, in W. Zinsser (ed.), *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*, Houghton Mifflin, Boston (MA) 1998, p. 119.

26. F. de Boeck, *Beyond the Grave. History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaire*, in R. Werbner (ed.), *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Critique of Power*, Zed Books, London 1996, pp. 93-4.

27. «Nella metafora e nel discorso della migrazione clandestina, dell'incenerimento, delle

Lampedusa, i giovani eritrei tagliuzzano l'epidermide dei polpastrelli delle dita allo stesso scopo: una nuova forma di epidermizzazione del Sé, direbbe forse Fanon, questa volta non affidata al colore della pelle e all'esperienza provocata dallo sguardo dell'Altro, ma a minuscoli tagli e incisioni, «metafore letterali»²⁸ di un Sé ferito, scalfito, non meno di quanto lo siano i tagli che i giovani stranieri detenuti nelle nostre prigioni si procurano intenzionalmente, generando spesso dubbie peripezie diagnostiche o domande altrettanto confuse sulle possibili *radici culturali* di questo autolesionismo.

Su un corpo che il potere vuole a ogni costo trasformare in *prova* (per identificare uno straniero, o finalmente ammettere dentro i confini nazionali chi ha potuto e saputo mostrare i documenti di violenze subite attraverso cicatrici e ustioni), si apprende presto a iscrivere altri segni. È come se si stesse conducendo, su questi *campi in carne e ossa*, una strana battaglia: una *guerra di inscrizioni* cominciata secoli addietro, e che conta oggi il suo cumulo di “corpi-rovine”. Difficile dire se, nel sovrapporre nuovi solchi sulle linee dei polpastrelli, questi uomini ricordino la storia coloniale delle impronte digitali.

Ginzburg scrive che la scoperta della possibilità di identificare le persone attraverso le impronte digitali ebbe luogo nell'impero coloniale britannico alla fine del diciannovesimo secolo: una tecnica divinatoria utilizzata nella tradizione cinese e indiana si prestava con inattesa precisione all'identificazione e alla differenziazione di individui così pericolosamente simili fra loro agli occhi delle autorità amministrative inglesi²⁹.

Osservando come la firma di documenti fosse spesso effettuata in quel modo (gli indovini avevano evidentemente già intuito il carattere unico di quei segni), sir James Herschel, figlio e nipote di celebri astronomi, concepì un sistema di identificazione il cui valore forse non comprese subito in tutti i suoi aspetti. Giunto a Jungipoor come membro dell'*Indian Civil Service* dopo la rivolta del 1857 (la stessa descritta da Homi Bhabha come evento fondamentale nel mutamento delle relazioni fra colonizzati e coloni), Herschel ebbe l'idea di far firmare a un uomo con la sua stessa mano la promessa di

fiamme che bruciano, della trasgressione [...], c'è il riferimento a una complessa configurazione di idee legate alla figura di una vita bruciata, senza nome e senza legittimità, una vita di recinti in spazi fisici, genealogici e culturali percepiti ormai come inabitabili; e la ricerca di un nuovo orizzonte, fra pratiche di auto-creazione e di sperimentazione disegnate sull'immaginario dell'altrove e dell'esilio» (S. Pandolfo, 'The Burning': *Finitude and the Political-Theological Imagination of Illegal Migration*, in "Anthropological Theory", 7, 2007, p. 333. Cfr. anche la nozione di «exit strategy» in C. Piot, *Nostalgia for the future*, The Chicago University Press, Chicago (IL) 2010.

28. S. Cochetti, *The Dogon Sacrifice as a Literal Metaphor*, "Paragrana", 2, 1995, p. 145.

29. C. Ginzburg, *Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method*, History Workshop n. 9, 1980, pp. 7-36. Cfr. anche K. A. Wagner, *Confessions of a Skull: Phrenology and Colonial Knowledge in Early Nineteenth-Century India*, in "History Workshop Journal", 69, 2010, pp. 27-51.

fornire materiale per la costruzione di una strada: quelle linee lo identificavano ormai per sempre, e gli avrebbero impedito di negare la sua promessa più tardi. Dopo circa vent'anni, nominato magistrato a Hooghly, Herschel prese poi l'abitudine di raccogliere le impronte digitali ai detenuti per evitare che altri impostori potessero ritirare al loro posto la pensione. Ritornato in Inghilterra, avrebbe pubblicato sulla rivista *Nature* le conclusioni dei suoi studi.

Le linee sulle mani e sulle dita avrebbero d'ora in poi consentito di distinguere in quelle «masse amorfe» (l'espressione è dello psichiatra francese Antoine Porot, padre della Scuola di Algeri) criminali, malfattori e recidivi. Quella che era stata la lettura del destino si fece pratica di polizia giudiziaria, colta in tutto il suo valore da osservatori attenti come Alphonse Bertillon, in Francia, o Arthur Galton in Gran Bretagna, il padre della freniatria, che ne intuì la rilevanza per le indagini di Scotland Yard.

L'ingresso di una tecnica utilizzata un tempo dagli indovini negli uffici di polizia coloniale è una storia di per sé intrigante per chi lavora sulla genealogia imperiale della nozione di identificazione e la sua importanza, un'importanza che è «al cuore dell'ordine repubblicano»³⁰. Il cittadino dell'impero non potrà essere pensato, d'ora in avanti, che in rapporto diretto con le tecniche che permettono di nominarlo e identificarlo, e queste tecniche sembrano contare più sui corpi che non sulle anagrafi. L'antropometria giudiziaria nel Maghreb coloniale costituisce un passaggio decisivo di questo cammino, di cui non ricordo qui che un solo aspetto.

Si tratta della questione del casellario giudiziale, fondato in Europa sulla base di atti anagrafici considerati «autentici e sicuri», ma del tutto assente in Nordafrica, ciò che faceva emergere la necessità di adottare altri metodi: l'antropometria, appunto. Scrive un giornale dell'epoca (1900), *La Dépeche tunisienne*, che

Nell'Africa del Nord [...], se si considera la somiglianza dei nomi musulmani, e la difficoltà di trascriverli in francese con tutte le sfumature di pronuncia, si deve ammettere che nessun repertorio alfabetico è possibile e si comprenderà perché i tentativi di istituire dei casellari giudiziali sono stati abbandonati. A questo riguardo, le schede antropometriche li sostituiscono efficacemente³¹.

30. M. Kaluszynski, *Alphonse Bertillon et l'anthropométrie judiciaire. L'identification ou cœur de l'ordre républicain*, in P. Piazza (éd.), *Aux Origines de la police scientifique: Alphonse Bertillon, précurseur de la science du crime*, Karthala, Paris 2011, p. 31.

31. I. About, *Identités indigènes et police coloniale. L'introduction de l'anthropométrie judiciaire en Algérie, 1890-1910*, in P. Plaza (sous la dir. de), *Aux origines de la Police Scientifique. Alphonse Bertillon, précurseur de la science du crime*, Karthala, Paris 2011, p. 282. La «Revue du Monde Musulman» ricorda le difficoltà di catalogazione dei lavori in considerazione della varietà di forme di trascrizione e di pronuncia del nome di un autore, e dei soprannomi con i quali è spesso identificato: «la scheda di un catalogo deve essere costruita

In mancanza delle memorie d’archivio sulle quali si fondavano le istituzioni dello Stato moderno, tracce più affidabili, nelle colonie, li offriranno d’ora innanzi i corpi stessi dei colonizzati. Saranno loro a offrire il necessario ancoraggio per un dispositivo di controllo che cominciava a vacillare in uno spazio dove la libera circolazione degli individui costituiva in sé una minaccia, un crimine, non meno di quanto lo fosse l’anonimato, da punire con la reclusione, in particolare nel caso si fosse trattato di immigrati.

Il passaggio riportato da About, tratto da un testo del 1895, è illuminante e rende legittimo sostenere che i *Centres de rétention administrative* in Francia (o, in Italia, i “Centri di Identificazione ed Espulsione”) costituiscono oggi veri e propri avatar dei sistemi di controllo coloniale:

Resta da esaminare, dal punto di vista della circolazione degli indigeni, il frequente caso di un soggetto algerino trovato senza documenti in un punto qualunque della colonia, che *non vuole o non può provare la sua identità*. In simili circostanze, l’amministrazione locale non dovrà esitare a fare uso dei poteri che le sono conferiti dalla legge, e *trattenere in prigione – per tutto il tempo necessario* – qualunque individuo si trovi nelle predette condizioni³².

Sono parole che risuonano con la forza di una profezia, dando ragione a chi sostiene che la ragione coloniale sia tutt’altro che morta. Di fronte a questi dispositivi di controllo³³, il meccanismo di difesa sarà in molti casi la produzione del mito dell’invisibilità, come ricordano i racconti circolanti ancora oggi sul potere di rendere invisibili all’amministrazione coloniale interi villaggi³⁴, o la produzione di bricolage biografici rivolti a modificare il nome o i luoghi di nascita, la propria età o eventi decisivi della vita personale o familiare. Queste astuzie narrative vicine alla struttura del “ro-

come un atto civile», si nota da parte dell’autore, che non nasconde la confusione e la fatica di reperire nomi e opere («La nostra opera è lungi dall’essere perfetta [...]. Il nostro Indice non è che un primo abbozzo»): come se la certezza che la nostra burocrazia andava erigendo pazientemente si dissolvesse nuovamente nel continente nero di altri segni e suoni (A. Frevret, *Préface*, in “*Revue du Monde Musulman*”, 65-66, 3-4, 1926, p. vi).

32. About, *Identités indigènes*, cit., p. 292 (il corsivo è mio).

33. Deleuze sostiene che le moderne società vedono sostituire progressivamente alla logica disciplinare quella del controllo, dove le cifre e i lasciapassare prendono il posto delle parole d’ordine, della “firma” o dei numeri: «Nelle società disciplinari non si faceva che ricominciare (dalla scuola alla caserma, dalla caserma alla fabbrica), mentre nelle società di controllo non si finisce mai con nulla [...]. Kafka, che si collocava già alla cerniera tra le due tipologie di società, ha descritto nel *Processo* le forme giuridiche più temibili: l’*assoluzione apparente* delle società disciplinari (tra due internamenti), il *differimento illimitato* delle società di controllo (in continua variazione)» (G. Deleuze, *Pourparler. 1972-1990*, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 236-7).

34. M. A. Yattara, B. Salvaing, *Almamy. Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, vol. 1, Grandvaux, Brinon-sur-Sauldre 2003, pp. 25-6.

manzo epico” o “picaresco”³⁵, queste contemporanee figure di *dérobade* e di *escapisme*³⁶, hanno avuto indubbiamente nella colonia il loro battesimo, ma è nella postcolonialità che il loro sviluppo si fa più drammatico, ponendo nuove domande sul rapporto fra diritti umani e forme della soggettività, economie morali della menzogna e cittadinanza. Sulle spiagge del Mediterraneo, dove si sono infrante le ultime onde della “missione civilizzatrice”, ma dove sotto nuove spoglie continua lo strip-tease dei diritti umani³⁷, gli immigrati *ricordano* forse sui loro corpi, con i loro gesti, questa dolorosa storia di segni e di destini nella lotta per un riconoscimento che non sia soltanto quello anagrafico.

3. Risonanze

C’è una considerazione di natura tutta semantica che vorrei rapidamente richiamare, pensando ovviamente alla lingua di Fanon e di Mannoni, il francese, dove la parola “riconoscimento” (*reconnaissance*), assomma in sé due significati: quello di “riconoscenza, gratitudine”, e quello di “riconoscimento”, nel senso discusso sin qui. Se faccio questa breve digressione è perché, nell’interesse che Fanon mostra per tale nozione, non deve essere stato estraneo il ruolo di un significante, *reconnaissance* appunto, che come un ritorno nello ossessivo attraversava le rappresentazioni dell’epoca: i Neri, gli indigeni, ignorano il senso di gratitudine, sono privi dell’“istinto di riconoscenza” e sanno che devono fare di tutto, come nel caso già evocato del personaggio di Jean Veneuse, per non essere considerati ingratiti come tutti gli altri.

Ne aveva parlato fra i primi un medico, Bentley, mostrando sorpresa (e certo profonda irritazione) per l’assenza di riconoscenza fra coloro che aveva curato. Ne aveva scritto Lévi-Bruhl, nel penultimo capitolo de *La mentalité primitive* (1922), riprendendo note e rapporti di viaggio di missionari, medici e viaggiatori, e interpretando i dati di Bentley come il riflesso di un’idea che l’indigeno manifesterebbe proprio attraverso l’ingratitudine: sentendosi danneggiato sul piano mistico, sentiva di aver diritto a una retribuzione, a un compenso da parte di chi lo aveva aiutato sul piano umano. Ne parla qualche anno dopo Ritchie, uno psicoanalista, che interpreta la mancanza del senso di gratitudine in rapporto alle particolari

35. R. Beneduce, *The Moral Economy of “Untruth”: Norms of Eligibility, Biographical Inventions and Cheating among Asylum Seekers (Nigeria, Congo, Mali)*, paper presented at Lisbon, ECAS conference, 28-29 June 2013.

36. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, PUF, Paris 1955; J.-F. Bayart, *Africa in The World. A Strategy of Extraversion*, in “African Affairs”, 99, 2000, pp. 217-67.

37. Sto qui parafrasando l’espressione di J. P. Sartre, *Préface a F. Fanon, Les damnés*, in Id., *Œuvres*, cit., p. 444.

forme dello svezzamento adottate nelle società africane³⁸. Il tema trova ampio spazio anche in Mannoni, che riflette su questo problema mettendolo in relazione con l'origine del complesso di dipendenza. In Madagascar, ricorda Mannoni a dimostrazione della peculiare natura dei rapporti di reciprocità, la parola che traduce il termine “grazie” (*mishoatra*) è utilizzata tanto da chi riceve quanto da chi dà un dono.

Mannoni compie uno sforzo non trascurabile per liberarsi dalle interpretazioni dell'epoca. A partire da un'esperienza personale (il suo istruttore di tennis, dopo aver ricevuto delle medicine in dono, non ringrazia ma, sorprendentemente, chiede in dono delle scarpette da sport!), suggerisce un'interpretazione decisamente originale: i Malgasci, in ragione di una personalità dipendente, e della necessità di mantenere viva questa stessa dipendenza, non possono esprimere riconoscenza, perché la riconoscenza presuppone un rapporto fra pari. Di qui la frase in apparenza incomprensibile spesso pronunciata dopo aver ricevuto un dono, «Ora voi siete il *mio* Bianco». Quale antropologo, in Africa, non si è sentito dire almeno una volta «tu est *mon blanc*»?

Per Mannoni, là dove domina un «complesso di dipendenza», là dove sono assenti relazioni simmetriche, è impossibile e ingenuo attendersi un sentimento di riconoscenza: le cure, i doni, le attenzioni saranno soltanto la premessa per una richiesta (una pretesa) ulteriore. La dipendenza non ammette un sentimento di riconoscenza quale ce lo si aspetterebbe perché quest'ultimo può darsi solo quando c'è reciprocità, uguaglianza. Mannoni sta esplicitamente affermando che la società coloniale non è una società egualitaria³⁹.

La sua analisi rimane però prigioniera dell'esigenza di associare la questione del mancato senso di gratitudine con il complesso di dipendenza, sebbene colga un'espressione decisiva della patologia del rapporto fra coloni e colonizzati, fra dominatori e dominati, dove non c'è spazio per un autentico sentimento di gratitudine. Giocando con questi termini, si potrebbe formulare un chiasmo e dire: il rifiuto del riconoscimento/*reconnaissance* da parte dei coloni nei confronti dei colonizzati, dei Bianchi nei confronti dei Neri, si riflette (si rovescia) nell'ostinato rifiuto di riconoscenza/*reconnaissance* di questi ultimi verso i primi. Facendo del colono il *loro* colono, del Bianco il *loro* Bianco, essi stanno esercitando una

38. J. F. Ritchie, *The African as Suckling and as Adult: A Psychological Study*, Rhodes Livingstone Institute, Livingstone 1943, pp. 54 ss.

39. Mannoni, *Le racisme révisité*, cit., pp. 86-7. Sul «bisogno di dipendenza» come «sostituto di una libertà inutilizzabile», cfr. le riflessioni di P. G. Solinas, *Presentazione*, in P. G. Solinas (a cura di), *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Argo, Lecce 2005, p. II.

singolare forma di potere, e opponendo alla menzogna del padrone la loro menzogna. Nel regno della falsa coscienza i salvati sono anche sommersi.

La critica di Fanon al complesso di dipendenza ha urgenza di rompere questo cerchio infernale: essa dissolverà non solo il “presunto” complesso cercato da Mannoni nell’inconscio dei Malgasci per spiegare l’esperienza della frustrazione e le radici della loro rivolta, ma anche la *presunta* mancanza del senso di gratitudine degli Africani. Intravedere un altro orizzonte del riconoscimento diventa possibile nella misura in cui si dissolvono queste rappresentazioni e la falsa dialettica che esse presuppongono. Il riconoscimento assumerà allora un profilo di lotta, non di semplice attesa.

Incontrando l’opposizione dell’altro, la coscienza di sé fa l’esperienza del Desiderio [...]. Io chiedo che mi si consideri a partire dal mio desiderio [...]. Il Negro è uno schiavo al quale si è permesso di adottare un’attitudine da padrone [...]. Il Nero è stato agito [...]. «Dì grazie al signore», dice la madre al figlio..., ma noi sappiamo che spesso il bambino sogna di gridare un’altra parola [...]. Il Bianco in quanto padrone ha detto al Negro: «Ormai sei libero». Ma il negro ignora il prezzo della libertà perché non si è battuto per essa⁴⁰.

4. Il significante della differenza e i paradossi del riconoscimento

Nel riflettere sulla schiavitù e la sua eredità di dolore, di perdita, di amnesia, Cedric Robinson propone a questo riguardo una considerazione preziosa:

Ora sappiamo ciò che la classe dominante certo sapeva, e che a lungo ha negato pubblicamente, solo per doversi poi confrontare con questa verità nei suoi incubi, nelle sue fantasie sessuali e nella sua coscienza sociale marcia: coloro che erano stati ridotti in schiavitù erano esseri umani. Ma la domanda fondamentale non era se gli schiavi (o i discendenti degli ex-schiavi) fossero umani, quanto, piuttosto, che genere di persone erano ... e *avrebbero potuto essere*. La schiavitù alterò questo loro essere, ma non poté abolirlo⁴¹.

E questo *residuo*, si potrebbe aggiungere, non cessa di interrogare, di minacciare, di sedurre: come “differenza”, come “memoria”, come “identità”. Anche per Mannoni la questione della differenza costituisce un passaggio fondamentale della psicologia della colonizzazione e della dialettica identità/soggettività. Ne parlerà nel corso dell’autocritica pubblicata nel

40. Fanon, *Peau noire*, in Id., *Œuvres*, cit., pp. 239-341.

41. C. J. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill (NC) 2000, p. 166.

1966, in inglese, con il titolo *Race*. Nel momento in cui trionfavano i discorsi sull'universalismo e i “diritti umani”, Mannoni osserva:

La differenza è stata attribuita al Nero, e gli è stata imputata alla stregua di un peccato originale. Perché non vuole più, quando noi siamo pronti a farlo, che questo peccato sia lavato nel battesimo universalista? Che significano questo intestardirsi e questa rigidità? Perché egli riprende questa differenza quando noi cessiamo di attribuirgliela? Perché è diventata il significante della sua rivendicazione: *non può più chiedere di essere riconosciuto come puro essere umano, vuole essere riconosciuto come Nero*⁴².

A differenza di Mannoni, Fanon, pur avvertendo l'importanza di questo problema («I giovani neri che ho conosciuto laggiù volevano conservare la loro alterità. Alterità di rottura, di lotta, di combattimento»⁴³), cerca di scrollarsi di dosso quella che sente ormai come una differenza dal valore ambiguo, o semplicemente una maledizione. La rivendicazione della differenza, l'orgoglio della *négritude*, l'ontologia di una *condizione nera*, gli appaiono vessilli di lotta e – a un medesimo tempo – sintomi di una patologia del riconoscimento che, già in *Pelle nera, maschere bianche*, aveva lucidamente diagnosticato: liberarsi dalla schiavitù della «Torre sostanzializzata del Passato», del risentimento, sono le parole inequivocabili pronunciate a questo proposito nelle conclusioni.

Il dibattito aperto dalle riflessioni di Charles Taylor nel 1994, quasi contemporaneamente agli scritti di Rosaldo sulla «cittadinanza culturale», ha mosso il concetto di riconoscimento in direzione di nozioni molteplici come quelle di cultura, identità, minoranze, diritti. E si potrebbe ancora continuare se volessimo ripercorrere l'elenco pressoché infinito in cui questo concetto ritorna, talvolta in modo stucchevole, come ricorda ad esempio Joseph Massad, quando si chiede se dietro la richiesta del riconoscimento dello Stato Israele ai Palestinesi non ci sia solo una nemmeno tanto dissimulata richiesta di abdicazione, di definitiva «sottomissione»⁴⁴.

Nella riflessione di Taylor è sottolineato il decisivo ruolo di Fanon nella transizione verso una nuova idea di riconoscimento:

La principale arma dei coloni è stata l'imposizione delle loro rappresentazioni sulle popolazioni dominate. Per riconquistare la propria libertà, queste devono innanzitutto purgarsi da tali immagini [...]. Il presupposto è che il riconoscimento forgi l'identità, particolarmente nella sua applicazione fanoniana: i gruppi domi-

42. Mannoni, *Le racisme révisité*, cit., p. 325.

43. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, cit., p. 242.

44. J. Massad, *Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?*, in “Journal of Palestine Studies”, 30, 1, 2000, pp. 52-67.

nanti tendono a rafforzare la loro egemonia inculcando un'immagine di inferiorità nei dominati. La lotta per la libertà e l'uguaglianza comportano dunque una revisione di queste immagini⁴⁵.

Proprio perché il riconoscimento forgia le nostre esistenze di Soggetti e la nostra identità, orienta i processi dell'identificazione e la Storia stessa, la posta in gioco è politica non meno che filosofica.

Diane Fuss, nell'articolo prima citato, ricorda come la nozione di identificazione occupi un ruolo centrale nella situazione coloniale per i particolari riverberi che essa mette in scena: il colono vuole che il colonizzato impari a parlare, mangiare, vestire *come lui* (si pensi alla «teoria della forchetta e del coltello» nelle missioni protestanti del Congo belga)⁴⁶, ma al tempo stesso non può fare a meno di sentirsi minacciato da un'imitazione che rimane incerta quanto al proprio destino, sempre oscillante fra identificazione e parodia (sarà questo il motivo del divieto di indossare abiti che ricalcano alla perfezione le divise dei soldati tedeschi, o di danze che riproducono le parate militari con false medaglie e fucili di legno)⁴⁷.

Tuttavia per Fanon l'identificazione non ha nulla di quel processo che, secondo la psicoanalisi, è necessario per la costituzione e l'esistenza del Soggetto. L'identificazione, nella colonia, pur mantenendo uno spazio di ambiguità, rivela le sue ombre e la sua patologia, come *Pelle nera, maschere bianche* ricorda insistentemente. «A differenza dell'ultimo Freud e della sua descrizione dell'identificazione come una tappa necessaria e trasformativa [...] – ricorda Fuss –, nella prospettiva di Fanon l'identificazione è patogenica e autodistruttiva»⁴⁸. Identificarsi con il colono, con il Bianco, è un atto che ammette spazi di contestazione o di mimetismo sovversivo solo in particolari circostanze (come nel celebre caso delle donne algerine che

45. C. Taylor, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1994, pp. 65-6. Cfr. anche V. Carofalo, *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e il pensiero del riconoscimento*, Mimesis, Urbino 2013.

46. N. R. Hunt, *A Colonial Lexicon. Of Birth, Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Duke University Press, Durham (NC) 1999, p. 120.

47. Secondo Bhabha, la differenza esistente fra *imitazione* e *identificazione* assicurerebbe la possibilità di una riflessione, e persino di un'azione politica: occupando due luoghi ad uno stesso tempo, imponendo all'Altro il continuo spostamento del suo sguardo, il soggetto coloniale diventa *difficile da situare e contenere*. Imitare l'Altro *senza identificarsi* è dunque possibile, e può addirittura rivelarsi un'arma nelle mani dei deboli. Differenze e identità, identificazioni e imitazioni, operano dunque in un turbine di posizioni mobili e imprevedibili. Nulla in questo spazio di azioni, riflessi e dissimulazioni è scontato: «Queste due nozioni di mimetismo s'incrociano, interagiscono e convergono in modi che rendono sempre più difficile distinguere tra una imitazione sovversiva e un'imitazione assoggettata»; Fuss, *Interior Colonies*, cit., p. 24.

48. K. Oliver cita qui Fuss nel suo *Witnessing. Beyond Recognition*, Minnesota University Press, Minneapolis (MN) 2001, p. 25.

si tolgono il velo), ma è più spesso alienazione: i fantasmi di lattificazione ne costituiscono un esempio non meno celebre. Qual è dunque il destino della differenza nelle avventure del riconoscimento e dell'identificazione? Fanon sembra suggerire che se la differenza è solo *reazione a*, allora essa è alienata quanto lo è l'identificazione.

Se da Hegel trae le premesse per misurare i limiti di un riconoscimento che non sia stato conquistato, contro Hegel Fanon ricorda che il «servo» e il «Nero» non sono la stessa cosa («Speriamo di aver dimostrato che il padrone qui differisce considerevolmente da quello descritto da Hegel»). Se a Fichte ricorre per ripetere «L'Io si pone opponendosi», da Fichte si allontana per dire che non è soltanto nella negazione, nel «No!», ma in un «Sì» che egli cerca la sua condizione di uomo che non si limita a reagire («Condurre l'uomo ad agire [...], questa è la prima urgenza di colui che dopo aver riflettuto si appresta ad agire»).

In un'alternanza infinita («Sì alla vita, all'amore, alla generosità [...]. No al disprezzo dell'uomo. No all'indegnità dell'uomo. Allo sfruttamento, all'assassinio di ciò che di più umano c'è nell'uomo»), che sembra dirigersi contro l'assedio di false alternative tipico di un'epoca di morte e di abiezione, Fanon sembra però voler distinguere forme di dipendenza che nulla hanno in comune: quella del neonato nei confronti della madre e quella del colonizzato nei confronti del colono, quella del servo e quella dello schiavo nei confronti del suo padrone non sono la stessa cosa, e perdere di vista queste differenze conduce dritti nelle trappole di un'ontologia del riconoscimento semplicemente inutile.

Perdere di vista queste differenze implicherebbe d'altronde un'idea di riconoscimento secondo la quale non si può sfuggire a una soggettivazione che passi necessariamente attraverso l'esperienza dell'assoggettamento e della subordinazione. Ed è questa la critica che Oliver rivolge a Butler, e che con altri termini Fanon sembra rivolgere a Sartre quando insiste testardamente, a tratti misteriosamente, sulle possibilità di un amore autentico (un amore non alienato), o sull'avvento di un Uomo Nuovo.

Oliver ha ragione nel sostenere che in Fanon alcune pagine suonano come l'espressione di una nostalgia derivante dal fatto che egli si scopre d'un tratto come non-Bianco, e ciò nel momento stesso in cui è *riconosciuto come Nero* (scoperta traumatica di tanti antillani, ripete Fanon). Tuttavia, chiedendo di essere riconosciuto a partire dal proprio desiderio, affermando la volontà di disancorarsi una volta per tutte da un passato mineralizzato e ricrearsi incessantemente nel mondo nel quale va incamminandosi, Fanon disegna una straordinaria traiettoria e, se si vuole, una cura di quella stessa nostalgia. Con Marx ripeterà, nelle conclusioni de *I dannati della terra*: «La rivoluzione sociale non può estrarre la sua poesia

dal passato ma soltanto dal futuro». Il presente, con le sue violenze e le sue politiche di morte, gli dà ragione.

Suggerendo una nuova geografia morale, egli manda in frantumi i limiti di un riconoscimento che avevamo appreso a considerare come un tempo fermo, dove le reciprocità erano destinate a rimanere una pia intenzione, a soccombere nel labirinto del passato. Invocare di essere riconosciuti a partire dal proprio desiderio costituisce infatti un'autentica ribellione alle leggi del tempo: è la volontà di trovare in ciò che ancora non è stato realizzato la cura di un passato ferito e umiliato, di garantire a quest'ultimo la possibilità di essere detto (testimoniato) ogni qualvolta sia necessario, di pensare un riconoscimento non di *cioè che si è* ma di *cioè che si desidera essere*⁴⁹. Fanon traccia qui il progetto incontenibile di una lotta che sa essere infinita, e di una necessaria separazione che riecheggerà nelle ultime pagine dei *Dannati* come l'invito a non più imitare l'Europa, a pensare autonomamente da parte dei popoli ora indipendenti il futuro (l'Africa) a venire.

49. In queste premesse sta la possibilità di concepire la cura della memoria dei vinti non come mera rievocazione dolorosa e ripetizione impotente ma come confronto con l'ostinata volontà di *testimoniare dei dominati*, come «reintegrazione di tracce senza significato» (i sintomi) il cui significato aspetta di essere riconosciuto (S. Žižek, *The Truth Arises from Misrecognition Part I*, in E. Ragland-Sullivan, M. Bracher, eds., *Lacan and the Subject of Language*, Routledge, New York 1991, p. 188). Non mi è possibile approfondire qui questo tema, ma indubbiamente Fanon rivela in molti passaggi inflessioni che saranno anche della psicanalisi lacaniana, in particolare della sua concezione del futuro anteriore.