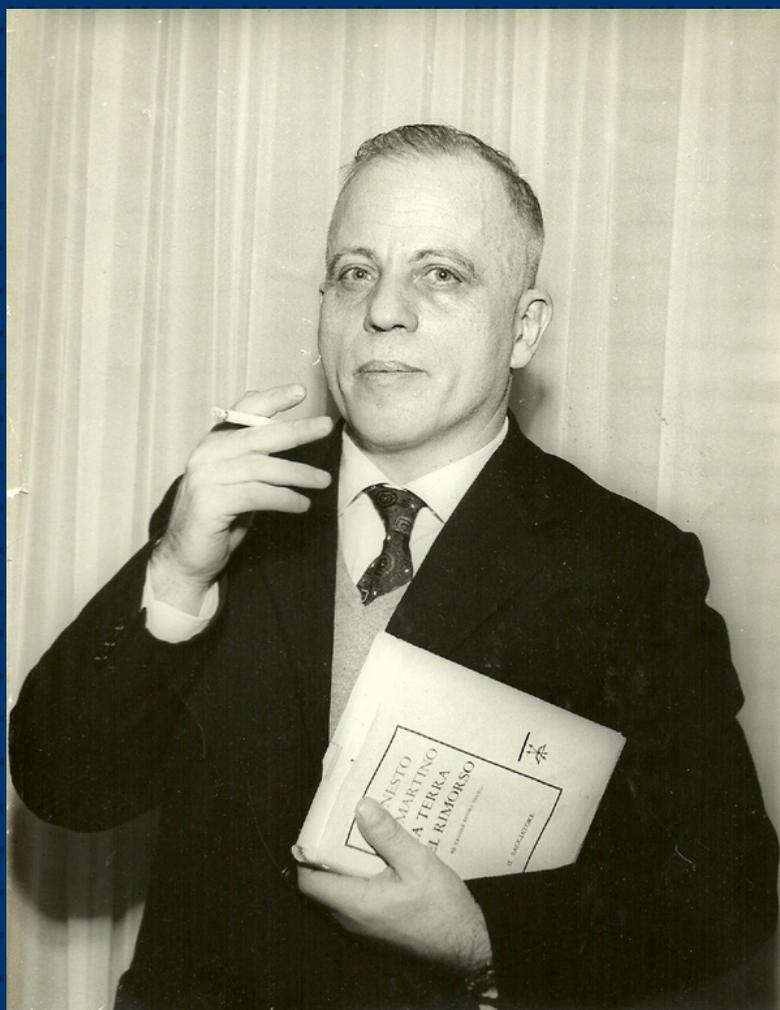


AMM



54 / dicembre 2022

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



In copertina

1961: Ernesto de Martino (1908-1965) alla presentazione del suo libro *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano 1961.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

54

dicembre 2022
December 2022



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Bologna / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Sapienza Università di Roma / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Torino / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Chiara Moretti, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Sapienza Università di Roma, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Torino, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli

Indice Contents



n. 54, dicembre 2022

n. 54, December 2022

Editoriale

- 9 Giovanni Pizza
AM 54 e il ritorno della sezione monografica
AM 54 and the Return of the Monographic Section

Sezione monografica

- 11 Roberto Beneduce, Giovanni Pizza
“1961 (e dintorni)”: un tempo-cerniera.
Premessa alla sezione monografica
“1961 (and surroundings)”: a time-hinge.
Introduction to the monographic section
- 21 Roberto Beneduce
Frantz Fanon: curare la Storia, disalienare il futuro
Frantz Fanon. Healing History;
Disalienating the Future
- 71 Didier Fassin
L’Histoire de la folie et ses doubles
History of Madness and Its Doubles
- 87 Giovanni Pizza
La formula strutturale dell’équipe.
La terra del rimorso oggi e il metodo etnografico di
Ernesto de Martino
The Structural Formula of the Team.
The Land of Remorse Today and Ernesto de Martino’s
Ethnographic Methodology
- 111 Massimiliano Minelli
Asylum 61. Follia, istituzioni, scritture
Asylum 61. Madness, Institutions, Writings
- 145 Pino Schirripa
La grande festa e i Movimenti religiosi,
una prospettiva materialista nell’antropologia religiosa
The Great Feast and The Religion of the Oppressed,
a Materialist Perspective in the Anthropology of
Religions

Saggi

- 163 Chiara Moretti
Persona, corpo e malattia.
Il contributo dell’antropologia medica allo sviluppo
di una medicina critica e autoriflessiva
The Individual, the Body and the Disease.
The Contribution of Medical Anthropology
to the Development of a Critical and Self-Reflexive
Medicine

- Saggi
- 179 Rita Finco, Raúl Zecca Castel
*Il dispositivo etnoclinico del Centro Fo.R.Me.
 Tra storia, teoria e metodo
 The Ethnoclinical Device at Centro Fo.R.Me.
 Between History, Theory and Method*
- Ricerche
- 207 Ylenia Baldanza, Marco Bacchella
*Traiettorie di genere. Legittimazione dell'identità trans
 tra istituzione biomedica e autocura
 Gender Trajectories. Legitimation of Trans Identity
 between Biomedical Institution and
 Self-Medication*
- 241 Daniela Crocetti, Laura Palareti
*"Why is it that, more often than not, docs and nurses
 haven't even heard of us?".
 Women and Bleeding Disorders in Italy
 "Perché, il più delle volte, i medici e gli infermieri
 non hanno nemmeno sentito parlare di noi?".
 Donne e malattie emorragiche in Italia*
- 271 Federico Divino
*Alcune note sulla concezione di corpo e di malattia
 nella medicina buddhista
 Some Notes on the Conception of Body and 'Disease'
 in Buddhist Medicine*
- Note, interventi,
 rassegne
- 299 Donatella Cozzi
*«Trasumanar e organizzar».
 Sulla Nascita ed evoluzione di una psichiatria
 di comunità in Umbria di Francesco Scotti
 «Trasumanar e organizzar». Birth and Evolution of a
 Community Psychiatry in Umbria by Francesco Scotti*
- 327 Fabio Dei
*Etnografie pandemiche
 Pandemic Ethnographies*
- Recensioni
- Francesco Diodati, *La demenza e l'imperativo
 della prevenzione / Dementia and the Imperative
 of Prevention* [Annette Leibing, Silke Schicktanz
 (a cura di), *Preventing Dementia? Critical Perspectives
 on a New Paradigm of Preparing for Old Age*],
 p. 345 • Corinna S. Guerzoni, *Part(or)ire altrove / Give
 Birth Elsewhere* [Chiara Quagliariello, *L'isola dove
 non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative,
 genere e migrazioni*], p. 353 • Giovanni Pizza, *Di là
 dal corpo / Beyond the Body* [Sara Cassandra,
*La solitudine del cruciverba incompiuto. Storie
 di tranelli linguistici e disturbi psicosemantici*],
 p. 358 • Giovanni Pizza, *Politica, poesia e
 pandemia / Politics, Poetry and the Pandemic*
 [Gabriele Frasca, *Lettere a Valentinov*], p. 363 •
 Viviana L. Toro Matuk, *Struttura biopolitica e
 paradigma immunitario / Biopolitical Structure and
 Immune Paradigm* [Roberto Esposito, *Immunità
 comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*], p. 370.

Editoriale

AM 54 e il ritorno della sezione monografica

Giovanni Pizza

Università di Perugia

[giovanni.pizza@unipg.it]

Care Lettrici e Cari Lettori,

con questo numero 54 di AM torniamo alle sezioni monografiche. Per la cura di Roberto Beneduce e mia ne produciamo una che celebra l'anno 1961.

Si vuole così ricordare un periodo importante che, a cavallo tra gli anni Cinquanta e i Sessanta del secolo scorso, ha visto il declino del colonialismo e l'avvio, fin da subito intenso, del fenomeno postcoloniale e decoloniale.

Il discorso "postcoloniale" ci sembra fondamentale anche per l'antropologia medica. Esso cerca di andare ben oltre la Grande Separazione della salute, quel *Great Divide* tra l'Occidente e gli Altri che a lungo aveva caratterizzato anche tale branca di studi (che, per esempio, in precedenza non teneva conto delle ineguaglianze). Si cominciano a decostruire tematiche e relazioni importanti, tra le quali malessere, potere, identità. In antropologia medica è il tema del corpo e della follia ad essere esplorato attraverso lo studio di altre culture e/o di dislivelli interni alla cultura occidentale nel tempo e nello spazio, cioè sia nella profondità storica sia nel comparativismo geografico.

In tale quadro generale, abbiamo chiesto una riflessione a studiosi e ricercatori esperti, italiani e no, per rievocare quel periodo e le sue promesse. Tutti lo hanno interrogato alla luce del presente.

AM, però, non finisce qui.

Vi è una sezione non monografica con due saggi, di cui uno complementare a uno scritto che apparirà nel numero successivo, tre ricerche, due

note (una sul nostro fondatore e il suo amore per le questioni della salute mentale e un'altra sull'antropologia della pandemia da Covid-19) e infine cinque recensioni.

Questo è quanto siamo riusciti a fare per questo numero 54.

A Voi un caro saluto e un duplice augurio di buona lettura e di sereno giudizio.

Frantz Fanon: curare la Storia, disalienare il futuro

Roberto Beneduce

Università di Torino
[roberto.beneduce@unito.it]

Abstract

Frantz Fanon. Healing History, Disalienating the Future

Fanon's revolutionary thought and action raised a wide political and theoretical debate over last decades. His analysis has been inspiring for scholars as well as for social activists, from anti-imperialist movements to postcolonial studies, from antiracist struggle to intersectionality and subaltern studies. This paper, seventy years after the publication of *Peau noire, masques blancs*, aims to shortly explore three domains, at the heart of his thinking: the deconstruction of psychiatry and its diagnostic categories; the relationship between racism, black condition, and alienation; the analysis of violence in colonial Algeria and its ongoing consequences. Starting from these issues, the article suggests a dialogue with those authors who explored the same problems, against the background of new forms of violence concerning migration, security industries and the border's control, as well as the State's racism. The paper takes in consideration a further issue: the racial time, and the temporality of oppressed.

Keywords: racial temporality, visual alienation, colonial psychiatry, violence, epistemic decolonization

Non è che il pensiero, per essere onesto, deve sempre pensare controcorrente?

Pierre Clastres

1952, l'incendio

Peau noire, masques blancs: il libro di Fanon taglia il tempo in modo definitivo. Sono trascorsi settant'anni, e le sue parole-scintille non cessano di accendere il nostro pensiero, scrutando in ogni recesso il dramma razziale e l'alienazione che vi si perpetua.

È un libro dove poesia e filosofia sono chiamate a dire ciò che la clinica da sola non riesce più a nominare, scarsamente preoccupato di attraversare territori distanti, e che attraversa come un lampo temi che vanno dalla lotta anticoloniale malgascia alla nevrosi linguistica di un giovane martinicano, dall'ossessione mimetica della lattificazione alla violenza razziale negli Stati Uniti o alla psicoanalisi del presunto complesso di dipendenza. Non sorprende che un testo dove i nomi di Adler, Hegel, Lacan, Merleau-Ponty s'intrecciano con disinvoltura a quelli di Césaire o Valéry, di Lhermitte o Baruk, oltrepassi i limiti dei professori *ordinari* della Facoltà di Medicina e Farmacia di Lione, e che per diventare psichiatra Fanon dovrà scrivere in fretta un'altra tesi¹.

Poco importa. *Peau noire, masques blancs* farà il giro del mondo, mettendo a nudo l'infondatezza delle teorie psichiatriche del tempo, decostruendo il mito dell'oggettività e componendo le prime voci del vocabolario post-coloniale. Fanon è il padre del decostruzionismo, e Said riconoscerà i suoi debiti. Per noi è l'inizio di un tempo dove le verità non potranno più essere mascherate. Perché se l'attenzione è, in quelle pagine, diretta soprattutto a indagare l'alienazione strutturale dei rapporti fra il Nero e il Bianco o i dolorosi riflessi di un corpo razzializzato, le maschere di cui parla Fanon sono anche quelle dietro le quali si nascondono le scienze sociali e psicologiche, la psicoanalisi in primo luogo (GIBSON, BENEDEUCE 2017; PARKER, PAVÓN-CUELLAR 2010)².

Fanon duella con i maggiori intellettuali del tempo, dai quali estrae ciò di cui ha bisogno per ricordare loro, subito dopo, il problema che hanno dimenticato: quello del nero. Così è con Sartre e il suo *Orfeo nero*³, al quale riconosce, stringendo i denti, che ha ragione, perché della negritudine ha ricordato il divenire storico e dissolto l'illusione che la coscienza nera potesse da sola creare "una torcia per incendiare il mondo": la torcia era già lì, attendeva solo che le si offrisse "la possibilità storica". Qualche pagina dopo suggerisce però l'elemento l'essenziale che era sfuggito al filosofo di Parigi: «Se gli studi di Sartre sull'esistenza dell'altro rimangono esatti (nella misura in cui, ricordiamo, *L'essere e il nulla* descrive una coscienza alienata), la loro applicazione a una coscienza alienata si rivela falsa. È che il Bianco non è solo l'Altro, ma il padrone, reale o immaginario che sia» (FANON 2015a: 132; il corsivo è mio).

Sulla scacchiera dell'alienazione, Fanon utilizzerà ancora una volta lo stesso gesto quando dovrà ricordare Hegel e la questione del riconoscimento, affermando che, contro ogni paternalismo che pretenda dichiarare che

le differenze non esistono più, quella differenza *ora* il Nero la grida e la rivendica:

Quando al negro capita di *guardare* il Bianco con ferocia, il Bianco gli dice: «Fratello, non c'è differenza fra noi». Eppure il negro *sa* che vi è una differenza. La *auspica*. Vorrebbe che il Bianco gli dicesse di colpo: «Sporco negro». Avrebbe così quest'unica occasione, di «fargliela vedere...». Ma il più delle volte non c'è niente, solo indifferenza, o la curiosità paternalistica. Il vecchio servo esige che gli si contesti la sua umanità, vuole una lotta, una rissa. Ma troppo tardi: il negro francese è condannato a mordersi e a mordere [...] Per il Nero francese la situazione è intollerabile. Non essendo mai sicuro che il Bianco lo consideri come coscienza in-sé e per-sé, si preoccupa costantemente di palesare la resistenza, l'opposizione, la contestazione. È quanto emerge da alcune pagine del libro che Mounier ha dedicato all'Africa. I giovani neri che ha conosciuto laggiù volevano conservare la loro alterità. *Alterità di rottura, di lotta, di combattimento*. (ivi: 198-199; il corsivo è mio)

Accade lo stesso con Lacan, al quale riconosce di aver ripensato in modo originale la nozione di “complesso”, sottolineando però che dello stadio dello specchio ha mancato di scrivere un capitolo decisivo: che l'Altro del Bianco è il Nero, e viceversa⁴. E anche con Adler ripete l'identica mossa:

Il martinicano non si paragona al Bianco considerato come il padre, il capo, Dio, ma si paragona al suo simile sotto il patrocinio del Bianco. Un paragone adleriano si schematizza nel modo seguente: «Io più grande dell'Altro». Il paragone antillano, invece, si presenta così: Bianco/IO diverso dall'Altro. Il paragone adleriano comporta due termini; esso è polarizzato dall'IO. Il paragone antillano ha per cappello un terzo termine: la finzione direttiva non è personale, bensì sociale. Il martinicano è un uomo messo in croce. L'ambiente che lo ha fatto (ma che egli non ha fatto) l'ha spaventosamente lacerato; ed egli mantiene questo ambiente di cultura con il suo sangue e i suoi umori. Ora, il sangue del negro è un concime apprezzato dai conoscitori. (FANON 2015a: 193)⁵

Lacan, più tardi, in una pagina fondamentale sul capitalismo, e Manoni, sopravvissuto alle critiche urenti di Fanon, avrebbero ripensato le questioni del razzismo, situando questi processi in rapporto alla scissione del soggetto o, rispettivamente, alla dialettica fra conoscenza e credenza (MENDELSON 2021). Lo avrebbero fatto però anni dopo il tuono della decolonizzazione, e senza risolvere per intero l'enigma di un diniego (*déni*) del quale essi stessi erano stati vittima.

Come già nel capitolo su *L'esperienza vissuta del nero*, Fanon avvia una riflessione originalissima sul ruolo dello “sguardo” in un mondo dominato dalla perversione del razzismo, non molto diversa da quella intrapresa anni prima dagli scritti di narratori e intellettuali neri negli Stati Uniti, fra i cui

nomi spicca certamente quello di William du Bois. Nel copione coloniale di cui Fanon decostruirà ad una ad una le battute, vi è però una scena che merita la nostra attenzione: non riguarda la Martinica o l'Algeria ma lo spazio della piantagione e i corpi degli schiavi, decisiva per il ruolo che vi giocano le connessioni fra razza, diagnosi medico-psichiatrica e alienazione.

Le categorie diagnostiche proposte dal dottor Samuel Aldophus Cartwright, medico dell'università della Louisiana, sono infatti esemplari. Si tratta in particolare della *drapetomania* (un'affezione grave che avrebbe causato negli schiavi la pulsione incontrollabile a fuggire e a nascondersi, sic!), e della *dysaesthesia aethiopica*, di cui Cartwright (1851a) scrive:

Dysaesthesia Aethiopsis is a disease peculiar to negroes, affecting mind and body, in a manners well expressed by *dysaesthesia*, the name I have given it, as could be by a single term [...] There is partial insensibility of the skin, and so great a *hebetude* of the intellectual faculties as to be like a person *half asleep*, that is with difficulty aroused and kept awake [...] It is *much more prevalent among free negroes* living in clusters by themselves, than among slaves on our plantations, and attacks only such slaves as live like free negroes in regard to diet, drinks, exercise, etc. [...] To narrate its symptoms and effects among them would be *to write a history of the ruins and dilapidation of Haiti* [...] They raise disturbances with their overseers and fellow servants without cause or motive, and seem *to be insensible to punishment*. The fact of the existence of such a complaint, making man like *an automaton or senseless machine*⁶.

Ogni passaggio, ogni parola meriterebbe un'analisi approfondita: dai sintomi di ebetudine e sonnolenza che caratterizzano secondo l'autore questa affezione a quelli dell'insensibilità alle punizioni o di un comportamento descritto come privo di senso e frequente soprattutto fra i negri liberi (sic!), sino alla necessità di una terapia che includa, fra l'altro, duri esercizi fisici al sole per favorire l'espansione dei polmoni... Non appena le condizioni migliorano – aggiunge ancora Cartwright – il malato guarderà *ricoscente* l'uomo bianco che gli aveva permesso in questo modo di recuperare le sue capacità: e con il ritrovamento della forza e dell'intelligenza, egli non sarà più il “bipedum nequissimus” di prima né quel “furfante matricolato” (*arral rascal*) spesso descritto dai sorveglianti.

Per Cartwright, la *dysaesthesia aethiopsis* era solo una delle tante prove della fallacia del dogma sul quale era stato costruito l'abolizionismo. Alle differenze anatomiche non poteva non accompagnarsi infatti, secondo il medico della Louisiana, una politica delle differenze: e se la libertà determinava malattia e torpidità fra i negri, la schiavitù che l'uomo bianco abborriva più della morte sarebbe stato invece nel loro caso il rimedio, migliorando il

“corpo, la mente e il morale” del negro, il cui spirito infantile non rendeva possibile alcuna autonomia.

Si tratta di una pagina fondamentale, sulla quale avanzano già le nubi del complesso di dipendenza di cui avrebbe parlato Mannoni, e che conobbe altre espressioni. Nell'archivio dell'abiezione che fu la schiavitù, il nome di Thomas Butler è per noi importante. Nel 1876 Butler fu sottoposto a un procedimento giudiziario che doveva verificare il suo stato di insania. L'unico testimone nel processo è John Saunders, proprietario della fattoria nella quale Butler lavorava, il quale dichiara di aver notato in passato segni di follia nel suo dipendente a proposito “dei temi della religione e della libertà”, quella libertà, osserva Wingerson (2018), che probabilmente Butler aveva guadagnato anni prima. La testimonianza di Saunders convinse il giudice, e così lo sceriffo della contea condusse Butler al Central Lunatic Asylum for the Colored Insane, dove, come in tanti altri analoghi casi, si perderanno per sempre le sue tracce. Come osserva Wingerson, la costruzione della razza e quella della follia fra gli Africani Americani andava costruendosi parallelamente, e «contribuì reciprocamente alla supremazia bianca e alla disumanizzazione degli Africani Americani attraverso il loro controllo sociale, la revoca dei loro diritti legali e il confino» (WINGERSON 2018: 6-7). Si tratta di un capitolo decisivo per un'analisi del rapporto fra diagnosi psichiatrica, razzismo e colonialismo, sul quale ritornerò brevemente più innanzi: un capitolo propriamente foucaultiano, là dove il sapere psichiatrico, nato nei manicomii, finisce nelle piantagioni e nelle colonie per diventare non solo uno strumento rivolto ad accrescere l'efficienza del dispositivo asilare ma del dispositivo coloniale e razziale tout court: come mostra esemplarmente in merito alla Nigeria il caso di Isaac descritto da Sadowsky (1999), anch'egli affetto da *strani* deliri sulla questione della libertà e della giustizia sociale.

Cartwright non mancava di evocare, nel lavoro prima citato, un altro tema, non meno rilevante per comprendere le genealogie occulte della miseria e del disastro strutturale dei paesi postcoloniali: le “rovine” di Haiti. L'antropologia medica critica, che ha imparato con Paul Farmer a interpretare l'incidenza della tubercolosi e dell'Aids *attraverso* la storia maledetta di quest'isola, delle sue rivolte, e della violenza che si è abbattuta su di essa per oltre due secoli diventando la malta di relazioni sociali segnate dalla miseria e dalla violenza, incontra negli scritti di Cartwright un momento genealogico decisivo di quella connessione perversa fra categorie diagnostiche e inganno razziale che Fanon avrebbe denunciato con ostinazione. Ma il rapporto fra sapere medico (bianco) e razzismo mette in luce un

nodo non circoscrivibile all'interno del solo concetto di pregiudizio razziale. Si tratta di un aspetto superbamente analizzato da Charles Mills nei termini di quella che chiama "epistemologia dell'ignoranza": «an epistemology of ignorance, a particular pattern of *localized and global cognitive dysfunctions* (which are psychologically and socially functional), producing the ironic outcome that whites will in general be unable to understand the world they themselves have made» (MILLS 1997: 18; il corsivo è mio).

Mills sarebbe tornato in uno scritto successivo su questo tema, proponendo l'idea di "ignoranza bianca", ossia «the idea of an ignorance, a non-knowing, *that is not contingent, but in which race—white racism and/or white racial domination and their ramifications—plays a crucial causal role*» (MILLS 2007: 20; il corsivo è mio). Le sue considerazioni potrebbero essere applicate punto per punto alle diagnosi psichiatriche utilizzate oggi nei confronti di cittadini stranieri. Se l'epistemologia razziale è strutturalmente connessa al "contratto razziale", e se nella colonia questo contratto celebra le sue più perverse espressioni, sarà proprio qui, a partire dalle lotte anticoloniali e la crisi del registro cognitivo imperiale, che un'altra epistemologia andrà lentamente emergendo, come avrebbero osservato più recentemente Valentin Mudimbe e soprattutto Boaventura de Sousa Santos, fra i protagonisti nel lavoro di corrosione dell'impero cognitivo occidentale (DE SOUSA SANTOS 2019). Descritti come indolenti, respinti nell'anonimato di "masse amorfe" (l'espressione è di Antoine Porot, padre della scuola psichiatrica di Algeri), o nel silenzio di corpi apatici o anestetizzati, quei corpi torneranno ora a respirare, strappandosi da dosso i nomi animali con i quali erano stati interpellati, umiliati, etichettati. Prima di analizzare questi processi, Fanon si applicherà però a incidere ad uno ad uno gli accessi di un desiderio assoggettato, di un inconscio colonizzato⁷. Nell'oceano di temi che il suo pensiero percorre con la forza di un uragano, voglio per primo considerare quello che rappresenta un nodo irrisolto del nostro presente: *la questione del tempo degli oppressi*, il tic-tac dell'orologio razziale.

L'orologio razziale

Fanon sembra condurre col tempo una guerra infinita. La sua è una temporalità animata da una singolare tensione verso l'avvenire, sullo sfondo di una dissoluzione del mondo coloniale che si annuncia tra urla e gemiti infiniti, e dove intravede la nascita di un uomo finalmente disalienato, un "uomo nuovo", come scriverà ne *I dannati*. Quest'uomo Fanon lo cerca

meno nelle élite rivoluzionarie, fra gli intellettuali delle colonie, quanto piuttosto fra i contadini affamati e dimenticati, nei vicoli sordidi della kasbah, sui volti del *Lumpenproletariat* o dei folli (KHANNA 2013). Sono “i contadini senza terra” che si affollano nelle bidonville, sono gli esclusi stipati ai margini delle città create dal colonialismo, coloro che saranno portati a ribellarsi e a lottare: «Il ‘Lumpenproletariat’, coorte di affamati detribalizzati, declanizzati, costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionarie del popolo colonizzato» (FANON 1962: 82). È come se dalle voci a pezzi del delirio coloniale, dai furfanti dei bassifondi, dovesse sorgere ora le parole nuove della rivolta. Seppure tutto il resto li distingue, non è improprio immaginare questi vicoli oscuri dell’umanità, della sofferenza e della rabbia come il luogo dove lo sguardo di Fanon incontra a tratti quello di de Martino alla Ràbata di Tricarico o quello di Pasolini. A suggerire esplicitamente questa prossimità è l’etnografia di Thomas Belmonte che, descrivendo in modo unico i pensieri e i sentimenti degli abitanti dei vicoli di Napoli, esplora le analogie psichiche fra i colonizzati e i poveri, l’*insicurezza ontologica* comune a tutti gli oppressi, ricordando però quanto sia difficile trasformare la loro condizione. Le “ferite di classe nascoste” (un concetto proposto nel 1972 dai sociologi Richard Sennett e Jonathan Cobb), sono per Belmonte troppo profonde perché l’uomo nuovo di Fanon possa curarle:

Il Lumpenproletariat si costituisce di profughi da tutto il mondo e i vicoli scassati con le baraccopoli del mondo intero sono il suo accampamento. Fanon ha chiamato queste persone i dannati della terra, ma nonostante il suo auspicio che da simili relitti umani nascesse l’uomo nuovo, sempre dannati restano! Dannati di Harlem e del South Bronx, dannati di Calcutta e di Napoli, dannati di Singapore, di San Salvatore e di Manila; tutte queste masse incapaci, sradicate ma piene di risorse, che faticano un giorno qui e uno lì [...] *sempre appese fra la speranza del presente e la disperazione del futuro*; tutti questi uomini, donne e bambini *con occhi che sono occhi di lupo*, compongono un unico, misconosciuto tipo umano che potrebbe avere molto più in comune al suo interno (sotto l’apparente diversità culturale) di quanto non si sia mai immaginato o tentato di verificare [...] *Il povero non è restio a pianificare il domani per via di un “orientamento al presente”, ma perché già oggi fa fatica a mantenersi a galla.* (BELMONTE 2021: 113-115; i corsivi sono miei)

Alla fine degli anni Settanta, gli anni in cui scrive Belmonte, la speranza rivoluzionaria sembra già lontana, e misuriamo nelle sue parole tutta la distanza da quello che a Fanon era stato invece possibile immaginare al tempo delle lotte anticoloniali. Mettendo a confronto le pagine di *Pelle nera*

e maschere bianche con quelle de *L'anno V della rivoluzione algerina* o *Per la rivoluzione africana*, affiorava infatti netta una differenza, benché fossero trascorsi appena pochi anni: i protagonisti degli scritti realizzati a partire dall'esperienza algerina ricordano le figure di un affresco che, scena dopo scena, sembrano rialzarsi, animando di gesti nuovi i propri corpi. “Il nordafricano”, “l'indigeno”, potevano finalmente uscire dalle gabbie delle “grandi esposizioni” e dalle stanze del museo che li aveva mummificati definendoli pigri, interessati solo al quotidiano, sonnolenti, come recitava il copione di una sceneggiatura che – dopo averli spossati di tutto – aveva loro imposto persino i tempi del *risveglio*⁸. Quei corpi possono ora fare del mimetismo una strategia, un'arma dei deboli. E nella lotta contro il colonizzatore, ritrovano la forza di agire nella storia⁹.

Se fino al 1952 era stata centrale la critica delle interpretazioni psicoanalitiche o delle categorie diagnostiche (decolonizzare il sapere psichiatrico è la condizione per disalienare il Nero), dopo l'arrivo in Algeria aumentano però anche i riferimenti al dolore determinato dall'oppressione e al carattere specifico dei disturbi psichiatrici prodotti dalla violenza della guerra coloniale.

È uno scarto che gli impongono, dopo il 1954, l'incontro con le allucinazioni delle vittime della tortura, e più tardi il ruolo di portavoce del FLN. Ma anche e soprattutto la vista della miseria e dell'abbandono in cui vive una società oppressa da decenni, e di cui avrebbero offerto immagini indimenticabili *L'incendio*, di Mohamed Dib (2004), e lo straordinario film di Mohammed Lakhdar-Hamina, *Chronique des années de braise* (1974) (sempre immagini di fuoco, di combustione...). In quelle immagini riconosciamo il tempo inesorabile della disumanizzazione, l'assurda produzione di una specie umana differente (quella degli *indigeni musulmani*, con uno statuto diverso di fronte alla legge rispetto ai coloni o agli ebrei algerini), e il progetto di una umiliazione sistematica attraverso la possibilità di sequestrare i beni degli algerini (legge codificata nel 1881) per punire “reati” come le riunioni non autorizzate, la partenza dal comune di residenza senza autorizzazione, i propositi offensivi rivolti a un pubblico ufficiale anche al di fuori delle sue funzioni, e persino una denuncia inesatta o ripetuta presso la stessa autorità... (WEIL 2005). È questa l'atmosfera irrespirabile che avvelenerà per oltre un secolo le menti e i corpi incontrati da Fanon, trasformando le loro soggettività e ipotecando il loro avvenire. Anche quando scrive di temi politici, denunciando le ipocrisie di Houphouët-Boigny o analizzando le lotte di liberazione in Angola, Fanon non dimenticherà

infatti la necessità di contestare una psichiatria fondata su presupposti razzisti e indifferente agli effetti specifici della violenza nel contesto coloniale. Così, nell'ultimo capitolo de *I dannati*, torna a criticare le "pseudologie fantastiche"¹⁰ e i discorsi degli psichiatri che avevano contribuito ad alimentare la colonia e il suo *comando epistemologico*¹¹.

L'analisi di Fanon non origina però soltanto da un'acuta riflessione teorica, forgiata dalla poesia di Césaire o dall'esperienza decisiva maturata a Saint-Alban, con Tosquelles (lo psichiatra catalano che aveva avviato il progetto della "psicoterapia istituzionale" e accolto fra i suoi malati i militanti in fuga della guerra civile in Spagna). Nasce dal confronto con l'insulto e il paternalismo conosciuti in prima persona, con l'amarezza sperimentata quando, volontario contro le truppe naziste, aveva scoperto come l'Europa dei diritti continuasse a riservare ai fratelli neri il ruolo marginale di sempre. La tragedia di Camp Thiaroye, nel novembre del 1944, è la fine dell'illusione egualitaria. Si può combattere contro il nazismo e l'antisemitismo in Francia, ed essere razzisti e aguzzini nelle colonie, come riveleranno la guerra d'Indocina¹² e d'Algeria, o la biografia di militari come Jacques Émile Massu. La critica di Fanon non evita di misurarsi però anche con le ombre del tradimento, con il sangue delle lotte fratricide: l'assassinio di Abbane Ramdane in Marocco e quello di Lumumba in Congo, le contraddizioni delle élite nazionali, introdurranno nella sua scrittura una sfumatura malinconica, traccia ancora poco esplorata del suo pensiero. Fanon è l'autore di una *scrittura del disastro* che testimonia le atrocità della guerra, la notte dell'umanità, l'esperienza del crollo¹³.

La sua temporalità, è stato giustamente osservato, si avvicina a tratti a quella di chi vede intorno a sé un mondo apocalittico, dove il continuum delle cose salta una volta per tutte: è la "tabula rasa", la "necessità" che esiste allo stato bruto nella coscienza e nella vita degli uomini e delle donne colonizzati (FANON 1962: 27). Anche in Benjamin la Storia straripa dall'alveo del meccanicismo storicistico per riversarsi sulla coscienza degli oppressi come un bagliore "nel momento del pericolo"¹⁴. Il tempo benjaminiano, l'accezione che assume nel suo pensiero la dialettica fra violenza e sovranità, disegnano senza dubbio un vocabolario politico che sembra trovare eco in molti dei termini fanoniani. E anche per Fanon si è parlato, come per Benjamin, di un pensiero attraversato dal soffio della profezia. Ma in Fanon è assente quella tensione teologica che in Benjamin articola costantemente il messianismo rivoluzionario e il materialismo storico con le dimensioni della redenzione e della speranza. La coscienza di *essere un nero* (la questione

razziale), l'aver conosciuto cioè l'esperienza di sentirsi *ontologicamente* differente nei territori di una mancanza, di un "non essere", e il confronto con il dispositivo della colonia (là dove la Storia dell'oppressore aveva provato a rendere invisibile la Storia del colonizzato, a cancellarne il passato e a scriverne il futuro), aggiungono un carattere unico al progetto di rompere il "circolo infernale" dell'oppressione, che altre scritture non conoscono, e pongono domande a noi, lettori di Fanon, oggi.

Gli scritti di David Marriott rendono evidente la peculiarità e la complessità di questo nodo là dove ricordano che in Fanon ogni *telos* è sospeso. Una lettura solo o prevalentemente emancipatoria non restituirebbe né la tessitura del suo pensiero né permetterebbe di oltrepassare quelle interpretazioni che si sono limitate ad articolare il suo pensiero unicamente con il tema del razzismo e della liberazione. Riporto per intero un lungo passaggio dell'analisi di Marriott:

Fanon, who famously links the violence of colonialism to language, visuality, and sexuality, thinks of *black* life as a moment of suspension or lived impossibility in which the subject is made excessively, and therefore insufficiently, aware of *being-as-lack* or *defect*: this is the point of many of Fanon's reflections on the unconscious, of course. But the experience of this lack or defect (which can also provoke despair, anguish, disillusion) remains somewhat of a mystery precisely to experience because it cannot be embodied. Such a stress on lack, deferral, and the question of psychic morbidity that cannot be separated from them is of course strictly Fanonian, as many readers know: yet I have wondered why this question of defect (first explicitly thematized in *Black Skin, White Masks*) has been insistently read as loss, or as something that can be existentially grasped and so restored in some significant sense (I have also wondered here about why Fanonism is seen too immediately, and comfortably, as a discourse of restitution). And this structure brings out another feature of the thought of Fanonism as a thought whose time has passed—Fanonism is, in this second tendency, typically referred to as a phenomenological discourse whose urgent questioning (the moment of separation of authenticity from bad faith, the past from the present, the moment at which all becomes clear, at which the temporal and the contingent resolves into the universal and the absolute) is no longer "ours." On this view, the truth of Fanonism no longer awaits the messianic moment, which will resolve difference into a definitive moment of identity and resolution: Fanonism is judged instead to be a romance of emancipation, whose thought is no longer able to think the postcolonial as such and whose anticolonialism remains tied to the thought of the nation as *telos*. My unresolved question in this book will be that of whether it is possible to think Fanonism without being committed to this narrative of liberation, or the thought of a deferred universal-humanism, of time having an end in dialectical resolution; and, relatedly, whether it is possible to think of a

Fanonism that is not surreptitiously mortgaged to a thought of racism in its understanding of the politics of life. (MARRIOTT 2018: 5-6)

La riflessione di Marriott è un contributo importante per immaginare il pensiero di Fanon come una fenomenologia dell'esperienza, dell'alienazione e della "mancanza" di cui non è ancora stato detto tutto, una fenomenologia che oltrepassa il "racconto della liberazione". Continuo a pensare che l'attualità indocile di Fanon nasca proprio dalla sua concezione della storia (del tempo), e dall'intreccio unico che ha costruito fra corpo razzializzato, colonizzazione e alienazione: sta qui la cifra di una prospettiva che non cessa di interrogare il nostro presente (BENEDEUCE 2011; GIBSON, BENEDEUCE 2017). Ma torniamo alla temporalità fanoniana.

Dalle prime righe del suo *Pelle nera* Fanon annuncia: «L'esplosione non avverrà oggi. È troppo presto... o troppo tardi» (FANON 2015a: 25). Poco più avanti esplicita il progetto che ha ispirato il proprio lavoro: «L'architettura del presente lavoro si situa nella temporalità. Ogni problema umano richiede di essere considerato a partire dal tempo. Perché l'ideale è che il presente *serva sempre a costruire l'avvenire*» (FANON 2015a: 30). Nel tracciare il suo progetto, il tempo sembra però rivelarglisi come saccheggiato, irrimediabilmente consumato. Parlando delle teorie genetiche che volevano a tutti i costi trovare i presupposti biologici di presunte differenze razziali, osserva:

Fino a due secoli fa ero perso per l'umanità, schiavo per sempre. Poi sono venuti degli uomini che dichiararono che tutto era durato anche troppo. La mia tenacia ha fatto il resto, venivo salvato dal diluvio civilizzatore. Ho fatto un passo in avanti... *Troppo tardi. Tutto è previsto, trovato, provato. Sfruttato. Le mie mani nervose non portano più niente, il giacimento si è esaurito. Troppo tardi!* (2015a: 118; corsivo mio)

Il parallelo fra antisemitismo e negrofobia, analizzato nelle sue diverse ragioni e nelle sue profonde differenze, lo spingono ad aggiungere qualche riga dopo: «In seguito compresi che voleva semplicemente dire: un antisemita è per forza negrofobo. *Arrivate troppo tardi, decisamente troppo tardi. Ci sarà sempre un mondo – bianco – tra voi e noi!*» (FANON 2015a: 119; corsivo mio). Nelle conclusioni di *Peau noire* Fanon sembra suggerire una via d'uscita:

Saranno disalienati quei Negri e quei Bianchi che avranno rifiutato di lasciarsi rinchiudere nella Torre sostanzializzata del passato. Per molti altri negri la disalienazione nascerà, tra l'altro, dal rifiuto di considerare l'attualità come definitiva. Sono un uomo ed è tutto il passato del mondo che devo riprendere. Non sono responsabile solamente della rivolta di Santo

Domingo. In nessun modo devo trarre la mia vocazione originale dal passato dei popoli di colore. In nessun modo devo accanirmi a far rivivere una civiltà negra ingiustamente misconosciuta. Non faccio di me l'uomo di nessun passato. Non voglio cantare il passato a spese del mio presente e del mio avvenire. Non è perché ha scoperto una cultura propria che l'indocinese si è ribellato. È perché «semplicemente» gli era diventato, per più motivi, impossibile respirare. (*ivi*: 203-204)

Il nemico maggiore, la radice più oscura dell'alienazione, sembra avere qui soprattutto le sembianze di ciò che è già stato, di ciò che è già accaduto, ma che ora bisogna lasciarsi alle spalle, oltrepassare. Tuttavia, come pensare una comune umanità, un comune futuro, quando si guarda al succedersi di tragedie, violenze e abiezione che dalla schiavitù al colonialismo si sono rovesciati sui corpi e sull'esperienza di tante generazioni di oppressi? Come immaginare la possibilità di sottrarsi all'eredità oscura di quella violenza per far nascere un tempo, un "uomo nuovo"? In questi passaggi Fanon sembra anticipare alcune delle riflessioni di Cedric Robinson sulle conseguenze della tratta degli schiavi e il genere di umanità che sarebbe venuto alla luce da quella esperienza. Che anche gli schiavi fossero esseri umani, scrive Robinson, persino gli schiavisti alla fine del diciottesimo secolo erano ormai disposti ad ammetterlo. La vera questione è un'altra: che genere di esseri umani *avrebbero potuto essere quegli uomini e quelle donne se non avessero conosciuto la schiavitù?* (ROBINSON 1983)¹⁵. E a questo sembra pensare Fanon quando scrive:

Il Nero è stato agito. Dei valori che non sono nati dalla sua azione, dei valori che non risultano dalla montata sistolica del suo sangue, sono venuti a danzare la loro ronda intorno a lui. Il capovolgimento non ha differenziato il negro. Egli non è passato da un modo di vita a un altro, *ma da una vita all'altra*. Così come, quando si annuncia a un malato in via di guarigione che in pochi giorni uscirà dall'ospedale, succede che questi abbia una ricaduta, *la notizia della liberazione degli schiavi neri determinò delle psicosi e delle morti improvvise*. (FANON 2015a: 197; il corsivo è mio)

Occorrerà aspettare *I dannati* per capire in che misura i dominati possano essere trasformati dalla lotta, dall'azione comune, dal tempo accelerato della violenza, e solo grazie a questa diventare capaci di afferrare nuovamente l'avvenire. Nella controversa prefazione a *I dannati della terra*, Sartre coglieva la natura di un tempo fatto di scarti, squarciato dalla violenza ("E noi viviamo al tempo della deflagrazione"). Ma se ne *I dannati* è affermata la certezza di un mutamento inesorabile, Fanon non manca di ricordarci che quella di cui va scrivendo gli atti è e sarà a lungo una tragedia atroce (l'eredità dolorosa della colonia, il futuro compromesso

delle società postcoloniali, le contraddizioni che emergeranno evidenti già all'alba dell'indipendenza)¹⁶. Qual è l'orizzonte, il "tempo della deflagrazione", a cui guarda in quegli anni Fanon?

Negli Stati Uniti non si cessa di appendere agli alberi i neri linciati, e le leggi Jim Crow sulla segregazione razziale saranno abolite solo nel 1964; in «America del Sud gli scioperanti negri sono frustati in strada e mitragliati» e in Africa occidentale, continua Fanon, «il negro è una bestia» (FANON 2015a: 112). Nelle colonie, il corpo degli indigeni è un corpo *minore*, di cui può essere fatto tutto (YENGO 2022), che può essere impunemente utilizzato per sperimentare farmaci e vaccini (dalla Tunisia al Camerun, dal Togo alle Filippine: ANDERSON 2006; ECKART 2002; ESCHADELY 2014¹⁷; LACHENAL 2014), mentre l'apartheid avrebbe avuto ancora decenni di vita davanti a sé.

Ovunque guardi, Fanon fa l'esperienza di un tempo *irrespirabile*. Ma a scrutare questa ontologia negativa, questa "zona di non essere" (FANON 2015a: 26), a vivere questa atmosfera di morte e di arbitrio, Fanon non è solo. L'inchiostro con il quale scrive è in fondo lo stesso con il quale gli intellettuali di quegli anni, dagli Stati Uniti alle Antille, dall'Europa all'Africa, denunciano la mostruosità dei rapporti razziali, i loro effetti psichici (la paura, l'inibizione, la violenza), mentre allo stesso tempo già cantano l'agonia del colonialismo.

Che le loro parole divampino l'una dopo l'altra non è un caso: il colonialismo è strutturalmente fondato sul razzismo, scrive Fanon, e interrogare il primo significa riconoscere come il secondo abbia indossato la maschera di una teoria scientifica grazie alla quale infiltrarsi nelle scienze psicologiche e sociali, persino nell'arte (ATTIA, LUDER BOULBINA 2009).

Gli intellettuali africani e afroamericani scuotono la Storia, prima piano, poi sempre più violentemente, perché le menzogne che l'hanno ingravidata ne cadano via una volta per sempre. La decostruzione delle teorie razziste, delle rappresentazioni dell'Altro, diventerà la *critica della traiettoria temporale* tracciata dal progetto imperiale: il tempo dell'oppresso va ormai componendosi secondo altre leggi.

Di quell'inchiostro intendo seguire qui almeno qualche tratto, e la scelta di pensare insieme il conflitto razziale negli Stati Uniti o in Europa da un lato, e quello che accade nelle colonie dall'altro, è fatta nella consapevolezza che la decolonizzazione avviata da Fanon in *Peau noire* pensa non a caso entrambi questi spazi di alienazione, malgrado le differenze che oppongono Harlem e la banlieue di Parigi a Brazzaville o Algeri.

La *situazione coloniale* è un tempo di crisi, la sociologia deve trasformarsi in «sociopatia» per cogliere le trasformazioni sociali e culturali delle società colonizzate, osserva Georges Balandier, che sottolinea le multiformi e caotiche espressioni di quella che definisce, con una formula diventata celebre, «reprise d'initiative»: culti religiosi come il *Ngol*, in Congo, «cospirazione del silenzio» per proteggere e perpetuare attività rituali condannate dagli amministratori coloniali, rivolte e forme di nazionalismo ancora «grossolano» ma già tali da preoccupare il «comando coloniale» (*commandement colonial*) (BALANDIER 1982: 63-67)¹⁸.

Da un lato all'altro dell'Oceano i movimenti di liberazione e gli intellettuali partecipano di questa volontà di mutare il corso della Storia. Il tratto che m'interessa sottolineare è quello della peculiare temporalità che va emergendo nella loro analisi, nelle narrazioni di quegli anni. Si tratterà spesso di un'*anticipazione* di quell'agitazione e di quel vortice che riconosciamo come caratteristiche delle società postcoloniali: è sufficiente guardare oggi ai fuochi che divampano nei paesi del Sahel, alle violenze che scandiscono in questi anni paesi come le Comore, il Kenya o il Mozambico, o ancora alle proteste contro le feroci aggressioni razziste in Europa per averne la misura e riconoscere in questi scenari di crisi come la nuova scena di un dramma che non sembra esaurirsi, ma anche l'urgenza di affermare uno spazio di azione politica, di sovranità. Diventa allora possibile discernere in essi quelle che è legittimo definire come le contemporanee espressioni della «ripresa d'iniziativa».

Poco importa se questi movimenti di rivolta, queste rivendicazioni di indipendenza e queste forme di insubordinazione all'ordine politico mondiale e contro le élite nazionali spesso saranno repressi o si ripiegheranno su se stessi. «Il tempo non è un fiume, il tempo è un pendolo», afferma Arna Bontemps (1992) nella prefazione alla nuova edizione del suo *Black Thunder*: suggerendo che persino l'insuccesso della rivolta può essere pensato, a certe condizioni, come la metafora di una «turbolenza a venire»¹⁹.

Il tempo dell'oppresso *verrà* (come «l'Africa a venire» di Fanon). Il futuro si presenta con il suono di un rombo che insidia la calma del presente e l'illusione che tutto sarà come è sempre stato. Come ruggine inesorabile, avvia di quel mondo la lenta decomposizione. È un tempo diverso da quello lineare del fiume perché, scrive ancora Bontemps, in esso riconosciamo «la coalescenza di passato presente e futuro». Questa fusione quasi bergsoniana è necessaria per interpretare diversamente l'esperienza dei vinti e delle loro lotte, percependovi la dimensione di un soggetto politico

collettivo fino a quel tempo sempre negato o ignorato: la sconfitta di oggi è la vittoria di domani, poco importa se a lottare sono i Neri della Louisiana o le popolazioni di Niamey e Bamako. Già nel 1906 William du Bois aveva scritto: «Il giorno delle razze di colore sta sorgendo» (DU BOIS 2010: 227).

L'insurrezione del tempo si situa in Fanon nel punto in cui collassano tutti i significati acquisiti, allontanandosi, osserva Marriott, dalla visione romantica di quegli autori che immaginano il futuro come redenzione. Il *momento* decoloniale sarà in Fanon discontinuità assoluta, in traducibile nei termini di qualsivoglia genere narrativo, «drammatico, dialettico o esistenziale che sia»²⁰.

Di questo tempo fatto di scarti improvvisi, *intempestivo*, scandito dalla consapevolezza di arrivare «troppo presto o troppo tardi», la scrittura di Baldwin ci offrirà un altro affresco memorabile, che sembra riecheggiare nelle parole stesse lo stile e la prospettiva di Fanon.

In *To Go to Meet the Man*, libro pubblicato nel 1948 e tradotto in italiano con il titolo di uno dei racconti che vi sono raccolti, *Stamattina stasera troppo presto* (*This Morning, This Evening, So Soon*), tutto sembra costituirsi nel segno di una deviazione appena percettibile, eppure fondamentale, che fa del *tempo razziale* un altro tempo, regolato da meccanismi paradossali, come suggerisce un'altra celebre immagine, tratta sempre da un libro di Baldwin, *No Name in the Street*: «Time passes and passes. It passes backward and it passes forward and it carries you along, and no one in the whole wide world knows more about time than this: it is carrying you through an element you do not understand into an element you will not remember. Yet, *something* remembers—it can even be said that something avenges: the trap of our century» (BALDWIN 2007: 22).

Se in *Stamattina* il movimento istituito fra New York e Parigi assegna alle parole e alla musica il compito di trascendere i vincoli geografici o storici e stabilire una comunicazione tra *fratelli*, in *Una strada* è detta la legge implacabile del ricordo, un ricordo che – affidato a un misterioso «qualcosa» – non cessa di pensare, *malgrado noi*, al di là della nostra coscienza, ciò che è accaduto: lo sguardo che ci ha attraversato, l'umiliazione che ci ha ferito, il colpo che ha urtato il nostro corpo. Ma *Stamattina* è per noi un testo fondamentale anche per altre ragioni. Qui i passi di Fanon sembrano risuonare in ogni pagina. Il personaggio del copione che il regista affida al protagonista del racconto (ossia a Baldwin), Chico, è nato da una madre martinicana e da un colono francese, ed è carico di odio per la Martinica

e il mondo intero. L'attore-Baldwin non ne può più di questa «uguaglianza nel dolore», e quando descrive il mondo dei nordafricani a Parigi sembra di leggere *La sindrome nordafricana*:

E di algerini, per le strade di Parigi, se ne trovano sempre meno di questi tempi. I venditori di tappeti, di noccioline, di cartoline, i cambiavalute sono scomparsi. I ragazzi che frequentavo durante i miei primi anni parigini si sono dispersi – o raggruppati – Dio sa dove. La maggior parte di loro non aveva soldi. Vivevano in tre o quattro assieme in certe stanze con un solo lucernario, una sola branda, dura come i sassi, o in certi edifici che sembravano evacuati da tutti gli altri abitanti, con pezzi di cartone alle finestre, e condutture dai percorsi bizzarri, negli umidi cortili col selciato di ciottoli, in certi vicoli ciechi e bui, oppure sulle gelide colline in periferia. I caffè arabi sono chiusi... quei caffè scuri e avvolti da odori pungenti dove m'incontravo con loro a bere tè, a fumare hashish, ad ascoltare quella musica insistente, sfilacciata, che non è affine a nessun altro ritmo che conosco. (BALDWIN 2016: 171)

Quello che emerge dalle parole di Du Bois, Bontemps, Baldwin o Fanon è una forma di esistenza sospesa fra arresto e squarcio, che assume a tratti la metrica del discorso profetico. In loro la profezia non ha però bisogno di sapersi confermata dagli eventi, non resta in attesa di un consenso che la riconosca legittima, e soprattutto non cerca la certezza di una redenzione futura (in questo Marriott ha ragione). Non pretende il potere della verità, e non è predittiva. Per dirlo con le parole di Benedetti, non è *assertiva* ma – come quella di Pasolini o del *Noé* di Anders – “suscitatrice”: efficace in virtù dei sentimenti che genera²¹. Il suo gesto è, lo ripetiamo, quello della rottura, il suo profilo quello della *tabula rasa*, della «sostituzione di una specie di uomini» con un'altra²², il cui tempo è quello dell'anticipazione, dell'avvenire. E che gli oppressi, gli ultimi, sentano spesso il bisogno di maledire e ricorrano all'idea di un evento o di una giustizia sempre a venire, di una ragione sempre differita, che i dannati della terra per poter resistere al sopruso quotidiano debbano ritrarsi all'ombra di un fatalismo inespugnabile, racconta questa esperienza da un'altra prospettiva, una prospettiva *infrapolitica*, direbbe forse Scott. Le parole che Jacques Berque scrive sui colonizzati e sulla loro condizione esistenziale sono illuminanti:

Il va lui falloir retrouver la nature, sa nature, par et malgré la facticité. Fonder sa personne, par et malgré la mondialité. A tout instant il devra rééquilibrer en lui-même l'efficace et l'authentique. *Il ne peut y réussir qu'en anticipant sur l'avenir* [...] C'est peut-être parce que cet homme a tant de choses à faire ou à refaire, à commencer par lui-même, qu'il est privilégié sur nous. *Il ne peut vivre, cet homme, qu'en souvenir de demain.* (1964: 172)

“Un uomo bianco si era materializzato dal nulla...”.

Razzismo e psicosi

Bisogna procedere con calma, facendo confluire i materiali dell'archivio critico fanoniano che sto evocando verso il luogo che li attende naturalmente, come sospinti da una forza segreta e nervosa. Nel 1903 apparivano le indimenticabili pagine di Du Bois sulla “strana esperienza” di “essere un problema”, e il suo ricordo d'infanzia quando sperimenta per la prima volta il peso di un'ombra opprimente di fronte a una bambina bianca che, rifiutando il suo invito e il suo “bellissimo biglietto da visita”, gli ricorda che è diverso dagli altri. «Perché, si chiede du Bois, Dio ha fatto di me un escluso e uno straniero a casa mia? [...] È una strana sensazione questa *doppia coscienza*, questo senso di *guardare a se stessi sempre attraverso gli occhi degli altri*» (corsivo mio). Per du Bois, la «Storia del negro americano è la Storia del conflitto [...] per riunire il suo doppio Sé in un Sé migliore e più vero».

Il confronto fra du Bois e Fanon è stato già analizzato in dettaglio da Sandro Mezzadra (MEZZADRA 2013), e la sua analisi suggerisce innumerevoli e convincenti intrecci, a cominciare dalla comune “immaginazione geografica” che condurrà entrambi a rinunciare alle loro cittadinanze e a vivere (a *tornare*) in Africa, sino alla condivisa necessità di ripensare e “ampliare” la prospettiva marxista che, come la psicoanalisi, sulla questione razziale manteneva incomprensibili silenzi. La *doppia coscienza*, il *doppio Sé*, gli scopi divergenti fra i quali ogni scelta si trasforma per un Nero in un'esperienza lacerante, e persino la “seconda vista” di cui secondo du Bois sono dotati i Neri in America, costituiscono l'immagine esemplare di una scissione del Sé razzializzato, che ritroveremo nelle riflessioni di Fanon, nelle sue preoccupazioni, e nello stile unico di una prosa dove tornano insistentemente i temi dello sguardo, della vista, delle mani (un'anatomia politica cantata come un *rythm and blues*, si direbbe)²³. Queste preoccupazioni e questi motivi sono comprensibili solo nella misura in cui li pensiamo in riferimento all'esperienza – alla *situazione*, sarebbe meglio dire – di un'ansia che non conosce tregua, e che lo sguardo dell'Altro, del Bianco, alimenta e affila come un incubo.

È questo il tema che voglio brevemente riprendere, muovendo da un altro confronto: quello tra Fanon e Baldwin, già avviato nelle pagine precedenti in riferimento al tema della temporalità, e ora ripreso a partire dal tema dell'*alienazione visuale*, che determina secondo i casi o una cecità nei confronti del corpo nero, come per il protagonista del romanzo di Ralph

Ellison, pubblicato lo stesso anno di *Peau noire*, che si scopre invisibile allo sguardo bianco, e dunque inesistente (ELLISON 1952), o al contrario una visibilità estrema, come quando un fascio di luce sorprende e immobilizza un essere nella notte. Fanon e Baldwin condividono un comune territorio di temi e domande: l'esperienza di sentirsi costantemente osservati (sino a perdersi nella vertigine del delirio o della violenza), il destino che conduce a fare proprio ciò che l'Altro non smette di suggerire (con il suo paternalismo o il suo insulto), l'esperienza della paura e della rabbia come modo di vita²⁴, come febbre: «Una specie di febbre cieca, la testa che batte, e un bruciore alle viscere [...] Non c'è un negro – continua Baldwin, prima di ricordare la sera in cui si sente dire “qui non serviamo negri” – che non abbia questo furore nel sangue, ha soltanto la scelta di viverci insieme coscientemente o di soggiacerci» (BALDWIN 1964: 85).

In Fanon il tema dell'*ansia razziale* costituisce il nucleo fondamentale de “L'esperienza vissuta del nero”, uno dei capitoli più celebri di *Pelle nera, maschere bianche*²⁵. Nelle pagine di *No name in the street* sembra di ascoltare come un dialogo a distanza tra i due autori. Baldwin vi descrive il momento in cui il protagonista entra in un bar di Bianchi:

Mi ero reso conto dell'errore commesso non appena avevo aperto la porta: ma il terrore assoluto su tutte quelle facce bianche – giuro che non si mosse nemmeno un'anima – mi paralizzò. *Loro fissavano me* [...] Feci un passo indietro fuori dalla porta [...] Un uomo bianco si era materializzato dal nulla, sul marciapiede che fino a un attimo prima era vuoto. Io *lo fissai* senza comprendere. Lui *mi guardò* con risolutezza, *con una sorta di minaccia sospesa*. Il mio turbamento iniziale si era ormai placato. Non avevo avuto il tempo di provare né paura né rabbia. Adesso invece, entrambe cominciarono a montare dentro di me. Sapevo che dovevo andarmene da quella strada. L'uomo aveva indicato una porta, e io capii subito che mi stava indicando l'ingresso per i neri. Fu un momento terribile: breve come un lampo, ma molto più illuminante. *Mi resi conto che quell'uomo credeva di essere gentile, e difatti aveva la gentilezza che ci si aspetterebbe da una guida dell'inferno*. Compresi che non gli dovevo parlare, che non dovevo avere alcun tipo di coinvolgimento con lui. Non avevo più fame, ma questo non lo potevo certo dire. (BALDWIN 2007: 72-73)

È facile comprendere da passaggi come questo perché Fanon si sia abbeverato alla letteratura per scrivere la sua psicoanalisi dell'alienazione razziale. Si potrebbe osservare che se Ernesto de Martino ricorda il “valore empirico” della “documentazione psicopatologica” per l'antropologia, Fanon mostra del documento letterario il valore clinico e politico. Le parole di Baldwin, pubblicate undici anni dopo la morte di Fanon, sono la superba

descrizione del lavoro letale realizzato dallo sguardo razziale²⁶, il cui effetto sui Neri Fanon aveva descritto come l'esperienza di un divenire-oggetto, di un corpo che va esplodendo in mille frammenti:

Ma laggiù, proprio sul crinale, inciampo, e l'altro, *con gesti, atteggiamenti, sguardi, mi fissa, così come si fissa un preparato, un colorante*. Mi arrabbiavo, pretendevo una spiegazione... Non servì a nulla. Esplosevo [...] Quel giorno, disorientato, incapace di essere al di fuori con l'altro, il Bianco, il quale, impietoso, mi imprigionava, *mi portai lontano dalla mia stessa presenza, molto lontano, costituendomi come oggetto*. Che cos'era per me se non *uno scollamento, una lacerazione, un'emorragia* che coagulava sangue nero su tutto il mio corpo? (FANON 2015a: 109-112; il corsivo è mio)

L'esplorazione della condizione nera è in du Bois, Fanon e Baldwin attuata utilizzando le stesse metafore, gli stessi attributi ("infernale" è uno dei termini più ricorrenti nel lessico fanoniano). E realizzata a partire da un'auto-etnografia cruenta quanto unica. In *Stamattina stasera troppo presto* Baldwin scrive: «La prima volta che mi sentii chiamare negro avevo sette anni. Fu una ragazzina bianca che aveva lunghi riccioli neri» (BALDWIN 2016: 89), e – come in du Bois – anche in Baldwin l'essere respinto da una bambina perché "giocare coi Neri" non le era consentito, determina una frattura. Le lacrime del bambino-Baldwin, il velo del bambino du Bois, il corpo in brandelli di Fanon, sono il territorio dove l'interpellazione si fa colpo di frusta, e dove si scrive invisibile la genealogia razziale della psicosi, del delirio.

Quello tracciato da Fanon è il capitolo decisivo di un'altra psicologia e di un'altra psichiatria, avviate negli anni Quaranta ad Harlem dall'esperienza della Clinica Lafargue e gli esperimenti di Kenneth e Mamie Clark, una psicologia e una psichiatria decise a esplorare gli interstizi dove la violenza e il disprezzo razziali, l'indifferenza o il paternalismo verso il dolore degli oppressi, generano sintomi (GIBSON, BENEDUCE 2017). È una sensibilità particolare quella che va proponendo la sua psichiatria, costruita ben oltre gli schemi di un semplice modello sociogenetico dell'alienazione, e di cui cogliamo tracce in una pagina del giovane Foucault, nel lavoro pubblicato nel 1954 per il suo dottorato in psicologia²⁷. Fanon vuole guardare però tanto all'alienazione razziale quanto all'alienazione coloniale, e coglierne il profilo *da entrambi i lati della linea del colore*: il caso dell'adolescente ricoverata all'ospedale di Saint-Ylie è esemplare del modo in cui Fanon tesse la sua semiotica del sintomo razziale:

Questa osservazione chiarisce il punto di vista che difendo in questa sede. Essa dimostra che, al limite estremo, il mito del negro, l'idea del negro arriva a determinare un'autentica alienazione". Affetta da tic, da allucina-

zioni uditive (il suono del tam-tam) e visive (cerchi concentrici, immagini di “uomini neri che danzano intorno a un grande fuoco e hanno un aspetto cattivo”), la paziente rivelerà nel corso dei colloqui la sua Storia, che Fanon così riassume: “Quando aveva dodici anni, suo padre, ‘veterano dell’esercito coloniale’, amava ascoltare i programmi di musica negra. Il tam-tam risuonava nella casa tutte le sere. Lei era allora a letto... (FANON 2015a: 184-187)

Ecco qui un'altra pagina di archeologia politica dell'alienazione razziale e coloniale, in quegli anni rara da leggere. Nel 1968 vede la luce *Black Rage*, dove gli autori (GRIER, COBBS 1968), psichiatri africani americani, s'interrogavano sulle conseguenze del razzismo e la sua metamorfosi in psicopatologia. Non posso per limiti di spazio analizzarne in dettaglio i contenuti, sebbene si tratti di un libro decisivo per il mio discorso. Mi limito ad evocare solo un passaggio. L'esordio del libro, con il racconto delle vicende cliniche di tre pazienti neri e l'analisi dei loro sintomi, sembra anticipare Taussig e la nozione di “reificazione della malattia”. Grier e Cobbs sottolineano come l'America sia un paese che *non ama guardare al suo passato*, desideroso solo di proiettarsi in avanti (come del resto le moderne retoriche della resilienza o dei *born again* non cessano di salmodiare), eppure *qualcosa ricorda*:

L'uomo nero di oggi è al termine di un *continuum* psicologico che risale indietro nel tempo sino ai suoi antenati schiavi. Osservate da vicino un uomo all'angolo di una strada ad Harlem, e si può vedere quanto poco la sua esperienza della vita sia diversa da quella dei suoi avi. Se molti aspetti esteriori sono diversi, la loro vita interiore è fondamentalmente la stessa.

Osservando lo sguardo di alcuni lavoratori occasionali neri in fila, in attesa di essere selezionati per lavorare, gli autori notano inoltre come “la struttura psichica” di quei lavoratori sia in fondo poco mutata dal tempo in cui venivano scelti gli schiavi. Ed è in questo orizzonte che d'un tratto

la città esplode (*erupts*) furiosa, i suoi abitanti sono intimiditi e oltraggiati. Vengono designati allora comitati misti (*biracial*), ed ecco capri espiatori apparire ovunque. Anziché parlare di case miserabili (*wretched*) e di una disoccupazione asfissiante (*stifling*), si dice che a causare tutto questo siano agitatori e furbi comunisti. Le vere cause sono nel migliore dei casi minimizzate, e nel peggiore dei casi negate (*denied*). Come se dopo tre secoli di oppressione l'uomo nero avesse ancora bisogno di un provocatore perché si infiammi (*enflames*)! La Storia è stata dimenticata. C'è poca memoria dei primi africani portati in questo paese, sradicati da ogni cosa. Una crudeltà calcolata aveva in quel tempo preso avvio, rivolta ad annientare il loro spirito. (COBBS, PRICE 1968: 24-25)

Pretendere di ignorare o dimenticare i nodi di questo passato di dolore e di sangue è un atto rischioso, così come è ingenuo pretendere di decre-

tare per legge il loro oblio. Vengono alla mente le parole di Baldwin nel libro pubblicato qualche anno prima: «Ho paura che si stia preparando per l'America un conto che essa non è preparata a pagare» (BALDWIN 1995: 111). Tanto la psichiatria quanto la psicoanalisi avrebbero spesso trascurato, sino ad anni recenti, questi nodi. È pertanto importante il contributo di Neusa Santos Souza negli anni Ottanta. Autrice scomparsa tragicamente nel 2008, il suo approccio assume un valore particolare per aver saldato psicanalisi e impegno antirazzista nello studio dell'alienazione e della condizione nera in Brasile (SANTOS SOUZA 1983)²⁸.

Fanon è però e senza alcun dubbio il primo ad aver svelato nel sapere psichiatrico (quello coloniale, in particolare) l'ordito di silenzi e complicità sulla questione razziale. Sarebbe stato proprio contro una psichiatria indifferente o cieca alla violenza coloniale e al razzismo, che pretendeva curare nel momento stesso in cui volgeva il suo sguardo lontano dalle matrici politiche dell'alienazione, o dalle stanze della tortura, che Fanon avrebbe scritto la sua lettera di dimissioni dall'ospedale di Blida-Joinville (FANON 2006: 63-65).

Ma non sono solo Fanon in Algeria o, più tardi, Grier e Cobbs negli Stati Uniti a lanciare questa denuncia. Il premio Nobel per la letteratura Toni Morrison avrebbe ripreso questo tema alla sua maniera e da un'altra prospettiva: «Ovunque corresse la mia immaginazione, il guardiano la cui chiave tintinnava sempre nelle mie orecchie era la razza», scrive Morrison, aggiungendo più innanzi di aver scritto il suo primo romanzo, *The Bluest Eye*, pubblicato nel 1970, per interrogare il razzismo «come *causa, conseguenza e manifestazione* della psicosi individuale e sociale» (MORRISON 1997: 7; il corsivo è mio). Le sue parole suonano forti come una diagnosi, là dove i termini "psicosi" e "razzismo" vengono definitivamente intrecciati l'uno all'altro. La protagonista del suo romanzo, una bambina nera nata in un contesto di miseria e di violenza, è infatti *convinta* di avere gli occhi azzurri. Sembra di incontrare un altro personaggio fanoniano, un'altra espressione di quel bisogno ossessivo di pensarsi bianchi, di lattificarsi, descritto nei loro esperimenti dai coniugi Clark, o da Fanon quando ricorda l'esperienza di un antillano a Parigi, che scopre a cinema di essere Nero. Hickling e Hutchinson (che citano non a caso proprio Toni Morrison), avrebbero discusso in alcuni lavori una forma di psicosi descritta nei Caraibi (Giamaica) come «psicosi del frutto del pane arrostito». Secondo gli autori questo disturbo rifletteva il conflitto e la crisi identitaria nella popolazione caraibica di colore, che in alcune persone prendeva la forma di una

totale identificazione con il Bianco e i suoi valori mentre, parallelamente, emergeva in essi il rifiuto della lingua e della cultura locali (un “disturbo di identificazione razziale”)²⁹.

Quello che questa ed altre sindromi mettono in evidenza è una forma particolare di *lattificazione dell'inconscio*, inscritta all'interno di un registro psicotico di scissione, non molto diversa dalla “oreo syndrome” o dalla “coconut syndrome” descritte in altre aree geografiche (Stati Uniti e, rispettivamente, Asia e Polinesia) (HICKLING, HUTCHINSON 1999; HICKLING, GIBSON, HUTCHINSON 2013).

Non è improprio riconoscere in questi casi una forma particolare di quel *divenire-altro* sul quale hanno scritto Deleuze e Guattari (1997): un divenire che si attua non all'interno della deterritorializzazione ma in quella dello spossessamento, non nel movimento del rizoma ma a partire dall'atto di un innesto traumatico e di una potatura. Un divenire-altro *scritto dall'Altro*, imposto dal colono, dal Bianco, o generato insidiosamente da un desiderio alienato. È dentro questo labirinto di muri e di specchi che si produce allora una peculiare e dolorosa forma del *divenire-cosa* o del *divenire-animale* non ancora soddisfacentemente indagata dal dibattito promosso dall'ontological turn, e che suggerisce l'urgenza di una riflessione in grado di avvistare strutturalmente i modi del divenire-altro a quelli del dominio, della coercizione, dell'alienazione e della violenza: in una parola, a quelli della storia (LANGFORD 2013; RHANI 2019; BENEDEUCE 2021).

La farmacia di Fanon, la clinica Lafargue, la sociologia di du Bois o i racconti di Baldwin, Bontemps, Morrison convergono dunque, al di là di tutte le differenze che pure è doveroso riconoscere, verso un comune territorio marcato dall'urgenza di esplorare le conseguenze psichiche e soggettive dell'esclusione, della paura e della violenza, e nel quale è imperioso sostare quando si provi a re-immaginare oggi una psichiatria autenticamente decolonizzata. Questo territorio si impone ai nostri sensi con la forza di un boato: le brutali esecuzioni di Rodney King, Walter Scott, Breonna Taylor, Ahmaud Arbery, Patrick Lyoya e tanti altri ancora, le tragiche morti di Mussa Balde e Chaka Ouattara in Italia, sono i nostri “moderni linciaggi”, per riprendere l'espressione che Arica Coleman ha utilizzato riferendosi al brutale assassinio di George Floyd, linciaggi di fronte ai quali il discorso psicologico-psichiatrico è ancora troppo spesso assente o esitante.

Dopo tutto, non è difficile intravedere un legame oscuro fra la teoria della cosiddetta *anestesia etiopica* di Cartwright e l'“anestesia” attribuita a Rodney

King dall'ufficiale Powell mentre lo colpiva con accanimento, e secondo il quale la sua reazione *bestiale* ai colpi, così come la posizione del corpo mentre veniva brutalmente colpito, non erano che la prova di una insensibilità al dolore (FELDMAN 1994: 412). Nelle sue varie forme – sociale, istituzionale, di Stato, epistemologico, diagnostico³⁰ – il razzismo continua a nutrire pratiche e dispositivi, alimentando ansie³¹, o all'opposto reazioni aggressive che gli psichiatri si accontentano spesso di descrivere come l'espressione di un delirio. La domanda, lo ripeto, è allora quale psichiatria oggi, nella postcolonia, dopo Fanon, sia possibile immaginare. Se lo chiedeva Vergès in un saggio di quasi trent'anni fa, con termini che dicono efficacemente il problema al quale sto pensando:

The writings and practice of Frantz Fanon as a psychiatrist have rarely been assessed against the history of psychiatry in the colony and the general history of the clinic. Yet Fanon's salient questions about psychiatry *are still with us*: *What kind of psychiatry is possible in the postcolony? What should be its goals? To discipline and to control? To facilitate reintegration into society? What should be the role of the psychiatrist? What is the relation between postcolonial psychiatry and psychoanalysis? What is the legacy of colonial psychiatry in today's psychiatry?* The desire to see Fanon as a psychoanalyst (which he never was) has often led postcolonial critics to ignore that, as a psychiatrist, he tried to redefine the goal and practice of psychiatry from within. (VERGÈS 1996: 85)

“*Ma la guerra continua*”.

L'inventario del reale e il pensiero di Fanon in un mondo che brucia

Pensando ai dilemmi e al dibattito sulla nozione di *négritude*, Fanon scriveva: «Compito colossale quello di inventariare il reale. Accumuliamo fatti, li commentiamo, ma ad ogni riga scritta, ad ogni proposizione enunciata, *proviamo un senso di incompiutezza*» (FANON 2015a: 158; il corsivo è mio)³². Questa incompiutezza non è soltanto il riconoscimento di un problema metodologico: è la scoperta, già definitiva, dell'oceano di contraddizioni che non cessa di crescere, e la consapevolezza che in ogni angolo del mondo sorgono sempre nuove ferite, nuove alienazioni, nuovi tradimenti, nuovi massacri.

Pagina dopo pagina Fanon ha forgiato parole e orizzonti nuovi, che annunciavano una svolta. Ma dopo aver disvelato le complicità e i silenzi della psichiatria o della psicoanalisi, la colonizzazione del desiderio e dei corpi, è come se sentisse la necessità di una pausa per guardare alla singolare *nevrosi epistemologica* provocata dalla disumanizzazione razziale: «Il Nero,

a tratti è richiuso nel suo corpo», e per quanto «sincero, è schiavo del passato». Alcuni vogliono «gonfiare il mondo con il proprio essere», scrive Fanon parafrasando il «filosofo tedesco»³³.

Nella sua analisi, l'oggettività evocata all'inizio del capitolo *L'esperienza vissuta del Nero* era stata scrutata nelle sue contraddizioni e nella sua fragilità epistemologica. Ora, nelle conclusioni di *Pelle nera*, riconosce che l'oggettività gli è semplicemente impossibile: non vi può fare ricorso perché il nevrotico, l'alienato dei cui sintomi ha ricostruito l'archeologia, sono "suoi fratelli". Non può adottare l'oggettività tanto cara ai suoi colleghi perché nel momento stesso in cui scrive, il dolore dell'umiliazione e dei traumi, il ricordo dei massacri compiuti in Cabilia, a Chélif o a Ambikéra, tornano come uno spettro invano ricacciato indietro, e nuove violenze vanno prendendo il posto delle prime. Tre anni dopo Aimé Césaire scrive:

Se ho ricordato alcuni dettagli di queste orrende mattanze, non è per cupo divertimento, ma perché penso che non ci si potrà sbarazzare tanto impunemente di queste teste umane mozzate, di queste raccolte di orecchie, di queste case bruciate, di queste invasioni gotiche, di questo sangue bollente, di queste città che svaniscono sotto i colpi di spada. Tutto ciò prova che la colonizzazione disumanizza, lo ripeto, anche l'uomo più civilizzato, e che l'azione coloniale, l'impresa coloniale, la conquista fondata sul disprezzo dell'uomo indigeno, e giustificata da questo disprezzo, tende, inevitabilmente, a modificare anche colui che l'intraprende [...] In verità, *esistono dei peccati che nessuno è in grado di sanare e che non finiremo mai di espiare* [...] Sicurezza? Cultura? Formalismo giuridico? Nel frattempo, ovunque si trovino faccia a faccia colonizzatori e colonizzati io guardo e vedo la forza, la brutalità, la crudeltà, il sadismo, lo scontro e, come esito parodistico della formazione culturale, l'immediata creazione di qualche migliaio di funzionari subalterni, di boys, di artigiani, di contabili e di interpreti necessari al buon funzionamento degli affari. Ho parlato di contatto. Tra colonizzatore e colonizzato vi è spazio soltanto per la corvée, l'intimidazione, la pressione, la polizia, le tasse, il furto, la frusta, lo stupro, le colture obbligatorie, il disprezzo, la diffidenza, l'insolenza, la sufficienza, la rozzezza, masse avviliti ed élite decerebrate. Nessun contatto umano, ma rapporti di dominazione e di sottomissione, che trasformano l'uomo colonizzatore in pedina, in ausiliare, in sentinella e l'uomo indigeno in strumento di produzione. Adesso tocca a me fare un'equazione: colonizzazione = cosificazione". (CÉSAIRE 2010: 54-55)

Sono parole aspre, e memorie scomode, che spiegano la marginalità di Césaire e di Fanon nell'isola in cui sono nati, dove al più del loro pensiero se ne sono fatti nomi di piazze e di licei. L'ultimo capitolo di *Pelle nera* è la sintesi di questo tempo a venire che insorge dall'inventario delle violenze coloniali e di un mondo in lotta: come in Indocina, dove i soldati francesi

erano rimasti sorpresi dall'atteggiamento sereno dei giovani vietnamiti persino di fronte ai plotoni di esecuzione; o in Europa, dove coloro che resistevano ai nazisti avevano dato prova di un'analogia "serenità asiatica". O ancora, fra i lavoratori dei campi di canna da zucchero in Martinica, che protestano non perché hanno letto Marx, ma perché hanno compreso, semplicemente, che la loro esistenza può essere concepita solo come «lotta contro lo sfruttamento, la miseria, la fame». La serenità, la tenacia di questi militanti, di questi lavoratori, non ha nulla a che fare con pretese filosofie della morte o impassibilità di origine culturale: nasce dal fatto che quegli uomini e quelle donne non possono più respirare.

Le piantagioni di canna da zucchero e l'odore marcio della schiavitù che continuava a salire da quei campi; l'Indocina e l'arroganza di un Impero che non cessava di celebrare la sua potenza; la resistenza contro il nazi-fascismo nel cuore dell'Europa. Superfluo sottolineare la potenza politica e la lirica di questo trittico.

I lavori pubblicati postumi in *Per la rivoluzione africana* lasceranno affiorare altri ritmi, mostrando la densità di una scrittura impossibile da ricondurre all'uno o all'altro dei canoni dominanti, e di uno stile in grado di mutare direzione con la rapidità di uno stormo di uccelli. Ecco allora Fanon, al confine fra Mali e Algeria, sognare un'Africa nuova, solidale, fatta di sguardi fraterni, di poche parole, e descrivere – prima di passare al calcolo delle postazioni militari e degli armamenti – la bellezza del Sahara da Kidal a Aguerhoc, da Tessalit a Bouressa, correndo nel silenzio di dune mai uguali, sotto un cielo tinto di viola o di un rosso duro... È una strana immagine quella che ci lascia in queste righe Fanon, il medico di Fort-de-France, lo psichiatra di Blida, il militante severo che non può ora trattenersi dall'esprimere quanto sia «emozionante vivere questi momenti».

Ma è necessario ora ricordare un altro aspetto. Fanon sembra a tratti ripetere, come in una di quelle preghiere sussurrate a bassa voce nei momenti del supplizio, ciò che non deve essere fatto. Non si deve essere più schiavi della Storia; non si deve essere più un pendolo che oscilla fra l'urlo dell'odio e il mormorio della riconoscenza nei confronti del Bianco; non bisogna lasciarsi sedurre dall'illusoria «astuzia di un mondo nero», né accontentarsi di reagire³⁴... Il suo è l'invito a decolonizzare la memoria, compito infinito anch'esso, perché si tratta di una memoria esplosa, amputata, silenziata, dolente, umiliata, sensibile come piaga viva ai lampi del quotidiano, inchiodata al registro burocratico delle istituzioni e dei martiri di Stato, o raccontata unicamente dalle celebrazioni ufficiali. La letteratura

algerina è senza alcun dubbio, nei confronti della guerra coloniale e degli anni che ne sono seguiti, la migliore *riserva critica* della memoria traumatica di quegli anni, come testimoniano le pagine di Yamina Mechakra in *La grotte éclatée*.

Le parole di Fanon, nella sua loro perentorietà, suggeriscono un tema ulteriore: non vi è una “missione negra” né un “fardello bianco”, e la sola disalienazione possibile nasce dal rifiuto di lasciarsi chiudere nella torre d’avorio del passato. Alla fine di *Pelle nera*, prendendo a prestito il corpo cantato da Césaire, chiede al suo stesso corpo di fare di sé un uomo che non cessi di interrogare. Fanon sembra in queste pagine sentire l’esigenza di un cambio di passo: come a cercare nei suoi stessi muscoli, nei propri sogni, là dove soltanto può trovarla, la forza per balzare fuori dal tempo delle illusioni, delle autocelebrazioni, degli inganni che ha conosciuto al tempo della guerra contro il nazismo o durante gli anni trascorsi in Francia. Questo ritorno a sé avvia il progetto di una decolonizzazione non più vittimistica, di una disalienazione che o concernerà tanto i dominati quanto i dominanti, o sarà impotente, come riaffermerà nel suo ultimo lavoro: analisi pungente della guerra coloniale, ma anche disillusa rappresentazione delle élite nazionali. La sua conclusione sembra ritrovare nelle parole di Isabela Figueiredo una conferma. Figlia di coloni portoghesi in Mozambico, l’autrice ricorda il padre, *l’impero del colore* nella percezione e nell’esperienza quotidiana, la divisione razziale che organizzava il mondo della sua infanzia a Maputo (all’epoca Lourenço Marques), le relazioni quotidiane, il tempo stesso sin nei suoi dettagli più intimi, dettando la legge di un manicheismo infernale di cui Fanon aveva scrutato il dispositivo e gli effetti: «A vida na colonia era impossível. Ou se era colono, ou se era colonizado, não se podia ser qualquer coisa de transição, no meio daquilo, sem um preço, a loucura no horizonte» (FIGUEIREDO 2010: 125).

Ne *I dannati*, il capitolo sulle borghesie nazionali e le derive del “partito” nei paesi africani è di una amara, profetica lucidità³⁵. Fanon *non crede* nello Stato-nazione: ne vede per intero, anche nei paesi in lotta per l’indipendenza, il veleno che trasformerà inesorabilmente questi ultimi in macchine-stato, burocrazie orientate dagli interessi di élite accaparratrici e rapaci. Nell’ultimo capitolo torna però nuovamente, con uno di quegli scarti che siamo abituati a incontrare nei suoi scritti, a interrogare la psichiatria, le sue responsabilità e i peculiari profili dell’alienazione nelle colonie. Nasce in quelle pagine il progetto per noi fondamentale di una psichiatria rivolta a

contestare le classificazioni fondate sul razzismo e l'evoluzionismo, capace finalmente di riconoscere nei deliri il dolore della storia (l'esperienza con Tosquelles e Bonnafé, a Saint-Alban, era stata decisiva).

Il capitolo sulle conseguenze psichiche della guerra coloniale offre un'immagine ulteriore. Dopo aver visto e curato gli orrori della tortura e delle violenze, il futuro degli uomini e delle donne a cui guarda è percepito con tutte le sue cicatrici invisibili, e descritto come "ipotecato". La guerra in Algeria sarebbe stata il teatro di orribili crimini da parte di quell'Europa che continuava a ripetere le sue litanie sui diritti umani (VIDAL-NAQUET 2001); quella guerra e il disastro avviato dalla colonizzazione nel 1830, con il suo corredo di carestie, esodi, espropriazioni, malattie, esecuzioni, avrebbe causato un milione di morti e avrebbe lasciato piaghe infinite (LAZALI 2022). Lo lasciavano ben presagire le testimonianze dei sopravvissuti e i racconti dei bambini algerini profughi nei paesi vicini (KESSEL, PIRELLI 2003; PIRELLI 1962). Fanon, che non cessa di sottolineare quanto sia diversa la natura dei disturbi psichici determinata dalla guerra coloniale nei confronti di quella descritta dalla psichiatria bellica nel corso della Seconda guerra mondiale, *vede ancora dell'altro*. Parallelamente alla descrizione dei vari tipi di disturbo, propone una serrata critica del ruolo di medici, psicologi e psichiatri («In Algeria i medici militari e gli psichiatri trovano negli stanzoni di polizia grandi possibilità di esperimento»; «la seduta, dicono gli psicologi presenti, ha messo in evidenza la persistenza del virus nazionalista»). È tuttavia l'esordio che, più di ogni altra cosa, interpella: «Ma la guerra *continua*» (FANON 1962: 154). Non incontriamo qui la mera constatazione della situazione politico-militare di un paese colonizzato dopo anni di violenze, repressione e torture. È una verità, un *bollettino medico*, si direbbe, che Fanon ricorda a se stesso e a chiunque sia in lotta contro «lo sfruttamento, la miseria, la fame».

Questa frase giunge a noi, sessant'anni dopo, con la forza di un proiettile: profezia cupa per chi è oggi testimone attonito dell'abiezione delle prigionie libiche, delle violenze in Mali, dell'inferno afgano, dell'assurda guerra in Ucraina, del cinico capitalismo delle armi, del diffuso sentimento di apocalisse che torna a percorrere il mondo.

Fanon anticipa con le sue parole tutto questo, e dobbiamo ora mescolare il suo con altri inchiostri per immaginare una scrittura all'altezza dei problemi che ci stanno di fronte. «La libertà è una lotta costante», avrebbe ripetuto Angela Davis, analizzando con lucidità chirurgica i contemporanei dispositivi della violenza di Stato, da Ferguson a Israele, e sullo sfondo

dell'intreccio perverso fra l'industria privata della sicurezza (di cui la società G4S è metafora esemplare), la gestione delle prigioni o l'uso della tortura (DAVIS 2018: 67-68). Nella sua riflessione Davis menziona anche un'altra scena, non meno tragica e per noi altrettanto decisiva, o meglio: il teatro di un'altra guerra. Si tratta della situazione migratoria, là dove ricorda quanto accadde a Jimmy Mubenga, l'immigrato espulso dall'Inghilterra e ricondotto a forza nel suo paese, morto soffocato sull'aereo della British Airways nel 2010 dopo essere stato sottoposto a tortura da parte di uomini della G4S³⁶. Una scena, quella della figura del *sans papier*, dell'immigrato espulso e respinto al mittente come un oggetto rifiutato dal destinatario, che sembra non molto diversa (solo più perversa) di quella raccontata da Fanon in *La Sindrome Nordafricana* (FANON 2007) o da Ousmane Sembène in *Le docker noir* (SEMBÈNE 1973).

Jimmy Mubenga, soffocato come George Floyd: sono le figure della contemporanea, irrespirabile atmosfera di violenza, di indifferenza, di morte (dobbiamo memorizzare questi nomi e serbarli nel nostro archivio del futuro, segnarli sulle mappe delle nostre democrazie). «Voi Bianchi, mi avete rovinato! Voi Italiani mi avete ucciso», mi ripete da mesi un richiedente asilo, la cui richiesta è stata rifiutata, e la cui esistenza si è sgretolata inesorabilmente. «Non capisco niente, che cos'è questo furto? c'è troppa confusione, è un problema di comunicazione, Lo Stato italiano mi ha rubato tutto», urla una donna immigrata dalla Nigeria accompagnandosi ostinatamente alla sua borsa-valigia che si trascina ovunque, metafora di un'esistenza consumata dal sentimento della caduta, da un'angoscia a tratti analoga a quella provocata dalla rottura del *kauwa-awwa*, il palo rituale senza il quale gli Achilpa ricordati da Ernesto de Martino rischiavano di perdersi per sempre nel caos di un territorio anonimo.

Quanto sarà lunga, per queste donne e questi uomini, la «strada della riparazione»?³⁷.

Di un futuro decoloniale, e infinitamente incerto

Fanon non cessava di immaginare un uomo nuovo, in grado di sottrarsi all'assedio della paura e della rabbia, di liberarsi dai grovigli della Storia e da un passato-tomba, un passato mummificato, e tutto questo malgrado il colonialismo – non accontentandosi di ipotecarne il futuro – avesse provato a confiscarne persino il passato³⁸. L'invito a decolonizzare il sapere psichiatrico si trasforma, nelle ultime pagine de *I dannati*, in un gesto di

immaginazione storica e terapeutica, dove si avverte però come un'esitazione, dissimulata appena dal tono dell'esortazione: «Per l'Europa, per noi stessi e per l'umanità, compagni, bisogna rinnovarsi, sviluppare un pensiero nuovo, *tentare* di metter su un uomo nuovo». È quasi la cifra di una melanconia, una melanconia indocile³⁹, che alla tenace volontà di resistere a un mondo manicheo sempre più opaco, intreccia la certezza che l'alienazione non cesserà di rinascere, e la lotta dovrà essere continua: una certezza intrisa della stessa consapevolezza che aveva fatto dire a Benjamin che il «nemico non ha smesso di vincere» (BENJAMIN 1962: 78).

Fanon melanconico? Forse è a qualcosa di simile che alludeva Jacques Lad-sous, quando descriveva Fanon come un uomo «triste [...], triste e appassionato» allo stesso tempo⁴⁰. Questa è ad ogni modo anche la mia impressione. Di un uomo che è stato spesso definito un profeta, che ha sacrificato l'intera sua esistenza al progetto di curare la storia e inventare un futuro disalienato, mi sono spesso chiesto che cosa lo rendesse triste, che cosa – al di là del cupo orizzonte coloniale che aveva ancora di fronte a sé, dall'Algeria all'Angola – non gli permettesse di scrollarsi una volta per tutte di dosso quella malinconia. Quale consapevolezza faceva delle sue analisi un bisturi epistemologico perfetto, e insieme l'annuncio che un riposo vero sarebbe stato impossibile? Forse la consapevolezza che dei luoghi violati e dei corpi possessati rimane difficile o impossibile fare una storia quando questa – come sarebbe accaduto in Algeria – è narrata nel solo registro epico della Nazione e trasformata nell'icona omogenea di *una* lingua (l'arabo), di *una* religione (l'islam), da cui sono state espulse le voci e le memorie *minori* – quelle femminili in primo luogo (Rahal, cit. in JARVIS 2021: 109)? Come ricorda Jarvis,

Rahal invites historians and anthropologists to challenge this epistemological blindspot and break with these theatrical clichés by turning to alternative archives as authoritative sources of historical knowledge. Breaking with the dramatic narrative framework will not be accomplished through unrestricted access to the national archives, she points out, because the archive *itself* enshrines these amnesiac silences and temporal demarcations. (JARVIS 2021: 110)

“Macchie cieche epistemologiche”, “cliché teatrali”, “amnesie postcoloniali”: un vocabolario, questo che potrebbe perfettamente applicarsi non solo alla critica della storia e dell'antropologia ma anche a quella della psichiatria, e delle retoriche del trauma in primo luogo. Fanon ci ha lasciato un compito colossale, ed è facile immaginarlo oggi impegnato su altri fronti e in altre battaglie. Alla critica delle categorie diagnostiche razziali, Fanon

avrebbe oggi aggiunto la critica delle categorie diagnostiche della psichiatria occidentale e della loro pretesa egemonica, svelando come esse contribuiscano a dissimulare altri conflitti e altre contraddizioni⁴¹. Sarebbe stato senza dubbio protagonista nella denuncia delle pratiche di sterilizzazione forzata⁴² o dell'uso di vaccini praticati all'insaputa di famiglie e istituzioni, come è accaduto nel tristemente celebre caso di Kano, in Nigeria. Fanon avrebbe denunciato gli infiniti abusi contro l'infanzia delle minoranze etniche, dall'Australia al Canada e ne avrebbe scrutato gli effetti psichici sui sopravvissuti⁴³, e sarebbe stato certo in prima linea nel soccorrere clandestini e rifugiati curando le loro ferite lungo le frontiere.

Compito colossale, quello di decolonizzare i saperi, disalienare l'uomo, lottare contro le menzogne, curare la storia, ma reso leggero dalla serena certezza che *altro non rimane da fare*: continuare a lottare contro ogni forma di sopruso, continuare a inventariare un reale segnato dall'abiezione e dalla cancellazione, continuare a curarlo nei corpi offesi e nella mente ferita degli oppressi. Insomma: «tenter de mettre sur pied un homme neuf».

Compito infinito, quello di decolonizzare il futuro, che né la critica storica né il dibattito politico sembrano essere stati in grado di realizzare, tanto meno il ricorso a quel "postcoloniale" che in Francia ha riempito ogni scaffale, senza lambire il cuore del problema, anzi spesso paradossalmente accompagnando come ombra impotente l'inquietante aumento del razzismo e dei sentimenti di islamofobia, non diversamente da quell'ossessione del velo islamico che in nome dell'universalismo e della *République* già vedemmo trionfare nella colonia algerina.

La letteratura è, nei confronti della storia coloniale e postcoloniale, lo ripeto, la migliore riserva critica di quel tempo, testardamente opposta ai compromessi e ai silenzi che hanno, anche dopo l'indipendenza, provato a silenziare il dissenso e le voci dei morti, in Mozambico come in Algeria: in particolare da parte delle nuove élite nazionali, che avviarono altre forme di repressione, di disciplinamento, di sopruso, di privilegio. La letteratura ha costituito spesso l'unico antidoto contro queste nuove espressioni di violenza e di oblio perché, come scrive Mechakra ne *La grotte éclatée*, essa cerca "parole per la guerra che non possano essere utili allo Stato" (cit. in JARVIS, 2021: 114).

Questa funzione di riserva, di culla ribelle in grado immaginare una decolonizzazione autentica del tempo, è vicina a ciò che Brozgal definisce un "anarchivio" (neologismo parzialmente ispirato da Derrida, che intende

evocare l'idea che la letteratura possa accogliere i semi di una coscienza insonne, molesta, recalcitrante ad ogni pacificazione imposta). Brozgal pensa in particolare alla tragedia di quell'ottobre del 1961 a Parigi, quando una manifestazione contro il coprifuoco imposto dalle autorità nei confronti degli algerini conobbe una delle più brutali forme di repressione (e di rimozione), che la letteratura è oggi chiamata a curare. È un suggerimento prezioso perché aiuta a immaginare altri modi di conoscenza di quelle tracce disperse che, sopravvissute spesso sotto forma di sintomo, indicano non solo l'assenza di un archivio, ma anche i limiti dell'archivio stesso.

L'aporia che cogliamo nel pensiero di Fanon (BENEDEUCE 2016) dischiude in definitiva un orizzonte nuovo tanto per la critica letteraria quanto per la cura. Dopo aver descritto le danze di possessione come mera valvola di sfogo nei colonizzati, Fanon ammetteva che quelle esperienze erano anche potenti asserzioni di libertà, che consentivano all'inconscio di sottrarsi alla colonizzazione ritraendosi in luoghi e spazi inaccessibili (espressioni di "eterocronia" ed "eterotopia", per riprendere le efficaci formule di Foucault), che facevano, per così dire, qualcosa di diverso dalla mera dimensione mistica. Allo stesso modo, dopo aver mille volte guardato alle cicatrici della storia, alle ombre di alienazione e al sentimento di impotenza che essa aveva ormai innestato nella coscienza dei dominati, non cessa di pensare a come liberare il futuro dalle determinazioni del passato. Quello che egli disegna è un orizzonte d'azione, ben oltre la memoria di vicende represses, rimosse o cancellate. In un tale orizzonte troverebbero accoglienza, ne sono certo, anche le inedite strategie di resistenza delle minoranze afro-americane, rivolte a costruire, nel momento stesso in cui ricordano i loro morti, forme autonome di storicità e nuove reti di parentela⁴⁴.

Il lavoro che l'immaginazione storica e terapeutica ha di fronte è dunque infinito: si tratta di estrarre tutto il potere trasformativo che il riconoscimento di queste oscure e fluttuanti "strutture di sentimento"⁴⁵ rende possibile, e realizzare un simile progetto comincia con l'impegno di ascoltare la voce degli spettri. È questa anche la funzione che Avery Gordon assegna ai "fantasmi":

The ghost is not simply a dead or a missing person, but a social figure, and investigating it can lead to that dense site where *history and subjectivity make social life*. The ghost or the apparition is one form by which something lost, or barely visible, or seemingly not there to our supposedly well-trained eyes, makes itself known or apparent to us, in its own way, of course. The way of the ghost is haunting, and haunting is a very particular way of knowing what has happened or is happening. Being haunted draws us affectively,

sometimes against our will and always a bit magically, *into the structure of feeling of a reality we come to experience, not as cold knowledge, but as a transformative recognition.* (GORDON 1997: 8; il corsivo è mio)

Note

⁽¹⁾ La tesi, ricchissima di spunti teorici, riporta i maggiori nodi del dibattito neuropsichiatrico dell'epoca sul rapporto fra organico e psichico, e riflette l'influenza che su Fanon esercita il pensiero di Lacan; parzialmente tradotta in italiano (FANON 2020: 105-124), è ora disponibile al lettore nella sua integralità, in francese (FANON 2015b: 168-232).

⁽²⁾ Per un'articolazione del rapporto fra "diniego" e "negazione" nel contesto coloniale, a partire dalle prospettive dischiuse dal contributo di Mannoni e Lacan sulla questione del razzismo, cfr. BONI, MENDELSON (2021) e BRICKMAN (2018).

⁽³⁾ Scrive Sartre nell'introduzione dell'*Anthologie de la poésie nègre et malgache*: «Aujourd'hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent» (SARTRE 1948: IX). Lo sguardo, gli occhi: il razzismo è stato anche scontro feroce di sguardi, *alienazione visuale* nel senso letterale del termine.

⁽⁴⁾ «Sarebbe certamente interessante, basandosi sulla nozione lacaniana dello *stadio dello specchio*, domandarsi in che misura l'*imago* del suo simile costruitasi nel giovane Bianco all'età solita non subisca un'aggressione immaginaria alla comparsa del Nero. Una volta compreso questo processo descritto da Lacan, non resta più alcun dubbio sul fatto che il vero Altro del Bianco è e rimane il Nero. E viceversa. Solo che per il Bianco, l'Altro è percepito sul piano dell'immagine corporea, assolutamente come il non-io, ovvero il non-identificabile, il non-assimilabile. Per il Nero si è mostrato come le realtà storiche ed economiche entrassero in gioco» (FANON 2015a: 150).

⁽⁵⁾ E continua: «Seguendo Adler, dopo aver constatato che il mio compagno, in sogno, realizza il desiderio di diventare bianco, ovvero di essere virile, gli rivelerò quindi che la sua nevrosi, la sua instabilità psichica, la scissione del suo Io derivano da questa finzione direttiva e gli dirò: "Mannoni ha descritto molto bene questo fenomeno nel malgascio. Vedi, credo che dovresti accettare di restare al posto che ti è stato dato". Ebbene no! Non gli dirò questo! Gli dirò: è l'ambiente, la società che sono responsabili della tua mistificazione. Detto questo, il resto verrà da solo, e sappiamo di cosa si tratta. *Della fine del mondo, diamine*. A volte mi chiedo se gli ispettori scolastici e i capiservizio siano consapevoli del loro ruolo nelle colonie. Per vent'anni si accaniscono a fare del negro un Bianco. Alla fine, lo scaricano e gli dicono: lei ha incontestabilmente un complesso di dipendenza nei confronti del Bianco» (*ivi*; corsivo mio; traduzione lievemente modificata).

⁽⁶⁾ Cartwright (1851a: 691-715); il corsivo è mio. Conrad (1975) avrebbe proposto un'interessante analogia fra la *dysaesthesia aethiopica* e il disturbo da deficit di attenzione e iperattività (ADHD). In un articolo pubblicato sempre nel 1851, Cartwright

lamenta lo scarso interesse riservato dai medici degli stati del Nord per quegli studi comparativi che, in modo inequivocabile (come per “le dimensioni e il movimento di pianeti in astronomia”), avevano a suo giudizio dimostrato l’esistenza di differenze anatomiche, fisiologiche e nella risposta ai farmaci fra il “negro” e il “bianco”. Del suo argomento riprendo un solo passaggio. Cartwright ricorda come la “anatomical structure of the negro’s knees” costituisca una prova ulteriore delle differenze rispetto al bianco. L’argomento non si appoggia solo su un presupposto anatomico ma anche su un’analisi linguistica, laddove suggerisce che il termine *Canaan*, derivato dal verbo ebraico *Canah*, e all’origine del termine “negro”, significa letteralmente “knee-bender” e “crushed or broken in mind”. Per Cartwright questa etimologia era coerente con quanto descritto dal celebre anatomista francese Cuvier relativamente al negro: “a man with weak and timid mind, and *les g enoux   demi-fl echis*” (Cuvier, cit. in CARTWRIGHT 1951b: 427). Cuvier, padre dell’anatomia comparata, aveva suggerito, come altri anatomisti dell’epoca (Virey, Bory de Saint-Vincent, ecc.), l’analogia tra le donne boscimane e le scimmie (  la triste epoca della cosiddetta “Venere ottentotta”). Lo stesso tema era stato trattato da Cartwright con termini identici – un’ossessione, si direbbe – nell’articolo gi  citato: «The hebrew verb *Canah*, from which the original name of the negro is derived, literally means *to submit himself—to bend the knee*». Secondo Cartwright anche i termini latini confermavano che «the negro is *slave by nature*, and can never be happy, industrious, moral or religious, in any other condition than the one he was intended to fill» (il corsivo   mio). *Knee-bender* (“genuflesso, baciapile, bigotto”) diventa il tratto anatomico corrispondente a un asservimento dettato da leggi di natura, ma anche la rappresentazione metaforica per descrivere una condizione di sottomissione, di soggezione. Sugli argomenti a sostegno della schiavit , cfr. anche Guillory (1968). Suzanne Taieb, psichiatra tunisina allieva di Porot, ispirandosi alle pagine di Dou t e e del suo *Magie et Religion dans l’Afrique du Nord* per descrivere i deliri di persecuzione fra i nordafricani, affermava: «Les indigènes nord-africains possèdent une foi inébranlable en Allah et en son Proph ete Mohamed. Ce sont des ‘mousselmin’, c’est- -dire des hommes qui se sont ‘abandonn es’, soumis   Dieu. Ils sont astreints   des obligations multiples: pri eres se renouvelant plusieurs fois par jour suivant un rite fix  dans ses moindres d etails; les paroles, les gestes, les pas, sont soumis   des règles fixes». Non   privo di interesse che tale idea attraverso i discorsi di medici e psichiatri nello spazio delle piantagioni per riaffiorare prima nelle colonie e poi, con la figura del *muselmann*, nei campi di concentramento (il “musulmano” era il prigioniero stremato, esausto, «il cui intelletto   moribondo o morto», scriveva Primo Levi). Non mi   possibile qui sviluppare, per motivi di spazio, una riflessione dettagliata su questi vocabolari e la trama invisibile che intrecciano le semantiche dell’assoggettamento con il vocabolario medico da un lato, religioso dall’altro (schiavo/ Nero/Musulmano/Ebreo).

⁽⁷⁾ Per la nozione di “colonizzazione psichica” e di “patologie del riconoscimento”, cfr. Oliver (2001); rinvio, per un’analisi di questi temi, anche a Beneduce (2016). Una buona sintesi del pensiero della scuola psichiatrica di Algeri   in Porot (1952).

⁽⁸⁾ Ho discusso altrove come il progetto di “risvegliare” gli africani colpiti dalla tripanosomiasi sia una metafora letterale dell’opera di civilizzazione e di bonifica sbandierata dall’impresa coloniale. Sul caso della malattia del sonno, cfr. Lachenal (2014).

⁽⁹⁾ Esemplari a questo riguardo sono i capitoli “L’Algeria si svela” e “Qui la voce dell’Algeria...”, in Fanon (2007). Per un’analisi di questi temi, rinvio a Beneduce (2020: 7-100). Balandier scrive: «Dans un pays où les communications furent longtemps rudimentaires, où l’implantation administrative resta très distendue, la dérobade apparaît comme la plus facile et la moins dangereuse des réactions de refus. Elle joue à l’encontre des recrutements alimentant le portage, des recrutements de main-d’œuvre, des décisions administratives entraînant un contrôle plus strict ou une soumission plus réelle au régime des prestations. Nombre de rapports témoignent de sa permanence jusqu’à une époque récente» (BALANDIER 1982: 58).

⁽¹⁰⁾ Prendo qui a prestito un’espressione formulata da Michele Risso per riferirsi alle diagnosi medico-psichiatriche utilizzate nei discorsi sugli immigrati nei secoli scorsi: Risso M., Frigessi Castelnovo D. (1982). Il lavoro di Fanon conosce senza dubbio nell’articolo *La sindrome nordafricana* l’avvio di una rigorosa decostruzione dello sguardo medico a questo riguardo, e costituisce il primo passo di un’antropologia medica autenticamente *critica*, e tale perché *politica*. Che già nel 1952 la sua analisi muovesse da un esame della condizione degli immigrati nordafricani in Francia suggerisce come Fanon avesse colto tutta la posta in gioco che la situazione migratoria aveva nel contesto geopolitico coloniale.

⁽¹¹⁾ Sto parafrasando qui Balandier e la sua nozione di comando coloniale. Si veda più innanzi il testo.

⁽¹²⁾ Le riflessioni di Georges Condominas sul ruolo dell’etnologia in Indocina e il colonialismo in Madagascar, pubblicate fra il 1951 e il 1961, costituiscono uno dei contributi più densi al risveglio di un’antropologia critica. Mi limito a ricordare qui CONDOMINAS (1954).

⁽¹³⁾ Nel parlare di “crollo”, è ovvio pensare, oltre a *Things Fall Apart*, di Wole Soyinka, apparso nel 1958, a *Un mondo che crolla. Lettere 1938-1943*, di Giovanni Pirelli (corrispondenza degli anni di guerra): l’intellettuale che per primo avrebbe introdotto l’opera di Fanon e la questione algerina in Italia. Pirelli avrebbe scritto nel 1952, lo stesso anno di *Pelle nera*, un romanzo singolare: *L’altro elemento*, pubblicato da Einaudi nella collana diretta da Elio Vittorini, che sarebbe stato accolto, malgrado le sue qualità, da critiche quanto mai severe (BERMANI 2008).

⁽¹⁴⁾ «Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo «come propriamente è stato». Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nell’istante di un pericolo. Per il materialismo storico si tratta di fissare l’immagine del passato come essa si presenta improvvisamente al soggetto storico nel momento del pericolo [...] Certo, solo all’umanità redenta tocca interamente il suo passato. Vale a dire che solo per l’umanità redenta il passato è citabile in ognuno dei suoi momenti [...] Solo quello storico ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza» (BENJAMIN 1962: 77). Cfr. anche Löwy (2013).

⁽¹⁵⁾ Mbembe ha analizzato la negazione dell'umano nell'Africano, poi il suo addomesticamento attraverso concetti come quello del "costume" e figure come quella dell'assimilazione, del convertito, dell'évolué (MBEMBE 2016). Ma altrettanto importante è un altro aspetto, quello della *cosificazione* che, parallelamente a quello di *animalizzazione*, occupa un ruolo decisivo nel pensiero di Fanon: il colonizzato è cosa, ed è descritto con "linguaggio zoologico". Mbembe, nel riprendere le tesi dell'afrofuturismo, ricorda che «Il Negro, prodotto di una Storia della predazione, è infatti l'essere umano che sarebbe stato *costretto a vestirsi da cosa e a condividere il destino dell'oggetto e dell'utensile*. In questo senso, porterebbe in sé la tomba dell'umano. Sarebbe il fantasma che infesta il delirio umanista occidentale. L'umanesimo occidentale sarebbe perciò una specie di caverna infestata dal fantasma di chi è stato costretto a condividere il destino dell'oggetto» (MBEMBE 2019: 131; il corsivo è mio).

⁽¹⁶⁾ «Il colonialismo e i suoi derivati non sono in realtà gli attuali nemici dell'Africa. Personalmente, più conosco le culture e gli ambienti politici, più mi convinco che il grande pericolo che minaccia l'Africa è l'assenza di ideologia [...] Le borghesie nazionali, non sentendosi più minacciate dal colonialismo tradizionale, scoprono all'improvviso i loro grandi appetiti [...] Il popolo che aveva dato tutto se stesso nelle ore difficili della lotta di liberazione nazionale, a mani e pancia vuota si chiede fino a che punto la sua sia una vittoria effettiva» (FANON 2006: 176-177). Cfr. su questi aspetti il bel libro di Lazali 2018.

⁽¹⁷⁾ Sono grato a Imen Ben Cheikh per avermi segnalato quest'opera.

⁽¹⁸⁾ Quest'ultima nozione sarà largamente ripresa da Mbembe, che ne opererà anche una parziale riformulazione (MBEMBE 2005).

⁽¹⁹⁾ Il romanzo racconta il fallimento della rivolta organizzata dallo schiavo Gabriel Prosser in Virginia, nell'800, fallita anche a causa del tradimento di uno dei partecipanti. Bontemps avrebbe conosciuto d'altronde in Alabama, in prima persona, l'odore marcio della segregazione, della paura e del razzismo (è l'anno prima che scoppia l'affare Scottsboro), ciò di cui Rampersad nell'introduzione al libro parla come di un "circle of disasters". Sulla particolare filosofia della Storia di *Black Thunder*, cfr. LEVECQ (2000).

⁽²⁰⁾ «This does not of course mean that the tabula rasa can not still be thought in narrative terms, on the contrary, but as the figure for a teleology *without telos*, as the figure for the necessary interruption of all thought of purpose or final ends, the tabula rasa does resist any narrative or archaeo-teleological schema that would reduce it to a final meaning, and *this is both its strength and weakness*» (MARRIOTT 2018: 28-29; i corsivi sono miei).

⁽²¹⁾ «Occorrerà allora distinguere due modi di praticare e di concepire la profezia: una *assertiva*, l'altra *suscitatrice*. La prima si basa sul contenuto dell'enunciato: è profeta chi anticipa la catastrofe che dovrebbe accadere di lì a poco. L'altra invece è agente, crea terremoti nelle menti e negli animi ed è in grado di suscitare il senso di un'emergenza» (BENEDETTI 2021). Ringrazio Simona Taliani per avermi indicato questo lavoro.

⁽²²⁾ «Liberazione nazionale, rinascita nazionale, restituzione della nazione al popolo, Commonwealth, qualunque siano le etichette impiegate o le formule nuove introdotte, *la decolonizzazione è sempre un fenomeno violento*. A qualsiasi livello venga studiato [...] la decolonizzazione è molto semplicemente la sostituzione d'una «specie» di uomini con un'altra «specie» di uomini. *Senza transizioni, c'è sostituzione totale, completa, assoluta*. Si potrebbe certo ugualmente mostrare il sorgere di una nuova nazione, l'impiantarsi di uno Stato nuovo, le sue relazioni diplomatiche, il suo orientamento politico, economico. Ma noi abbiamo scelto appunto di parlare di quella specie di tabula rasa che definisce agli inizi ogni decolonizzazione. La sua insolita importanza sta nel costituire, fin dal primo giorno, la rivendicazione minima del colonizzato. A dir vero, la prova del successo risiede in un panorama sociale mutato da capo a fondo. La straordinaria importanza di questo mutamento sta *nell'essere voluto, richiesto, preteso*. La necessità di questo mutamento esiste allo stato bruto, *impetuoso e coattivo, nella coscienza e nella vita degli uomini e delle donne colonizzati*. Ma l'eventualità di questo mutamento è pure vissuta sotto forma di un futuro terrificante nella coscienza di un'altra «specie» di uomini e di donne: i coloni» (FANON 1962: 3).

⁽²³⁾ «Mani nervose», «mani-liane», ma anche «mani doppie», come recita il titolo della sua pièce teatrale, o ancora: «Un'occhio si annega», altra pièce teatrale di Fanon (in FANON 2015b).

⁽²⁴⁾ In *Pelle nera, maschere bianche*, le pagine dedicate alla letteratura nera riprenderanno non a caso *Native Son*, il romanzo di Wright: lo stesso che il protagonista di uno dei racconti di *Stamattina, stasera troppo presto* si rifiuta di continuare a recitare. Quello di *Native Son* è un capitolo decisivo intorno al topos dello stupro nero della donna bianca: è un topos decisivo sul quale Fanon s'interroga a più riprese, un ritornello lancinante che attraversa la letteratura afroamericana e africana: penso a *Le docker noir*, di Ousmane Sembène (SEMBÈNE 1973), ma anche al racconto di John Chavafambira, il paziente di Wulff Sachs (SACHS 1937).

⁽²⁵⁾ Pubblicato per la prima volta l'anno prima sulla rivista *Esprit*, il testo di Fanon avvia un dialogo serrato con il pensiero di Octave Mannoni, autore di un articolo pubblicato nello stesso numero della rivista, e dal titolo altrettanto eloquente: *La plainte du noir*. L'anno prima aveva scritto *Psychologie de la colonisation*, che sarebbe stato oggetto di aspre critiche da parte di Fanon (BENE DUCE 2016, 2020). Voglio ricordare, con Lewis Gordon, che la sensibilità per la questione razziale in Fanon s'intreccia ad una forma particolare di umanismo che non si limita alla dimensione razziale, e di rifiuto per ogni violenza che produca la cosificazione dell'Altro, del corpo (che si tratti del malato, del Nero, del dominato...). Questa sensibilità trova forse la sua prima espressione, secondo Gordon, quando, appena adolescente, Fanon assiste alla dissezione anatomicopatologica del cadavere di una donna morta in seguito ad un incidente (investita da un'auto): «There the woman lay no longer as a woman but, instead, a cadaver. Fanon wouldn't separate the person from the corpse, the woman from the meat being dissected on the table. *He witnessed degradation, indignity, absent humanity in the process but not in his heart. The boy encountered his humanism*. The separation of person from body is not a feature of many non-European languages, and it was not historically so for the European languages. The process of people becoming "things" was crucial for

historic practices of colonization, enslavement, and violence. The active language of many creolized languages in the Caribbean and across the Americas, in addition to those wherever colonization and trade went, were premised on vitality. The lived-body, so to speak, is relational and dynamic, and thus reductions to property and things were always in conflict with what was at the heart of discourse and its communicative reach in social life» (GORDON: 2021; il corsivo è mio)

⁽²⁶⁾ I corsivi sono miei.

⁽²⁷⁾ «Voilà donc à peu près comment notre société en est venue à donner au malade un statut d'exclusion. Il faut maintenant répondre à la seconde question que nous posions tout à l'heure: comment cette société s'exprime-t-elle, malgré tout, dans le malade qu'elle dénonce comme un étranger? Là justement réside le paradoxe qui a brouillé si souvent les analyses de la maladie: la société ne se reconnaît pas dans la maladie; le malade s'éprouve lui-même comme un étranger; et pourtant il n'est pas possible de rendre compte de l'expérience pathologique sans la référer aux structures sociales, ni d'expliquer les dimensions psychologiques de la maladie, dont nous parlions dans la première partie, sans voir dans le milieu humain du malade leur condition réelle» (FOUCAULT 1954: 81).

⁽²⁸⁾ L'intreccio fra questione razziale e alienazione, fra razzismo, violenza e istituzioni sanitarie, avrebbe trovato crescente attenzione nella letteratura medico-antropologica e nei lavori di psichiatria culturale, in particolare per ciò che concerne l'analisi delle disuguaglianze nell'accesso alle cure (AMSTER 2022; FRASER, GAULIN, FRASER 2021), parallelamente al moltiplicarsi delle ricerche sulla medicina e la psichiatria coloniale (Rowland Littlewood e Roman Lipsedge, Jonathan Sadowsky, Byron Good, Sloan Mahone, Richard Keller, Salouâ Studer, Megan Vaughan, ecc.). Oltre agli autori che hanno da sempre incarnato una psicoanalisi critica (mi limito a ricordare qui gli amici e maestri Alice Cherkic e Marcelo Viñar), ricordo anche il recente contributo di PARKER, PAVÓN-CUELLAR: «Gli psicoanalisti conservatori adattivi, come la maggior parte dei professionisti *psy*, trasformano la natura storica e in continuo mutamento dell'esistenza umana, in qualcosa di fisso. Ciò è tanto più bizzarro e reazionario nella società attuale, nella quale tutto cambia così velocemente e dove è davvero come se tutto ciò che è solido si sciogliesse nell'aria [...]. I professionisti della psiche fissano la nostra esistenza mentre la studiano e cercano di trattarla come fosse un oggetto [...]. La psicoanalisi radicale, al contrario, ci insegna che è nella natura degli esseri umani riflettere sulle loro condizioni sociali e per tutti noi tentare continuamente di trasformare queste condizioni e noi stessi. Tentiamo di cambiare, e falliamo, ed è una psicoanalisi radicale, insieme a una pratica politica radicale, che ci mostra perché falliamo» (2021: 23-24; traduzione leggermente modificata).

⁽²⁹⁾ HICKLING, HUTCHINSON (1999). I lavori di Hickling sono particolarmente suggestivi per una antropologia psichiatrica critica, e la proposta di una "psychohistoriography", quale quella che l'autore ha realizzato nei decenni scorsi al Bellevue Mental Hospital, intesa quale metodo capace di intrecciare la "cultural competence" con un approccio storico e clinico, condivide molti dei presupposti della psichiatria critica della clinica Lafargue, di Fanon, e dell'autore di queste note. L'approccio clinico di

Hickling va menzionato anche per l'incontro fra terapia culturale e teatro popolare giamaicano, ciò che ricorda per molti aspetti l'esperienza del teatro popolare bamarba *Koteba* nell'ospedale psichiatrico Point G a Bamako, realizzato da Baba Koumare. La categoria diagnostica "roast breadfruit psychosis" e l'interpretazione che ne è stata proposta all'interno di società nate e fondate sul razzismo, sono state contestate da Jadow (1999). Sulla difficile esperienza di *essere in un corpo nero* all'interno di un contesto sociale razzista, scrive Marriott: «This essay will begin by asking what it means to have 'race' lodged in the body, and what it might possibly mean to be free from such lodgment» (MARRIOTT 2015: 163). Cfr. Anche Sheldon e Hook 2022.

⁽³⁰⁾ Mi riferisco qui alla ricerca condotta da Metzl sull'associazione fra termini come "schizofrenia" o "schizofrenico" e condizione nera negli Stati Uniti. Utilizzando gli archivi elettronici di alcuni dei maggiori quotidiani statunitensi (*New York Times*, *Los Angeles Times*, *Chicago Tribune*), l'autore mostra come i termini "Negro" + "Schizofrenia" o "schizofrenico" hanno nei periodi considerati (1930-1955 e 1956-1979), 36 e, rispettivamente, 259 occorrenze, mentre quando si sostituisce al primo item quello di "*Caucasian or white*" non risulta nessuna occorrenza tra il 1930 e il 1955, e soltanto una dal 1956 al 1979. L'etichetta diagnostica, applicandosi ad ogni forma di comportamento oppositivo, violento, "incomprensibile", finirà allora sempre più spesso per connotare come *patologica* la protesta sociale dei gruppi marginali (METZL 2009: 110).

⁽³¹⁾ Sarebbe necessario scrivere una storia della paura razziale, di cui mi limito qui ad aggiungere un altro frammento: la «paura dell'uomo bianco», la costante «paura di essere punito» di cui parlava Chavafambira, il medico tradizionale di origine manyika incontrato a Johannesburg dallo psicoanalista Wulff Sachs (SACHS 1937: 94, 137).

⁽³²⁾ Ho parzialmente modificato la traduzione, preferendo rispettare l'uso di Fanon (*réel*) anziché tradurlo come "realtà".

⁽³³⁾ Fanon si riferisce qui a Anders (2015 [1937]) e alla nozione di «patologia della libertà». L'antropologia filosofica di Anders pensa la condizione umana come *ontologicamente priva di identificazione* (il mondo non dà all'uomo, quando nasce, «alcuna identità»: sarà l'uomo stesso a dover «identificarsi da sé»). La sua prospettiva deve aver interrogato a lungo Fanon sul peculiare statuto dell'uomo nero, che si trova invece con una identità già assegnata, definita in ogni dettaglio, e la dolorosa necessità di affrancarsi da un'identificazione alienante. Il testo era apparso in tedesco nel 1930 (quando Anders aveva solo 27 anni: la stessa età di Fanon al tempo di *Pelle nera*), e sarebbe stato poi tradotto in francese sette anni dopo.

⁽³⁴⁾ «Ma l'uomo è anche un no. No al disprezzo dell'uomo. No all'indegnità dell'uomo. Allo sfruttamento dell'uomo. All'assassinio di ciò che di più umano vi è e nell'uomo: la libertà. Il comportamento dell'uomo non è soltanto reazionale. C'è sempre del risentimento in una reazione. Portare l'uomo ad essere azionale, mantenendo nella sua circolarità il rispetto dei valori fondamentali che rendono il mondo umano: questa è la prima urgenza di colui che, dopo aver riflettuto, si appresta ad agire» (FANON 2015a: 199). Il protagonista del romanzo di C. Hamidou Kane (*L'aventure ambiguë*), Samba Diallo, sembra invece incapace di prendere una risoluzione, tormentato dal dubbio, dalla scissione che ha ormai determinato dentro di sé l'esperienza della "scuola dei Bianchi", e

l'amara scoperta che forza e ragione procedono lungo strade disgiunte: « Notre grand-père, ainsi que son élite, ont été défaits. Pourquoi ? Comment ? Les nouveaux venus seuls le savent. Il faut leur demander; il faut aller apprendre chez eux l'art de vaincre sans avoir raison. Au surplus le combat n'a pas cessé encore. L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus » (KANE 1961: 47). E più innanzi: «Ceux qui étaient venus ne savaient pas seulement combattre. Ils étaient étrangers. S'ils savaient tuer avec efficacité, ils savaient aussi guérir avec la même art. Où ils avaient mis du désordre, ils suscitaient un ordre nouveau. [...] On commença, dans le continent noir, à comprendre que leur puissance véritable résidait, non point dans les canons du premier matin, mais dans ce qui suivait ces canons [...] L'école nouvelle participait de la nature du canon et de l'aimant à la fois. Du canon, elle tient son efficacité d'arme combattante. Mieux que le canon, elle pérennise la conquête. Le canon contraint les corps, l'école fascine les âmes» (*ivi*, p. 68). L'esperienza di un sapere amato e alienante al tempo stesso, e tale perché trasmesso proprio da coloro che avevano distrutto e reso impotenti i saperi locali, non avrebbe cessato di alimentare una riflessione originale quanto dolorosa nelle nuove generazioni dei narratori africani, da Tierno Monénembo (*Les écailles du ciel*, 1986) al recentissimo e straordinario romanzo di Mohamed Mbouga Sarr (*La plus secrète mémoire des hommes*, 2021), premio Goncourt 2021.

⁽³⁵⁾ «La casta borghese dei paesi di recente indipendenti non ha ancora né il cinismo, né la serenità fondati sulla potenza delle vecchie borghesie. Da ciò in essa una certa preoccupazione di nascondere le sue convinzioni profonde, di ingannare, insomma, di mostrarsi popolare. La politicizzazione delle masse non è la mobilitazione tre o quattro volte l'anno di decine o centinaia di migliaia di uomini e di donne. Questi comizi, queste adunate spettacolari, son cugini della vecchia tattica di prima dell'indipendenza in cui si esibivano le proprie forze per provare a se stessi e agli altri che si aveva con sé il popolo [...] *Il partito è un duplicato dell'amministrazione e della polizia e controlla le masse*, non per accertarsi della loro reale partecipazione agli affari della nazione, ma per ricordar loro continuamente che il potere si attende da esse obbedienza e disciplina. Questa dittatura che si crede portata dalla Storia, che si ritiene indispensabile ai primi tempi dell'indipendenza, simboleggia in realtà la decisione della classe borghese di dirigere il paese sottosviluppato dapprima con l'appoggio del popolo, ma ben presto contro di lui. La trasformazione progressiva del partito in un servizio-informazioni è indice che il potere si tiene sempre più sulla difensiva. La massa informe del popolo è percepita come forza cieca che si deve continuamente tenere al guinzaglio, sia con la mistificazione, sia col timore che le ispirano le forze di polizia. Il partito fa da barometro, da servizio-informazioni. *Si trasforma il militante in delatore*. Gli si affidano missioni punitive sui villaggi. Gli embrioni di partiti di opposizione son liquidati a bastonate e a sassate. [...] Il partito politico, in molte regioni africane oggi indipendenti, conosce un'inflazione terribilmente grave. In presenza d'un membro del partito il popolo tace, si fa pecora e pubblica elogi all'indirizzo del governo e del leader. Ma in strada, la sera in disparte dal villaggio, al caffè o sul fiume, bisogna sentire quella *delusione amara del popolo, quella disperazione, ma anche quell'ira rattenuta*. *Il partito, invece di favorire l'espressione delle lagnanze popolari, invece di attribuirsi come missione fondamentale la libera circolazione delle idee del popolo verso la direzione, forma schermo e proibisce. I dirigenti*

del partito si comportano come volgari caporali e ricordano continuamente al popolo che bisogna far "silenzio nei ranghi" [...]. Così il partito detto nazionale si comporta da partito etnico. È una vera tribù costituita in partito. Quel partito che si proclama volentieri nazionale, che afferma di parlare in nome del popolo complessivo, segretamente e talvolta apertamente organizza un'autentica dittatura etnica. Assistiamo non più a una dittatura borghese, ma a una dittatura tribale» (FANON 1962: 128-129; i corsivi sono miei).

⁽³⁶⁾ La tortura in questione è denominata «karaoke della tappezzeria (Carpet Karaoke)» e «si riferisce a una delle tecniche violente subite dai passeggeri (persone raggiunte dal decreto di espulsione) durante il rimpatrio [...] Il volto del passeggero – già ammanettato, legato stretto con la cintura di sicurezza, la testa tra le gambe – viene schiacciato in basso, contro il sedile di fronte, con una tale pressione che gli è possibile emettere soltanto proteste soffocate e confuse, come durante l'esibizione di un pessimo cantante di karaoke. La tecnica può causare asfissia e portare alla morte di chi la subisce» (DAVIS 2018: 162).

⁽³⁷⁾ Prendo qui a prestito un'espressione di Marcelo Viñar: «Travelling the road of reparation, inch by inch, is unique to each situation and person but it always includes rescuing the word and *reinstalling a memory that enables one to give shape to a present and to design a future*» (VIÑAR 2017: 46; il corsivo è mio). La necessità di immaginare una nuova clinica del trauma in contesti di oppressione e dominio è segnalata da tempo, e io stesso ne ho suggerito l'urgenza (BENEDEUCE 2010). Sul contesto palestinese e l'importante nozione di *sumud* ("resistenza" in senso psichico, "perseveranza", sentimento dove si annodano dimensioni religiose, politiche e morali), rinvio ai lavori di Jabr (2019, 2021).

⁽³⁸⁾ «Il colonialismo non si soddisfa di stringere il popolo nelle sue spire, di vuotare il cervello colonizzato d'ogni forma e d'ogni contenuto. Per una specie di perversione della logica, esso si orienta verso il passato del popolo oppresso, lo storce, lo sfigura, lo annienta. Questa impresa di svalutazione della Storia di prima della colonizzazione assume oggi il suo significato dialettico» (FANON 1962: 148). Jacques Berques (1964) avrebbe proposto analoghe riflessioni sottolineando come la colonizzazione dissociava il legame natura/cultura caratteristico di una società svalutando la cultura indigena, facendo vacillare ad una ad una tutte le categorie ordinarie (la religione si trasforma allora in superstizione, il diritto diventa "costume" e l'arte semplice folklore).

⁽³⁹⁾ Non vi è qui lo spazio per approfondire il tema fondamentale della malinconia razziale e di come gli immaginari religiosi concorrano a definire forme di resistenza. Rinviandone un'analisi più approfondita a un successivo lavoro, mi limito a evocare in questa sede, oltre al testo di GILROY 2005, gli scritti di CHENG 2000, di KYUMAN KIM 2007 e di ENG e HAN 2007. In un lavoro successivo, questi ultimi nel considerare il contesto della migrazione dai paesi asiatici negli Stati Uniti ricordano la condizione di melancolia e di odio verso se stessi sperimentati dai bambini asiatici oggetto di adozioni transnazionali, nonché il fenomeno descritto in letteratura come "parachute children", all'origine di una lacerante divisione dei nuclei familiari, i cui membri – spesso dispersi fra diversi continenti e in condizioni di isolamento fisico e psichico – hanno vissuto conseguenze devastanti sul piano psicopatologico. Gli autori, in un contrappunto intrigante con la famosa frase di du Bois («come ci si sente ad essere

un problema?»), si chiedono inoltre quale sia stata l'esperienza di una minoranza che ha invece *dovuto* occupare il ruolo di prova del successo del modello americano (gli immigrati asiatici fuggivano da regimi comunisti e si volgevano verso la sponda liberale e democratica degli Stati Uniti, conseguivano spesso ottimi risultati economici e riuscivano ad avanzare nelle carriere delle università nord-americane, ecc.): «Resisting the invidious political juxtaposition of Asian American 'success' against African American 'failure', comparative race scholars have sought to reformulate this regulatory dialectic. They have revised Du Bois's earlier inquiry, asking Asian Americans, in the words of Vijay Prashad, "How does it feel to be a solution?" *The question of how it feels to be a solution* underscores the ways in which Asian Americans are politically exploited as "middlemen minorities" in order to discipline other people of color while still suffering themselves from various forms of social exclusion and advancement. At the same time, the question also emphasizes the fact that race relations in the United States are triangulated, although they largely continue to be seen in binary terms of black and white. Like the Asian transnational adoptee who is more easily assimilated into the imaginary of the white nuclear family than the domestic black adoptee, the figure of the meritorious, compliant, and upwardly mobile model minority serves here as a political wedge between black and white. It serves as both an alibi for and a buffer between white privilege and black disenfranchisement, reinforcing in the process historical legacies of whiteness as property» (ENG, HAN 2018:115; il corsivo è mio).

⁽⁴⁰⁾ Dai dialoghi del film di Hassan Mezine, *Fanon hier, aujourd'hui* (2019). Ladsous (1927-2017), che ho avuto l'onore di conoscere a Fort de France nel 2005, è stato membro dell'Internazionale Operaia e uno dei protagonisti del movimento che avrebbe gettato le basi per un approccio diverso alla promozione della salute e all'educazione popolare (CEMEA). Aveva conosciuto Fanon in Algeria, dove aveva lavorato dal 1950 al 1958 (quando ne sarebbe stato espulso dal generale Massu). Nel corso del film di Mezine dice ancora di Fanon: «Era caloroso con i malati. Posava su di essi uno sguardo che non era mai uno sguardo d'indifferenza». Sta forse in queste parole una delle chiavi di lettura dell'originalissima clinica politica di Fanon.

⁽⁴¹⁾ Cfr. a questo proposito BENEDEUCE 2019 e HACKING 1995.

⁽⁴²⁾ Sul tema delle sterilizzazioni forzate su base etnica e razziale la letteratura è pressoché infinita. Mi limito a ricordare qui il lavoro sulle donne aborigene del Canada realizzato da SROTE 2015, e il film di Jorge Sanjinès, *Yawar Maliku*, del 1969.

⁽⁴³⁾ Oltre a suggerire la visione dei molti documentari esistenti sul triste caso delle Residential Schools in Canada (*The Fifth Estate*; *Inendi*; ecc.), dove centinaia di bambini persero la vita o furono oggetto di abusi, si veda anche il rapporto del Governo australiano relativamente alla pratica di separare i minori dai loro genitori in Australia (*Bringing Them Home. Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*, 1997).

⁽⁴⁴⁾ È in un territorio insolito, disegnato in prima persona dal pensiero femminista e nero, che si rianimano in modo inatteso nuovi legami e nuove forme di parentela per ricongiungere vincoli spezzati dalla schiavitù e dal colonialismo, o più recentemente dalla violenza razziale di Stato. Se oggi le minoranze afroamericane non esitano a

utilizzare tecnologie digitali (*Black Afterlife Matters*) per riannodare queste reti con coloro che sono scomparsi (BENJAMIN 2019), al tempo della schiavitù l'ostinata volontà di ricordare e dialogare con antenati, eroi e defunti che si rifiutavano di essere dimenticati, permetteva di rinnovare la memoria di luoghi e persone persino a chi non li aveva mai conosciuti (HARTMAN 1997). Lo studio dei culti di possessione incontra senza dubbio in queste riflessioni uno dei capitoli più preziosi (e meno esplorati) per comprendere un'esperienza che resiste ancora alle interpretazioni della psicologia e della psichiatria.

⁽⁴⁵⁾ La nozione di “structures of feeling”, formulata da Raymond Williams (WILLIAMS 1977: 129-134), ha un potere teorico straordinario per l'analisi di emozioni, pensieri, esperienze o *sintomi* che, incontrati nella popolazione migrante o nelle minoranze, così come nei pazienti appartenenti alle classi subalterne, da anni provo a *depatologizzare*. Si tratta, secondo il suggerimento di Williams, di comprendere il significato nascosto di sentimenti ed emozioni, riconoscendone il valore *nello spazio sociale* e non solo in quell'inconscio “which bourgeois culture has mythicized”. Si tratta in altri termini di andare alla ricerca di quelle manifestazioni che si presentano “*in solution*, as distinct from other semantic formations which have been *precipitated* and are more evidently and more immediately available (WILLIAMS 1977: 131-133). Quando ho scritto (BENEDEUCE 2011-2012) della necessità di radicare nella storia le idee persecutorie spesso definite come “caratteristiche” della cultura africana da non pochi lavori etnopsichiatrici (Field, Ortigues, Collomb, ecc.), non avevo purtroppo avuto occasione di leggere il lavoro di Williams. Di tale nozione si appropriano con lo stesso obiettivo Eng e Han, nei lavori già citati sulla melancolia razziale fra i cittadini asiatici immigrati negli Stati Uniti, e Avery Gordon che, in un testo che considero egualmente straordinario, spiegando l'uso che fa di termini come “haunting” e “ghost”, riprende proprio Williams: «A structure of feeling “methodologically [...] is a cultural hypothesis, actually derived from attempts to understand [...] specific feelings, specific rhythms [...] and yet to find ways of recognizing their specific kinds which is conceivable only when social experience itself has been categorically (and at root historically) reduced” [Williams]. *I have offered a cultural hypothesis: haunting is a shared structure of feeling, a shared possession, a specific type of sociality*. I might even suggest that haunting is the most general instance of the clamoring return of the reduced to a delicate social experience struggling, even unaware, with its shadowy but exigent presence. *Haunting is the sociality of living with ghosts, a sociality both tangible and tactile as well as ephemeral and imaginary*» (Gordon 1997: 200-201).

Bibliografia

AMSTER E.J., *The Past, Present and Future of Race and Colonialism in Medicine*, “CMAJ”, Vol. 190(24): E708-E710.

ANDERSON W. (2006), *Colonial Pathologies: American Tropical Medicine, Race, and Hygiene in the Philippines*, Duke University Press, Durham.

ANDERS G. (2015 [1937]), *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Orthotes, Napoli-Salerno.

- ATTIA K., LUDER BOULBINA S. (2009), *L'art comme réappropriation du monde*, "Cahiers Sens Public", Vol. 2(10): 157-167.
- BALANDIER G. (1982 [1955]), *Sociologie actuelle de l'Afrique noiro beingre. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris.
- BALDWIN J. (1964 [1955]), *Mio padre doveva essere bellissimo*, Rizzoli, Milano.
- BALDWIN J. (2007 [1972]), *No Name in the Street*, Vintage, New York.
- BALDWIN J. (2016), *Stamattina stasera troppo presto*, Racconti Edizioni, Roma.
- BASU THAKUR G. (2022), *Fanon's Zone of "Notbeing": Blackness and the Politics of Real*, pp. 284-299, in SHELDON B., HOOK D. (a cura di), *Lacan and Race. Racism, Identity, and Psychoanalytic Theory*, Routledge, London.
- BELMONTE T. (2021 [1979]), *La fontana rotta*, Einaudi, Torino.
- BENEDETTI C. (2018), «Acrobati del tempo». *Anders, Pasolini e l'efficacia della profezia*, "Laboratoire italien" [online], 21, 2018, consultato il 20 gennaio 2020 URL: <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/2259>.
- BENEDUCE R. (in corso di stampa), *Les couleurs d'Œdipe. Psychanalyse, inconscient et question raciale en Afrique de l'Ouest*, in BONI L., MENDELSSOHN S. (a cura di), *Psychanalyse du reste du monde. Un Atlas critique du freudisme*, Paris, La Découverte.
- BENEDUCE R. (2021), *Ontologie del disordine sull'altopiano dogon*, "aut aut", 391: 125-142.
- BENEDUCE R. (2020 [2011]) (a cura di), *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre Corte, Verona.
- BENEDUCE R. (2019), «Madness and Despair are a Force»: *Global Mental Health, and How People and Cultures Challenge the Hegemony of Western Psychiatry*, "Culture, Medicine and Psychiatry", Vol. 43(3): 710-723.
- BENEDUCE R. (2016), *Archive Fanon*, pp. 7-34, in BENEDUCE R. (dossier a cura di), *Mobiliser Fanon*, "Politique africaine", 143.
- BENEDUCE R. (2011-2012), *Voices from the Past. Persecutory Interpretation of Sickness and Misfortune in Africa Revisited*, "Psychopathologie Africaine", Vol. 36(3): 335-364.
- BENEDUCE R. (2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari.
- BENJAMIN R. (2019), *Race After Technology*, Polity Press, Cambridge.
- BENJAMIN W. (1962 [1955]), *Angelus Novus*, Torino, Einaudi.
- BERMANI G. (2008), *Giovanni Pirelli, un autentico rivoluzionario*, "L'impegno", Vol. 28(2): 35-63.
- BERQUE J. (1964), *Dépossession du monde*, Seuil, Paris.
- BONI L., MENDELSSOHN S. (2021), *La vie psychique du racisme. I. L'empire du démenti*, La Découverte, Paris.
- BONTEMPS A. (1992 [1936]), *Black Thunders. Gabriel's Revolt: Virginia, 1800*, Beacon Press, Boston.
- BRICKMAN C. (2018), *Race in Psychoanalysis. Aboriginal Population in the Mind*, Routledge, London.
- BROZGAL L. (2014), *In the Absence of the Archive*, *South Central Review*, Vol. 31(1): 34-54.
- CARTWRIGHT S.A. (1851a), *Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*, "New Orleans Medical and Surgical Journal", Vol. 14: 691-715.
- CARTWRIGHT S.A. (1851b), *The Disease and Physical Peculiarities of the Negro Race*, "Sothorn Medical Reports", Vol. 2: 421-429.

- CÉSAIRE A. (2010 [1955]), *Discorso sul colonialismo, seguito da Discorso sulla negritudine*, Ombre Corte, Verona.
- CHENG ANLIN A. (2000), *The Melancholy of Race*, Oxford University Press, Oxford.
- CONDOMINAS G. (1954), *Nous avons mangé la forêt*, Mercure de France, Paris.
- CONRAD P. (1975), *The Discovery of Hyperkinesis: Notes on the Medicalization of Deviant Behavior*, "Soc Probl.", Vol. 23(1): 12-21.
- DAVIS A. (2018 [2016]), *La libertà è una lotta costante*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- DELUZE G., GUATTARI F. (1997 [1980]), *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma.
- DE SOUSA SANTOS B. (2019), *A fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do sul*, Autêntica Editora, São Paulo.
- DIB M. (2004 [1954]), *L'incendio*, Feltrinelli, Milano.
- DU BOIS W.E.B. (2010), *La questione negra negli Stati Uniti*, in ID., *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo* (a cura di MEZZADRA S.), Il Mulino, Bologna.
- ECKART W.U. (2002), *The Colony as Laboratory: German Sleeping Sickness Campaigns in German East Africa and in Togo, 1900-1914*, "History and Philosophy of the Life Sciences", Vol. 24(1): 69-89.
- ELLISON R.G. (1952), *Invisible Man*, Random House, New York.
- ENG D.L., HAN S. (2000), *A Dialogue on Racial Melancholia*, "Psychoanalytic Dialogues", Vol. 10(4): 667-700.
- ENG D.L., HAN S. (2018), *Racial Melancholia, Racial Dissociation. On the Social and Psychic Lives of Asian Americans*, Duke University press, Durham-London.
- ESCHADELY H. (2014), *De l'ombre vers la lumière. Le combat du docteur Salem Esch-Chadely*, Institut Supérieur de l'Histoire du Mouvement National, Tunis.
- FANON F. (1962 [1961]), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- FANON F. (2006 [2001]), *Per la rivoluzione africana. Scritti politici, vol. 1*, DeriveApprodi, Roma.
- FANON F. (2007 [1959]), *L'anno V della rivoluzione. Scritti politici, vol. 2*, DeriveApprodi, Roma.
- FANON F. (2015a [1952]), *Pelle nere, maschere bianche*, ETS, Pisa.
- FANON (2015b), *Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédo-dégénération spino-cérébelleuse. À propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession*, pp. 168-232, in KHALFA J., YOUNG R. (a cura di), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris.
- FANON F. (2020 [2011]), *Disturbo mentale e disturbo neurologico*, pp. 105-124, in BENEDEUCE R. (a cura di), *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre Corte, Verona.
- FELDMAN A. (1994), *On Cultural Anesthesia: From Desert Storm to Rodney King*, "American Ethnologist", Vol. 21(2): 404-418.
- FIGUEIREDO I. (2010), *Caderno de Memórias Coloniais*, Angelus Novas, Coimbra.
- FOUCAULT M. (1954), *Maladie mentale et personnalité*, PUF, Paris.
- FRASER S.L., GAULIN D., FRASER W.D. (2021), *Dissecting Systemic Racism: Policies, Practices and Epistemologies Creating Racialized Systems of Care for Indigenous Peoples*, "Intern. J. for Equity in Health", Vol. 20(164): 1-5.
- GIBSON N., BENEDEUCE R. (2017), *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics*, Rowman & Littlefield, New York.

- GILROY P. (2005), *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, New York.
- GORDON A. (1997), *Ghostly Matter. Haunting and the Social Imagination*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- GORDON L.R. (2021), *Fanon on Cadavers, Madness, and the Damned*, comunicazione presentata al convegno internazionale su “Fanon, un pensiero indocile”, Torino, 30 novembre-1 dicembre 2021. Traduzione italiana in corso di pubblicazione: *Fanon: i cadaveri, la follia e i dannati*, in BENEDEUCE R., BIBEAU G., TALLIANI S. (a cura di), *Violenza e intimità nell'epoca neoliberale. Etnopsichiatria come riparazione della storia*, Tamu, Napoli, 2022.
- GRIER W.H., COBBS P.M. (1968), *Black Rage*, Basic Books, New York.
- GUILLORY J. D. (1968), *The Pro-Slavery Arguments of Dr. Samuel A. Cartwright*, “Louisiana History: The Journal of the Louisiana Historical Association”, Vol. 9(3): 209-227.
- HACKING I. (1995), *Rewriting the Soul. Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press, Princeton.
- HARTMAN S. (1997), *Scenes of Subjection: Terrorism, Slavery, and Self-Making in the 19th Century*, Oxford University Press, Oxford.
- HICKLING F.W., HUTCHINSON G. (1999), *Roastbreadfruit Psychosis: Disturbed Racial Identification in African-Caribbeans*, “Psychiatric Bulletin”, Vol. 23: 132-134.
- HICKLING F.W., GIBSON R., HUTCHINSON G. (2013), *Jamaican cultural phenomenon which refers to the adoption by black people of white values*, “Transcultural Psychiatry”, Vol. 50(6): 858-875.
- JABR S. (2019 [2017]), *Dietro i fronti. Cronache di una psichiatra palestinese sotto occupazione*, Sensibili alle foglie, Roma.
- JABR S. (2021), *Sumud. Resistere all'oppressione*, Sensibili alle foglie, Roma.
- JADAW S. (1999) *Invited Commentaries on. Roast Breadfruit Psychosis: A Consequence of Disturbed Racial Identification in African-Caribbeans: Tropical Fruits or Jungle Madness?*, “Psychiatric Bulletin”, Vol. 23: 135-136.
- JARVIS J. (1999), *Decolonizing Memory. Algeria & the Politics of Testimony*, Duke University Press, Durham-London.
- KANE C.H. (1961), *L'aventure ambiguë*, Ed. 10/18, Paris.
- KHANNA R. (2013), *The Lumpenproletariat, the Subaltern, the Mental Asylum*, “South Atlantic Quarterly”, Vol. 112(1): 129-143.
- KESSEL P., PIRELLI G. (2003 [1962]), *Le peuple algérien et la guerre. Lettres et témoignages 1954-1962*, L'Harmattan, Paris.
- KIM KYUMAN D. (2007), *Melancholic Freedom. Agency and the Spirit of Politics*, Oxford University Press, Oxford.
- LACHENAL G. (2014), *Le médicament qui devait sauver l'Afrique: un scandale pharmaceutique aux colonies*, La Découverte, Paris.
- LANGFORD J.M. (2013), *Wilder Powers. Morality and Animality in Tales of War and Terror*, “HAU: Journal of Ethnographic Theory”, Vol. 3(3): 223-244.
- LAZALI K. (2022 [2018]), *Il trauma coloniale. Indagine psicopolitica della colonialità in Algeria*, Astarte, Pisa.
- LEVECO C. (2000), *Philosophies of History in Arna Bontemps' Black Thunder (1936)*, “Obsidian”, Vol. 1(2): 111-130.

- LÓWY D. (2013), *Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin*, "Vingtième Siècle. Revue d'histoire", Vol. 117(1): 106-118.
- MARRIOTT D. (2015), *The Racialized Body*, pp. 163-176, in HILLMAN D., MAUDE U., *The Body in Literature*, Cambridge University Press, New York.
- MARRIOTT D. (2018), *Whither Fanon? Studies on the Blackness of Being*, Stanford University Press, Stanford.
- MBEMBE A. (2005 [1999]), *Postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- MBEMBE A. (2016 [2013]), *Critica della ragion negra*, Ibis, Pavia.
- MBEMBE A. (2019 [2016]), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Laterza, Bari-Roma.
- MENDELSSOHN S. (2021), *The Empire of Denial*, "Studies in Gender and Sexuality", Vol. 22(4): 293-300.
- MEZZADRA S. (2013), *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, pp. 189-205, in MELLINO M. (a cura di), *Fanon postcoloniale. I Dannati della terra oggi*, Ombre Corte, Verona.
- MILLS C.W. (2007), *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- MILLS C.W. (2007), "White Ignorance," in SULLIVAN S., TUANA N., *Race and Epistemologies of Ignorance*, Suny Press, Albany, pp. 11-38.
- MORRISON T. (1997). *Home*, pp. 3-12, in LUBIANO W. (a cura di), *The House That Race Built*, Pantheon Books, New York.
- OLIVER K. (2001), *Witnessing Beyond Recognition*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- PARKER I., PAVÓN-CUELLAR D. (2021 [2021]), *Psicoanalisi e rivoluzione. psicologia critica per i movimenti di liberazione*, Ombre Corte, Verona.
- PIRELLI G. (a cura di) (1962), *Racconti di bambini d'Algeria*, Einaudi, Torino.
- POROT A. (1952), *Manuel alphabétique de psychiatrie. Clinique, thérapeutique et médico-légale*, PUF, Paris.
- RHANI Z. (2019), *The Inmate's Two Bodies: Survival and Metamorphosis in a Moroccan Secret Prison*, "Revista Critica de Ciencias Sociais", Vol. 120: 183-208.
- RISSO M., FRIGESSI CASTELNUOVO D. (1982), *A mezza parete*, Einaudi, Torino.
- ROBINSON C. (1983), *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, Zed Press, New York.
- SACHS W. (1937), *Black Hamlet. The Mind of an African Negro Revealed by Psychoanalysis*, Geoffrey Bles, London.
- SADOWSKI J. (1999), *Imperial Bedlam. Institutions of Madness in Colonial Southwest Nigeria*, University of California Press, Berkeley.
- SARTRE J.P. (1948), *Orphée noir*, pp. IX-XLIV, in SENGHOR L. (a cura di), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Puf, Paris.
- SEMBÈNE O. (1973), *Le docker noir*, Présence Africaine, Paris.
- SHELDON B., HOOK D. (a cura di) (2022), *Lacan and Race. Racism, Identity, and Psychoanalytic Theory*, Routledge, London.
- SANTOS SOUZA N. (1983), *Tornar-se negro. As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, Edições Graal, Rio de Janeiro.
- STOTE, K. (2015), *An Act of Genocide. Colonialism and the Sterilization of Aboriginal Women*, Fernwood Publisher, Halifax & Winnipeg.

VERGÈS F. (1996), *To Cure and to Free: The Fanonian Project of "Decolonized Psychiatry"*, pp. 85-99, in GORDON L.R., SHARPLEY-WHITING T.D., WHITE R.T. (a cura di), *Fanon: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford.

VIDAL-NAQUET P. (2001 [1975]), *Les crimes de l'Armée française. Algérie 1954-1962*, La Découverte-Syros, Paris.

VIÑAR M.N. (2017), *The Enigma of Extreme Traumatism: Trauma, Exclusion and Their Impact on Subjectivity*, "American Journal of Psychoanalysis", Vol. 77(19): 40-51.

WEIL P. (2005), *Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée*, "Histoire de la justice", Vol. 16(1): pp. 93-109.

WILLIAMS R. (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.

WINGERTSON M. (2018), "Lunacy under the Burden of Freedom." *Race and Insanity in the American South, 1840-1890*, Thesis submitted in Partial Fulfillment for the Degree of Bachelor of Arts in the Department of History of Science, Medicine, and Public Health, Yale University (<https://hshm.yale.edu/sites/default/files/files/Wingerson%2C%20Mary%20-%20Senior%20Project.pdf>).

YENGO P. (2022), *L'ordre de la transgression. La souveraineté à l'épreuve du temps global*, PUPPA, Pau.

Scheda sull'Autore

Roberto Beneduce è nato a Napoli, dove ha lavorato sino al 1989 come psichiatra e psicoterapeuta, sotto la guida di Sergio Piro; si è poi trasferito a Torino, lavorando con Agostino Pirella e avviando gli studi di dottorato presso l'EHESS (Parigi), sotto la direzione di Marc Augé. A Torino ha fondato nel 1996 il Centro Frantz Fanon, un centro rivolto alla ricerca sulla migrazione e alla cura di immigrati, rifugiati e vittime di tortura. Nelle sue ricerche etnografiche (in Mali, sull'altopiano dogon, dal 1988 a tutt'oggi; nel sud del Camerun, fra il 2001 e il 2014; in Mozambico – distretto di Maputo e Zambesia, dal 2017 a oggi) ha indagato le trasformazioni degli immaginari religioso-terapeutici, gli idiomi della stregoneria, i saperi locali della cura, e – in Eritrea, Uganda e RDC – gli effetti della guerra e delle atrocità di massa. Dal 2000 insegna Antropologia Culturale all'Università di Torino. La sua ricerca si è andata sviluppando anche in altri ambiti tematici (asilo e politiche della cittadinanza; storia dell'etnopsichiatria; trasformazioni dei legami familiari nel corso della migrazione; razzismo epistemico e violenza istituzionale; e più recentemente: crisi ecologica e ingiustizia ambientale, conflitto fondiario nel Sahel), all'interno di diversi gruppi di ricerca internazionali (FASOPO, Parigi; Re-Imagining Psychiatry – International Network, Berlin, ecc.). È stato visiting professor nelle università di Berkeley, Tolosa, Cali, Ajaccio, oltre che directeur d'études invité all'EPHE (Parigi) e fellow dell'Institut Convergences Migrations (Parigi). Oltre agli articoli pubblicati in diverse riviste (*Transcultural Psychiatry*, *Politique africaine*, *Social Science and Information*, *Medical Anthropology*, *Anthropos*, *Ethnologie française*, *Culture Medicine and Psychiatry*, *Cahiers d'études africaines*, *Esprit*, *Social Compass*), è autore dei seguenti libri: *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo* (1998, tradotto in Messico dalla ENAH e dalla UAT), *Etnopsichiatria* (2007), *Corpi e saperi indocili. Stregoneria, guarigione e potere in Camerun* (Torino, 2010), *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo* (Roma-Bari, 2019), *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (2016), e, con Nigel Gibson, *Frantz Fanon. Psychiatry and Politics* (New York, 2017).

Riassunto

Frantz Fanon: curare la Storia, disalienare il futuro

Il pensiero e l'azione rivoluzionaria di Fanon non cessano di animare da decenni il dibattito politico e teorico. Dai discorsi dei movimenti antiimperialistici agli studi post-coloniali, dalla critica del razzismo alle prospettive dell'intersectionality o ai *subaltern studies*, sono innumerevoli i contributi che hanno ripreso i suoi scritti nell'analisi del presente e dei suoi conflitti. Questo mio lavoro, a settant'anni dalla pubblicazione di *Peau noire, masques blancs*, intende brevemente esplorare tre campi tematici, al cui interno il pensiero di Fanon ha segnato una svolta decisiva: la decostruzione del sapere psichiatrico coloniale e delle sue categorie diagnostiche; il rapporto fra razzismo, condizione nera e temporalità alienata; la riflessione sulla violenza nel contesto della guerra di liberazione dell'Algeria e le sue conseguenze sociali e psichiche. Intorno a questi assi, l'articolo vuole tracciare alcune articolazioni fra gli scritti di Fanon, la sua biografia di intellettuale e militante, e quegli autori che hanno esplorato temi analoghi (la violenza che caratterizza la condizione migratoria, l'industria securitaria e la militarizzazione delle frontiere, il razzismo di Stato, sullo sfondo di una comune sensibilità epistemologica e politica), pensando anche ad una ulteriore, decisiva questione: l'esperienza della temporalità negli oppressi.

Parole-chiave: temporalità razziale, alienazione visuale, psichiatria coloniale, violenza, decolonizzazione epistemica

Resumen

Frantz Fanon: curar la historia, desalienar el futuro

El pensamiento y la acción revolucionaria de Fanon no dejan de animar el debate político y teórico durante décadas. Desde los discursos de los movimientos antiimperialistas hasta los estudios postcoloniales, desde la crítica al racismo hasta las perspectivas de la interseccionalidad o los *subaltern studies*, innumerables aportes han retomado sus escritos en el análisis del presente y sus conflictos. Este artículo, escrito setenta años después de la publicación de *Pièle negra, mascarar blancas*, quiere explorar brevemente tres campos temáticos, dentro de los cuales el pensamiento de Fanon marcó un cambio decisivo: la deconstrucción del saber psiquiátrico colonial y de sus categorías diagnósticas; la relación entre racismo, condición negra y temporalidad alienada; la reflexión sobre la violencia en el contexto de la guerra de liberación de Argelia y sus consecuencias sociales y psicológicas. El artículo traza algunas articulaciones entre los escritos de Fanon y aquellos autores que exploran temas similares, pensando también en otra cuestión central: la experiencia de la temporalidad en los oprimidos, los "condenados".

Palabras clave: temporalidad racial, alienación visual, psiquiatría colonial, violencia, descolonización epistémica.

Résumé

Frantz Fanon : soigner l'histoire, désaliéner le futur

La pensée et l'action révolutionnaire de Fanon ne cessent pas d'animer depuis des décennies un vaste débat politique et théorique. Les analyses qui ont repris ses contributions ne se comptent pas, des discours des mouvements anti-impérialistes aux études postcoloniales, de la critique du racisme aux perspectives de l'intersectionnalité et aux *subaltern studies*. Cet article, à soixante-dix ans de la parution de *Peau noire, masques blancs*, va parcourir brièvement trois territoires au cœur de la pensée de Fanon, et où sa réflexion a marqué un tournant: la déconstruction du savoir psychiatrique et de ses catégories diagnostiques; le rapport entre racisme, condition noire et aliénation; la réflexion sur la violence dans le contexte de la guerre de libération en Algérie et ses conséquences. Autour de ces axes, cet essai veut articuler une analyse qui met en relation Fanon, son parcours intellectuel et politique, avec la trajectoire d'autres auteurs qui ont exploré les mêmes questions, sur l'arrière fond d'une analyse des formes multiples de violence qui pointent la situation migratoire, la convergence entre industrie sécuritaire et contrôle des frontières, le racisme d'État, etc.), sans oublier un problème fondamental: l'expérience de la temporalité parmi les opprimées.

Mots-clés: temporalité raciale, aliénation visuelle, psychiatrie coloniale, violence, décolonisation épistémique

