

Trasformazioni della *Verwandlung*  
Rileggere l'accumulazione originaria attraverso Fanon<sup>1</sup>  
di Stefano Visentin

Forse il capitalismo ha deciso che non aveva più bisogno della vecchia magia [...]. La loro magia ce l'avevano, tutto bene così, anziché *trasformare* il piombo in oro avrebbero potuto prendere il sudore dei poveri e *trasformarlo* in dindi, risparmiando quel piombo per mantenere l'ordine.

Thomas Pinchon, *Contro il giorno* (corsivi miei)

1. *Fanon vs Marx?*

Nelle prime pagine di *I dannati della terra*, Frantz Fanon scrive: “In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché si è bianchi, si è bianchi perché si è ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere sempre leggermente ampliate (*distendues*) ogni volta che si affronta il problema coloniale”<sup>2</sup>. Per comprendere il significato da attribuire a questa necessità di “distendere” la riflessione di Marx sul colonialismo, occorre partire da un dato storico, ovvero dal fatto che quello tra Fanon e il marxismo europeo è stato per molti versi un incontro mancato, in primo luogo per la specificità della sua opera e, soprattutto, del suo linguaggio<sup>3</sup>. Questo dato – che peraltro meriterebbe di essere riconsiderato, o forse anch'esso “disteso”, in particolare per quanto riguarda le indubitabili assonanze tra il pensiero fanoniano e quello di esponenti del marxismo eterodosso novecentesco (*pars pro toto* Walther Benjamin) – richiede che si vada all'origine delle incomprensioni e dei fraintendimenti, e quindi all'opera stessa di Marx, al fine di valutare se l'osservazione sopra citata, e più in gene-

1 Una prima versione di questo testo è stata presentata all'interno del seminario “GlobalMarx”; ringrazio tutti i partecipanti alla discussione. Ringrazio inoltre Miguel Mellino, Sandro Mezzadra e Matthieu Renault per le utili osservazioni durante la stesura del testo definitivo.

2 Frantz Fanon, *I dannati della terra*, trad. di C. Cignetti, Einaudi, Torino 2007, p. 7.

3 Miguel Mellino parla di un “linguaggio esistenzialista, dialettico e umanistico”, oltre che di un “nazionalismo intransigente (per quanto rivoluzionario e atipico)”, che faticava a trovare uno sponda dialogante nei partiti e nei sindacati marxisti dei paesi coloniali (cfr. Miguel Mellino, *Frantz Fanon o la poetica del reale*, in “Trickster. Rivista del Master di studi interculturali”, 6; [http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/mellino\\_fanon/mellino\\_fanon.html](http://www.trickster.lettere.unipd.it/numero/mellino_fanon/mellino_fanon.html)).

rale la ricezione (peraltro spesso implicita) del testo marxiano negli scritti di Fanon vada interpretata come una netta presa di distanza dall'analisi marxiana del fenomeno coloniale, e di conseguenza anche della genealogia del rapporto capitalistico come fenomeno *ab origine* "mondiale" e "moderno", o se piuttosto non sia possibile cogliere un piano di affinità metodologica e politica, che non viene intaccato nella sostanza dalle differenze di analisi.

In questa prospettiva va assunta l'osservazione di Paul Gilroy che la teoria e la pratica anticoloniale di Fanon aderiscono a un progetto che "trae la sua energia intellettuale, decisamente modernista, da Marx e da Nietzsche, dal surrealismo, dalla fenomenologia e dall'esistenzialismo, così come dalle reazioni critiche contro i limiti e contro il razzismo di quella psicoanalisi post-bellica su cui si era formato"<sup>4</sup>; un progetto che quindi si costruisce dentro la modernità (nello specifico: dentro la modernità coloniale dell'Algeria della guerra d'indipendenza<sup>5</sup>) come tentativo di trasformare radicalmente i rapporti sociali attraverso la presa di parola del colonizzato e la sua conseguente, ancorché problematica, soggettivazione. A partire da questa indicazione diventa possibile pensare il colonialismo come inserito al cuore dello sviluppo storico dell'Europa moderna, e non come residuo marginale di epoche passate o come patologia transitoria di un processo storico di emancipazione universale.

## 2. *Trasformazione e violenza. Accumulazione originaria e colonialismo nel Capitale*

Proviamo dunque, innanzitutto, a ripercorrere la trama dei capitoli 24 e 25 del primo libro del *Capitale*, dedicati rispettivamente

- 4 Postfazione a Frantz Fanon, *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. I, trad. it. di F. Del Lucchese, a cura di M. Mellino, DeriveApprodi, Roma 2006, p. 190. Cfr. anche Matthieu Renault, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Éditions Amsterdam, Paris 2011, p. 29: "La violence de la critique anticoloniale fanonienne est emblématique en ce qu'elle ne repose sur aucune tradition de pensée autre qu'européenne".
- 5 Cfr. Robert J.C. Young, *Poetica del mutamento culturale radicale*, in Frantz Fanon, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*, vol. II, trad. it. di F. Del Lucchese, a cura di M. Mellino, DeriveApprodi, Roma 2007, p. 9: "L'an V affronta ciò che oggi definiremmo la questione della 'modernità coloniale' e che rappresenta un tentativo di mettere a fuoco un diverso tipo di modernità per l'Algeria. E tutto questo in una situazione e in un dibattito dominati da rappresentazioni stereotipiche dell'Algeria, le quali rafforzavano presso i diversi pubblici europei l'idea che il nativo algerino fosse un soggetto imprigionato all'interno di una società immutabile e senza storia".

a “[l]a cosiddetta accumulazione originaria” e a “[l]a teoria moderna della colonizzazione”<sup>6</sup>. La chiave di volta di questi due capitoli è splendidamente riassunta da Thomas Pinchon nel brano citato in *exergo*, che evidenzia i due elementi portanti della genesi dell’accumulazione capitalistica: la trasformazione (*Verwandlung*) e la violenza (*Gewalt*). L’accumulazione originaria è innanzitutto trasformazione: trasformazione dell’ambiente, degli individui, dei rapporti sociali; soprattutto, trasformazione del proletariato europeo in una massa di operai salariati<sup>7</sup>. Il suo fine è la produzione di una “coazione silenziosa”, ovvero di una normalizzazione dei rapporti di produzione capitalistici. In questo senso, il ritorno nel capitolo 24 del lessico teologico delle prime pagine del libro, con il riferimento a un nuovo “arcano” (*Geheimnis*)<sup>8</sup>, chiude l’intero volume in una cornice ideologica ben precisa, quella di una teologia economica che agisce in simbiosi con la teologia politica hobbesiana<sup>9</sup>, cosicché l’istituzione del sistema di produzione capitalistico (e della società che lo accoglie) procede di pari passo con il processo di legittimazione della sovranità moderna<sup>10</sup>.

La spinta verso l’emancipazione dai vincoli feudali messa in atto dal proletariato contadino e urbano in tutta Europa viene così trasformata in una nuova forma di libertà, la libertà di vendere la propria forza lavoro: “il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati si presenta, da un lato, come loro liberazione dalla servitù e dalla coercizione corporativa [...]. Ma dall’altro questi neoaffrancati diventano venditori di se stessi soltanto dopo essere stati spogliati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie per la loro esistenza offerte dalle antiche istituzioni feudali”<sup>11</sup>. Così “la massa dei proletari eslege (*vögelfrei*)”<sup>12</sup>, se da un lato si affranca

6 Karl Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, Libro I, cap. 24, p. 777, e cap. 25, p. 827.

7 Cfr. *ivi*, cap. 24, p. 805.

8 Cfr. *ivi*, titolo del paragrafo I: “L’arcano dell’accumulazione originaria” (p. 777).

9 “Nell’economia politica quest’accumulazione originaria fa all’incirca la stessa parte del peccato originale nella teologia. Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano” (*ibidem*). Sandro Mezzadra commenta così: “Che cos’altro c’è al centro della *Genesi* se non il problema della spiegazione e della legittimazione della maledizione del lavoro?” (*La “cosiddetta” accumulazione originaria*, in *Lessico marxiano*, manifestolibri, Roma 2008, p. 29; poi in Appendice a Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, ombre corte, Verona 2008).

10 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, cap. 24, p. 782, dove Marx ricorda come lo scioglimento dei vincoli attuali sia stato “affrettato” dalla borghesia, “con i suoi sforzi per raggiungere la sovranità assoluta”.

11 *Ivi*, p. 779.

12 Letteralmente: “liberi come uccelli” (*ivi*, p. 781). Il termine fa riferimento al diritto

dalle pastoie del diritto consuetudinario, dall'altro può essere ricaturata dentro una nuova gabbia giuridica, dentro un nuovo sistema di dominio<sup>13</sup>. La disponibilità di "operai liberi" crea così le condizioni di possibilità dello sviluppo capitalistico; infatti Marx afferma che "dopo la trasformazione dei piccoli contadini in gente che deve lavorare per altri, viene resa liquida (*flüßig*) una maggiore quantità di lavoro"<sup>14</sup>: un lavoro che si presenta sul mercato in forma fluida, e che quindi può essere letteralmente versato in qualsiasi contenitore, può assumere qualsiasi forma. Lavoro *sans phrase*, lavoro astratto: questo è il senso più profondo della trasformazione prodotta dall'accumulazione, che è quantitativa e qualitativa al tempo stesso.

Se il "processo storico di separazione del produttore dai mezzi di produzione"<sup>15</sup> e la susseguente appropriazione da parte di alcuni della ricchezza prodotta da altri sono celati dalla potenza ideologica del discorso teologico<sup>16</sup>, tale processo tuttavia necessita anche di un secondo elemento, ovvero del sostegno di una violenza organizzata, orientata a disciplinare i processi sociali. Qui il potere statale gioca un ruolo decisivo, poiché è attraverso un disciplinamento brutale ("leggi fra il grottesco e il terroristico") che "si sviluppa una classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine, riconosce come leggi naturali ovvie le esigenze di quel modo di produzione"<sup>17</sup>: la *Verwandlung* si iscrive così nella carne e nell'anima del lavoratore, ne modifica la visione del mondo e l'interpretazione di sé, lo incatena a una nuova natura – quella appunto della naturalità metastorica del capitalismo<sup>18</sup>. La coazione viene così assorbita nei rapporti economici e nel dominio

germanico, che indicava così l'individuo sciolto da qualsiasi appartenenza, e quindi anche privo di protezione giuridica.

13 Così la libertà di movimento appena conquistata dai proletari verrà ricondotta, attraverso una legislazione plurisecolare, nei binari di una mobilità governata dalle esigenze della valorizzazione capitalistica. Si veda in proposito l'imponente lavoro di Yann Moulier Boutang *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, trad. it. manifestolibri, Roma 2002.

14 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, cap. 24, p. 791.

15 Ivi, p. 779.

16 "La leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane nel sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare" (ivi, p. 777).

17 Ivi, p. 800.

18 Così Massimiliano Tomba, *Storiografia degli strati di tempo. Una rilettura dell'accumulazione*, in Id., *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Jaca Book, Milano 2011, p. 260: "È infatti lo Stato ad operare una prima violenta sincronizzazione delle diverse temporalità storiche".

che essi celano<sup>19</sup>; la violenza originaria appare eccezionale, anche se non per questo irripetibile, poiché permane sottotraccia la possibilità che essa si ripresenti per riprodurre quella normalità che l'insorgenza della classe operaia e/o la crisi del sistema capitalistico minacciano. In altre parole, la *Gewalt* interviene ogni qualvolta il lavoro vivo deraglia dai binari della valorizzazione, o ancora quando nuove masse di lavoratori devono essere instradate su quei binari.

Nonostante i precetti della teologia economica riconducano la genesi del capitale a una sorta di *creatio ex nihilo*, in realtà il processo di accumulazione originaria conosce una scansione cronologica in diversi momenti, che il potere statale assembla e ordina: «sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni»<sup>20</sup>. Il riferimento al colonialismo avviene a proposito della nascita del capitalismo industriale<sup>21</sup>, figura matura rispetto a quella del fittavolo. Il capitalista industriale è innanzitutto il proprietario di un capitale monetario, che proviene principalmente dalle colonie, attraverso il quale egli può dare avvio in Europa al processo di trasformazione del sistema produttivo: «La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica»<sup>22</sup>. Il sistema coloniale – continua Marx, riprendendo la sua passione per le metafore teologiche – fu «il dio straniero» che si mise sull'altare accanto ai vecchi idoli dell'Europa e che un bel giorno con una spinta improvvisa li fece ruzzolar via tutti insieme e proclamò che fare del plusvalore era il fine ultimo unico dell'umanità<sup>23</sup>: come il cristianesimo, anche il colonialismo annuncia un messaggio

19 Cfr. Werner Bonefeld, *Accumulazione primitiva e accumulazione capitalistica: categorie economiche e costituzione sociale*, in Devi Sacchetto e Massimiliano Tomba (a cura di), *La lunga accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, ombre corte, Verona 2008, p. 94: «Invece che da rapporti di dipendenza personali, l'individuo capitalista è governato da astrazioni. La costrizione economica sembra nascere direttamente dalle cose stesse, e l'attività umana finalizzata sembra derivare da esse».

20 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, cap. 24, p. 814.

21 Ivi, paragrafo 6, pp. 812-816.

22 Ivi, p. 813. Cfr. inoltre p. 815: «Grossi patrimoni spuntavano in un sol giorno come i funghi; l'accumulazione originaria si attuava senza l'anticipo neppure di uno scellino»; nonché p. 816: «Il tesoro catturato fuori d'Europa direttamente con il saccheggio, l'asservimento, la rapina e l'assassinio rifluisce nella madre patria e quivi si trasformava in capitale».

23 Ibidem.

*urbi et orbi*, materializzando il sogno universalistico del capitalismo. Marx conclude la sua analisi saldando i corni geografici dello sfruttamento e collegando “la schiavitù dei bambini” in Inghilterra con quella degli africani in America: “in genere, la schiavitù velata degli operai salariati in Europa aveva bisogno del piedistallo della schiavitù *sans phrase* nel nuovo mondo”<sup>24</sup>.

Tuttavia una differenza tra i due mondi persiste, ed è determinata dal fatto che nelle colonie manca il ruolo del diritto, che in Europa trasforma la violenza economica in legge dello Stato. Di conseguenza sul territorio coloniale i rapporti di forza sono esposti nella loro brutalità assoluta: il capitalista e il lavoratore sono l’uno di fronte all’altro senza mediazioni. Nelle colonie il capitalista parla chiaro e tondo, non si nasconde dietro il linguaggio del diritto e della libertà formale del lavoratore salariato, non necessita di altro che di una pura *Gewalt* senza *Verwandlung*. Come afferma Marx in una nota, del capitolo 25, “un negro è un negro. Soltanto in determinate condizioni egli diventa uno schiavo”<sup>25</sup>; e queste condizioni sono la presenza delle cannoniere europee alla rada del porto, o la tratta schiavile gestita dalle imprese commerciali d’occidente. La necessità della trasformazione appare così limitata al territorio europeo, laddove “il concetto della uguaglianza umana possiede già la solidità di un pregiudizio popolare”<sup>26</sup>; per gli altri popoli è sufficiente la frusta del sorvegliante.

### 3. *Un'altra Verwandlung*

In *I dannati della terra* la rilevanza del sistema coloniale per lo sviluppo capitalistico è sostenuta a chiare lettere: “L’Europa è letteralmente la creazione del Terzo Mondo. Le ricchezze che la soffocano sono quelle che sono state rubate ai popoli sottosviluppati. I porti dell’Olanda, Liverpool, i *docks* di Bordeaux e di Liverpool specializzati nella tratta dei negri, devono la loro fama ai milioni di schiavi deportati”<sup>27</sup>. Allo stesso tempo viene evidenziata, in termini non troppo diversi da quelli marxiani, anche la differenza specifica tra lo sfruttamento capitalistico nelle colonie e nella madrepatria: “Nei paesi capitalisti, tra lo sfruttato e il potere si frappone una caterva di professori di morale, di consiglieri, di ‘disorientatori’. Nelle regioni colo-

24 Ivi, p. 822.

25 Ivi, p. 828, nota 256.

26 Ivi, cap. 1, p. 92.

27 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 57.

niali, invece, il gendarme e il soldato, con la loro presenza immediata [...], mantengono il contatto col colonizzato e gli consigliano, a colpi di sfollagente o di napalm, di non muoversi. [...] L'intermediario del potere usa un linguaggio di pura violenza. L'intermediario non allevia l'oppressione, non cela il predominio"<sup>28</sup>. La tesi marxiana del colonialismo come pura *Gewalt*, come assenza di qualsiasi mediazione – *in primis* della mediazione giuridica – sembra dunque confermata nelle pagine fanoniane: nessuna trasformazione interviene a mascherare i rapporti di forza tra colonizzatore e colonizzato, vigono soltanto la riduzione in schiavitù, il dominio allo stato puro.

Ma Fanon non si ferma qui, bensì interroga l'origine di questo dominio, prendendo le distanze da una rigida distinzione tra struttura e sovrastruttura, come segnala la citazione dalla quale siamo partiti: "In colonia, l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché si è bianchi, si è bianchi perché si è ricchi". La ricchezza coloniale proviene, come nel caso dell'accumulazione originaria in Europa, dall'espropriazione della terra e dalla separazione degli individui dai proprio mezzi di produzione, tuttavia essa non viene sostenuta da un discorso di matrice teologico-morale, bensì dalla dichiarazione di una differenza biologica: il ricco è colui che appartiene alla razza bianca, ovvero alla razza superiore, e questo "dato" legittima il suo dominio sui popoli indigeni. L'accumulazione coloniale separa così il destino del capitalista da quello del lavoratore: solo il primo è libero, solo il primo è uguale agli altri bianchi, solo il primo è uomo: "Il servo della gleba è di essenza diversa dal cavaliere, ma un riferimento divino è necessario per legittimare tale differenza statutaria. In colonia, lo straniero venuto da fuori si è imposto coll'aiuto dei suoi cannoni e delle sue macchine. [...] Il colono rimane sempre uno straniero [...]. La specie dirigente è innanzitutto quella che viene da fuori, quella che non assomiglia agli autoctoni, 'gli altri'"<sup>29</sup>.

In *Pelle nera, maschere bianche* Fanon riprende il famoso passo della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana sulla dialettica servo-padrone per negarne qualsiasi validità nella situazione coloniale. Infatti, se l'essere umano costruisce la propria autocoscienza nella lotta con

28 Ivi, pp. 5-6.

29 Ivi, p. 7. Cfr. anche Edward Said, *Teoria in viaggio. Una rilettura*, in Miguel Mellino (a cura di), *Post-Orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*, Meltemi, Roma 2009, 126: "Le pagine iniziali de *I dannati della terra* mettono subito in evidenza quanto siano stati dirompenti gli effetti della dialettica soggetto-oggetto al di fuori dell'Europa e preso un pubblico costituito da soggetti coloniali".

l'altro per il riconoscimento, tale percorso è strutturalmente barrato al nero: "Non c'è lotta aperta fra il Bianco e il Nero"<sup>30</sup>, la reciprocità originaria che è alla base della dialettica hegeliana non si dà, per il semplice fatto che "il Padrone Bianco senza lotta ha riconosciuto il negro schiavo"<sup>31</sup>, cioè lo ha riconosciuto solo come schiavo, come altro da sé, dal quale non necessita di essere riconosciuto come uomo: "il padrone se ne infischia della coscienza dello schiavo. Non ne vuole il riconoscimento ma il lavoro"<sup>32</sup>. Il nero è dunque per il bianco pura oggettività, strumento di lavoro privo di consapevolezza di sé, e la situazione non muta neppure quando egli viene emancipato dalla schiavitù: "il negro è uno schiavo [rimane uno schiavo; *nota mia*] a cui si è permesso di adottare un'attitudine da padrone", mentre il bianco è ancora "un padrone che ha permesso ai suoi schiavi di mangiare con lui a tavola"<sup>33</sup>.

Per questo Fanon afferma a chiare lettere che nelle colonie "il Nero non è un uomo"<sup>34</sup>: il colore della pelle è "messo al lavoro" per produrre una differenza radicale, quella tra uomo e non-uomo, che il capitalismo traduce in valore. Fanon dunque non accetta l'affermazione marxiana citata in precedenza, per cui "un negro è un negro [che] soltanto in determinate condizioni diventa uno schiavo": in realtà il negro diventa tale in condizioni altrettanto determinate di quelle per cui diventa schiavo, e anzi le prime costituiscono la condizione di possibilità delle seconde. In un simile contesto, appare evidente come qualsiasi mediazione sia barrata a priori, e il mondo coloniale appaia come "un mondo manicheo [...]". Come ad illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato una specie di quintessenza del male"<sup>35</sup>. La *Verwandlung* nelle colonie non mira dunque alla costruzione di un universalismo fittizio e di una libertà governata dai rapporti di produzione, bensì a una differenziazione radicale, prodotta da un lessico che utilizza termini zoologici per indicare il carattere del colonizzato, le sue abitudi-

30 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di M. Sears, Marco Tropea, Milano 1996, p. 189.

31 *Ibidem*.

32 *Ivi*, p. 194, nota 8.

33 *Ivi*, p. 190. Una simile affermazione sembra non cogliere l'importanza delle lotte e delle rivolte degli schiavi nei diversi tempi e luoghi della tratta (importanza su cui invece hanno insistito giustamente autori come W.E.B. Du Bois o C.L.R. James), tuttavia a mio avviso Fanon intende soprattutto negare la possibilità di una effettiva emancipazione senza una netta contrapposizione (teorica e pratica) al discorso dominante del Bianco – il che significa in primo luogo evidenziarne le tensioni e le aporie, soprattutto quando esso dichiara la propria natura "progressista".

34 *Ivi*, p. 8.

35 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 8.



ni, i suoi luoghi di residenza<sup>36</sup>, cui si affianca una violenza “assoluta”, volta a confermare tale diversità. Il linguaggio del colono produce e sclerotizza l’alterità, chiudendo qualsiasi comunicazione: di fronte l’uno all’altro stanno un essere naturale, sempre uguale a se stesso, e un individuo che “fa la storia”, cosicché “l’immobilità a cui il colonizzato è condannato non può essere rimessa in discussione che dalla sua decisione di metter fine alla storia della colonizzazione”<sup>37</sup>.

Nella situazione coloniale la pervasività della violenza trova dunque la sua legittimazione nella costruzione di una differenza biologica, la quale, come Fanon chiarisce già in *Pelle nera, maschere bianche*, per poi sviluppare nel saggio *Razzismo e cultura*<sup>38</sup> e ancora nelle pagine conclusive de *I dannati della terra*, va inquadrata all’interno di quella che Mellino definisce “una potente teoria materialista del razzismo”<sup>39</sup>. Se infatti il razzismo non è il risultato di una relazione tra persone, bensì è l’oppressione sistematica di un popolo<sup>40</sup>, esso allora non forma soltanto gli schemi mentali dei coloni o degli abitanti europei delle metropoli, ma si impone anche sui colonizzati, col risultato di “infrangere le coordinate mentali dell’indigeno”<sup>41</sup>; per questa ragione “[l]’espropriazione, il furto, la razzia, l’assassinio oggettivo si accompagnano al saccheggio di schemi culturali o quanto meno lo condizionano. L’ambiente sociale viene sconvolto, i valori dileggiati, calpestati, vuotati”<sup>42</sup>. L’esito finale di questo sconvolgimento della cultura indigena non è tanto la sua sparizione, quanto piuttosto «la sua agonia prolungata», la sua atrofizzazione in una condizione strutturalmente arretrata, che trascina con sé anche il pensiero individuale: “L’apatia, che tutti notano nei popoli coloniali, è solo la conseguenza logica di tale operazione”<sup>43</sup>, ed è un elemento decisivo per il successo del progetto

36 “A volte tale manicheismo spinge fino in fondo la sua logica e disumanizza il colonizzato. A rigor di termini, lo animalizza” (ivi, p. 9).

37 Ivi, p. 16.

38 Si tratta di un saggio del 1959, raccolto in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., pp. 43-55.

39 M. Mellino, Prefazione a *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, cit., p. 15.

40 Al punto che, afferma Fanon, “o una società è razzista o non lo è [...]. Dire per esempio che il nord della Francia è più razzista del sud, che il razzismo è opera di subalterni e dunque non investe per nulla l’élite, che la Francia è il paese meno razzista del mondo, è cosa da uomini incapaci di riflettere correttamente” (*Sul presunto complesso di dipendenza del colonizzato*, in *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 77).

41 F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., p. 46. Étienne Balibar scrive che per il Nero “le discours discriminatoire [...] n’est jamais extérieur, mais introjecté” (*La construction du racisme*, in “Actuel Marx”, 38, 2, 2005, p. 25).

42 F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., p. 47.

43 Ibidem.

di disciplinamento del colonizzato. Il carattere istituzionale del razzismo mostra così la coimplicazione nelle colonie dei livelli strutturale e sovrastrutturale, poiché la determinazione dei rapporti di produzione richiede la costruzione di un non-rapporto tra sfruttatori e sfruttati sul piano sociale e psicologico: senza capovolgere l'impostazione dell'analisi marxiana, Fanon la "amplia" fino a svolgerne i differenti aspetti su un piano di assoluta (ancorché costantemente rimossa) immanenza.

Il destino del nero è così separato da quello del bianco, imprigionato in un esotismo dal sapore arcaico; ma, al tempo stesso, il destino del nero non può che essere bianco<sup>44</sup>, poiché solo il bianco appare come il vero rappresentante dell'umanità. La necessità di essere bianchi è quindi tutt'uno con l'impossibilità di diventarlo – un'impossibilità che ha un preciso risvolto materiale, dal momento che "si comincia ad essere accettati come bianchi a partire da un certo numero di milioni"<sup>45</sup>. Il colonizzato vive pertanto una scissione tra il rifiuto del proprio sé presente – del sé interiorizzato dal razzismo coloniale – e il desiderio di accedere a una diversa identità, dalla quale è costantemente rigettato, al punto che egli finisce per riconoscere, seppure a denti stretti, che "Dio non sta dalla sua parte"<sup>46</sup>. Il riferimento alla teologia, che Marx aveva colto sulla scena dell'accumulazione originaria, si presenta anche al non-europeo, nella forma della supremazia del "dio straniero" sugli idoli indigeni, legittimando il dominio coloniale anche agli occhi dei dominati. In altri termini, la *Verwandlung* coloniale afferma l'impossibilità per il colonizzato di accedere alla "vera" umanità, e con essa anche al simulacro dell'uguaglianza giuridica e della libertà formale.

#### 4. *Un altro universale*

Tuttavia ancora in *Razzismo e cultura* Fanon afferma che "l'alienazione non è mai totalmente riuscita", e anzi "compaiono fenomeni impreveduti ed eteroclitici"<sup>47</sup>, proprio allorché il soggetto coloniale, pie-

44 "Per il Nero non vi è che un destino. E questo destino è bianco" (*Pelle nera maschere, bianche*, cit., p. 10). Françoise Vergès, nel saggio *Il diritto alla rivolta*, in *Scritti politici. L'anno v della rivoluzione algerina*, cit., p. 21, afferma che il bianco è "il colore nascosto sotto l'universale e operante come linea di divisione. La colonia offre un terreno favorevole alla costruzione del colore 'bianco', naturalmente associato alla libertà e alla cittadinanza".

45 F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., p. 38.

46 Ivi, p. 51.

47 Ibidem.

namente inserito nel sistema produttivo, “constata con scandalo che nei suoi confronti il razzismo e il disprezzo persistono”<sup>48</sup>. A questo punto nasce in lui “vivissimo [...] il senso di una pesante ingiustizia. Dimenticando il razzismo-conseguenza ci si accanisce contro il razzismo-causa”<sup>49</sup>. Dentro e attraverso le dinamiche dello sfruttamento economico si produce il rovesciamento del dispositivo di disumanizzazione all’opera nelle colonie, un rovesciamento assoluto che – dichiara Fanon – “riveste una straordinaria importanza soggettiva”<sup>50</sup>, poiché permette prima di tutto al nero di liberarsi da se stesso<sup>51</sup>, ovvero dalla gabbia di significanti nel quale è stato imprigionato; e, immediatamente dopo, di rovesciare contro il colono il manicheismo che fino ad allora ha subito: “L’occupante non capisce più. La fine del razzismo comincia con un’incomprensione improvvisa”<sup>52</sup>. Il processo di emancipazione non si determina attraverso il richiamo all’universalismo<sup>53</sup>: non si limita alla richiesta di una maggiore libertà, perché il nero non sa che cosa sia la propria libertà: “Di tanto in tanto combatte per la libertà e la giustizia, ma si tratta sempre di libertà e di giustizia bianche, vale a dire dei valori custoditi dai padroni”<sup>54</sup>. Per dirla con Marx, anche il nero, come il lavoratore salariato, preferisce al “pomposo catalogo dei diritti inalienabili dell’uomo” la “modesta *Magna Charta* di una giornata lavorativa limitata dalla legge”<sup>55</sup>: all’universale astratto dei diritti umani la concretissima contrapposizione tra diritti particolari, che si fronteggiano da posizioni incompatibili. Non l’apertura di un canale di comunicazione, di una mediazione linguistica che passa inevitabilmente per l’assunzione del lessico preconstituito, bensì la presa di distanza, e con essa la dislocazione della differenza dal piano biologico a quello politico: “una volta scoperto in se stesso il Bianco, [il nero] lo uccide”<sup>56</sup>.

48 Ivi, p. 52.

49 Ivi, p. 53.

50 Ivi, p. 54.

51 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 8: “il nostro tentativo è nientemeno quello di liberare l’uomo di colore da se stesso”. Cfr. anche p. 26: “quello che vogliamo è aiutare il Nero a liberarsi all’arsenale di complessi germinati in seno alla situazione coloniale”.

52 F. Fanon, *Razzismo e cultura*, cit., p. 55.

53 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., pp. 154-155: “[Il negro] ricerca l’universale! Ma nel giugno 1950 gli alberghi di Parigi rifiutavano di dar alloggio a pellegrini negri [...]. Il negro si universalizza ma a Parigi, al ginnasio Saint-Louis ne buttano fuori uno: ha avuto l’impudenza di leggere Engels”.

54 Ivi, p. 191.

55 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, cap. 8, p. 339

56 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 164.

Desiderare la differenza, agirla sul piano politico, significa rifiutare la dialettica del riconoscimento intersoggettivo che Hegel presenta come pre-condizione necessaria per l'ingresso nella modernità<sup>57</sup>, non per contrapporvi un indesiderabile ritorno al passato, bensì per riconoscere il carattere dicotomico del moderno, e al tempo stesso per rifiutare ogni visione progressista della storia. Le pagine conclusive di *Pelle nera maschere bianche* recano *in exergo* un passo del *18 Brumaio* di Marx, che inizia così: “La rivoluzione sociale non può prendere la sua poesia dal passato ma soltanto dal futuro”<sup>58</sup>. La temporalità della lotta anticoloniale, come quella della lotta di classe, non procede per accumulo, non si muove sulla base della memoria di esperienze trascorse: il colonizzato non è “prigioniero della Storia», poiché sa che “il vero salto consiste nell'introdurre l'invenzione nell'esistenza”<sup>59</sup>. Distrutturando qualsiasi riferimento valoriale alla “negritudine”<sup>60</sup>, Fanon rifiuta di considerare la lotta dei popoli neri come un modello universale; quello fanoniano è necessariamente un universalismo situato, costituito da rivendicazioni parziali e concrete: “In America il negro lotta ed è combattuto [...]. Ci sono decreti che proibiscono certe discriminazioni. E siamo tranquilli che in questo caso non si tratta di una donazione”<sup>61</sup>.

Infine, la violenza che si esprime nel processo di decolonizzazione non solo si oppone alla violenza coloniale, ma attiva anche un nuovo processo di trasformazione<sup>62</sup>, fondato sulla prassi dei soggetti che acquisiscono la loro autonomia nella lotta. Il conflitto anticoloniale ha la potenza di modificare il valore d'uso delle relazioni so-

57 Si veda ad esempio Paul Gilroy, *Black Atlantic*, trad. it. di M. Mellino e L. Barberi, Meltemi, Roma 1993, p. 144: “La scelta ripetuta della morte rispetto alla schiavitù articola un principio di negatività opposto alla logica formale e al calcolo razionale caratteristici del pensiero occidentale moderno, espresso nella preferenza dello schiavo di Hegel per la prigionia rispetto alla morte”.

58 F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 197.

59 Ivi, p. 202. Cfr. anche p. 199: “Saranno disalienati quei Negri e quei Bianchi che avranno rifiutato di lasciarsi rinchiudere nella torre sostanzializzata del passato”.

60 Cfr. ivi, p. 200: “La mia pelle nera non è depositaria di valori specifici”; e ancora, p. 201: “Non esiste missione negra; non c'è fardello bianco”. Nonostante simili affermazioni, permane in alcuni studiosi postcoloniali un forte sospetto nei confronti di un ipotetico essenzialismo e/o nativismo di Fanon, sospetto che giustamente Sekyi Otu rifiuta (cfr. *Fanon and the Possibility of Postcolonial Critical Imagination*, Paper prepared for the Codesria Symposium on *Canonical Works and Continuing Innovations in African Arts and Humanities*, University of Ghana, Legon, Accra 17-19 September, 2003).

61 Ivi, p. 193.

62 Fanon, con un lessico dal forte impianto umanistico (che gli sarà talvolta rimproverato), parla di una “sostituzione d'una ‘specie’ di uomini con un'altra ‘specie’ di uomini” (*I dannati della terra*, cit., p. 3).

ciali, piegandole alla lotta per la libertà: “dopo anni di irrealismo, dopo essersi compiaciuto dei fantasmi più stupefacenti [...] il colonizzato scopre il reale e lo trasforma nel movimento della sua prassi, nell’esercizio della violenza, nel suo progetto di liberazione”<sup>63</sup>. Come ha affermato Gibson, “la pratica della rivoluzione non fa che “riaprire” tutte le questioni: ravvivando ogni contraddizione – riguardante non soltanto il colonialismo, ma anche la stessa società colonizzata – e rendendo possibile ogni cosa – sia positiva che negativa”<sup>64</sup>.

##### 5. Conclusioni: “distendere” il marxismo

La riflessione fanoniana sulla condizione coloniale getta una luce nuova sull’analisi marxiana dell’accumulazione originaria. In primo luogo, l’ampliamento che Fanon suggerisce va inteso sia in senso letterale, sia in quello metaforico: esso richiede cioè sia di estendere al di fuori dell’Europa, all’intero globo, l’articolazione dei processi accumulativi; sia di complicare un quadro apparentemente omogeneo, evidenziandone le analogie, ma anche le differenti modalità con le quali il capitale produce le condizioni di possibilità della propria valorizzazione. In questo senso, se la compresenza di *Verwandlung* e *Gewalt* non è caratteristica esclusiva della situazione europea, d’altra parte il modo in cui esse si intrecciano nelle colonie presenta una propria specificità, in quanto la trasformazione dell’indigeno in forza-lavoro origina da uno scenario di guerra tra le razze, che pone il colonizzato in uno stato di inferiorizzazione assoluta. Il mondo coloniale richiede quindi, oltre all’esercizio di una violenza brutale e perdurante nel tempo, anche l’uso di dispositivi ideologici che assoggettano l’indigeno a un’immagine di sé e della propria cultura non soltanto inferiore rispetto alla civiltà bianca, ma anche incapace di qualsiasi progresso, di qualsiasi civilizzazione.

Il dispositivo razziale individuato da Fanon sia nelle colonie, sia nella madrepatria come sostegno al dominio coloniale, impedisce inoltre qualsiasi interpretazione eurocentrica dello schema marxiano dell’accumulazione (che peraltro lo stesso testo di Marx rifiuta), sen-

63 Ivi, p. 21. Sul tema della violenza in Fanon e del suo carattere performativo – sia sul versante del dominio coloniale, sia su quello della liberazione anticoloniale – rinvio al mio *Les langages de la violence: Frantz Fanon*, intervento al convegno *Guerra e violenza / Guerre et violence*, Urbino 19-20 aprile 2010, prossima pubblicazione.

64 Nigel C. Gibson, *Non più in cielo. L’anno v della rivoluzione algerina cinquant’anni dopo*, in F. Fanon, *Scritti politici. L’anno v della rivoluzione algerina*, cit., pp. 182-183.

za tuttavia condurre a leggere nel colonialismo la “verità” del rapporto di produzione capitalistico, né a sostenere che lo sfruttamento della forza-lavoro sia compiutamente migrato nei paesi del terzo mondo. Certamente ne *I dannati della terra* è presente un pressante invito (non privo di rilievi critici) alle “masse europee” affinché si alleino con i popoli in lotta per la loro emancipazione<sup>65</sup>, e tuttavia questo richiamo suona piuttosto come la consapevolezza della necessità di decolonizzare, insieme alle colonie, anche la metropoli<sup>66</sup>, piuttosto che come la riproposizione di un manicheismo invertito di segno. D’altro canto, la reazione preoccupata del ‘padrone bianco’ di fronte alla minaccia di un’alleanza tra marxismo e anticolonialismo, che Fanon riporta in *Pelle nera, maschere bianche*<sup>67</sup>, segnala la continuità, per quanto articolata e complessa, interna non solo ai processi di sfruttamento mondiali, ma anche al potenziale rivoluzionario che si contrappone ad essi. La natura dicotomica del processo capitalistico – implicata nella definizione stessa del capitale come rapporto sociale, che non a caso Marx vede “invertata” proprio dalla situazione coloniale<sup>68</sup> – investe la globalità del territorio sussunto dal capitale, e viene esaltata nella misura in cui la forza-lavoro (di volta in volta quella operaia, quella contadina delle colonie o quella schiavile) si ribella al comando. D’altra parte è chiaro in Fanon come proprio l’assunzione del punto di vista parziale degli sfruttati, sulla quale egli costruisce la propria teoria della violenza, possa aprire lo spazio per un universalismo concretamente agito, che sprigiona dalla forza-invenzione della ribellione<sup>69</sup>, senza per questo imporre alcuna gerarchia tra le forme di lotta al dominio capitalistico-coloniale, ma riconoscendo l’importanza specifica di ciascuna per il successo delle altre. D’altronde, lo stesso Marx era ben consapevole che “[i]l lavoro in pelle bianca non può essere emancipato, in un paese [io direi: in un mondo] dove viene marchiato a fuoco quand’è in pelle nera”<sup>70</sup>.

65 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 60.

66 Su questo aspetto della riflessione di Fanon, che anticipa per molti versi alcune intuizioni del postcolonialismo, si vedano le conclusioni del testo di Renault *Frantz Fanon*, cit., pp. 205-209.

67 “Quando un negro parla di Marx, la prima reazione che provoca è questa: vi abbiamo educati e adesso vi rivoltate contro i vostri benefattori. Ingrati! Proprio non ci si può aspettare niente da voi” (*Pelle nera, maschere bianche*, cit., p. 48).

68 “Il capitale non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose” (*Il capitale*, cit., Libro I, cap. 25, p. 828).

69 F. Fanon, *I dannati della terra*, cit., p. 34: la violenza “è l’intuizione che hanno le masse colonizzate che la loro liberazione deve farsi, e non può farsi, se non con la forza”.

70 K. Marx, *Il capitale*, cit., libro I, cap. 8, p. 337.