

Può il subalterno desiderare?

Auto-colonizzazione, disagio mentale, liberazione collettiva: Fanon e Han

Viola Carofalo

Quando, alla metà degli anni Cinquanta, Frantz Fanon arriva nell'ospedale psichiatrico di Blida, in Algeria, si trova dinanzi a uno spettacolo terribile. Pazienti legati ai tronchi degli alberi con funi e catene, abbandonati a loro stessi, imprigionati e senza speranza. Ben inteso: quello che accade a Blida non è diverso da quello che succede tra le mura di altre, simili, istituzioni, non solo in Algeria, ma in Europa, in tutto il mondo, in quegli anni. Contenzione, internamento, terapia farmacologica volta alla 'tranquilla convivenza' all'interno degli istituti più che al benessere del paziente: questo il destino e le 'cure' riservate alla gran parte delle persone affette da disturbi mentali.

Nei primi mesi di lavoro a Blida, Fanon si impegna a introdurre strategie alternative, la *socialterapia*, ad esempio, a sperimentare approcci 'su misura', meno eurocentrici e più rispettosi del background culturale della gran parte dei suoi pazienti, si organizzano proiezioni, spettacoli teatrali, viene messa in piedi la redazione di un giornale interno alla struttura psichiatrica¹.

Dopo qualche tempo, però, la sua percezione, e dunque anche le modalità e le tecniche impiegate nel curare, nel cercare di guarire, cambiano di segno. Al centro della sua riflessione non c'è più lo scontro tra

¹ Sull'analisi del rapporto tra contesto coloniale e disagio mentale in F. Fanon si vedano in particolare: Cherki 2001; Beneduce, 2020, mi permetto di rimandare a: Carofalo 2013, cap. II.



terapie 'tradizionali' e innovative, rispettose della diversità culturale: quello che Fanon mette in discussione, nell'ultima fase della sua vita, è la *possibilità stessa della terapia* nelle condizioni concrete in cui ai suoi pazienti è dato muoversi e la necessità della ripoliticizzazione e de-individualizzazione del disagio mentale.

Riprendendo i suoi primi studi, il pensatore martinicano fa così un passo indietro: prova a risalire, primariamente, a quali sono *le condizioni* nella quali ha luogo l'incontro medico/paziente. Il fondo tragico presente in questo non-incontro non è dato semplicemente dalla diffidenza e dall'incomunicabilità – dovute alla lingua, alle diverse posizioni ricoperte nella rigida gerarchia coloniale –, ma anche – in particolare nel caso della malattia mentale – da una contraddizione irriducibile di fondo: è il contesto coloniale a far ammalare il paziente, nessuna terapia può essere efficace senza che quel contesto sia mutato.

Nemmeno un medico come Fanon, così sensibile alle contraddizioni di un sistema profondamente iniquo e razzista, poteva superare l'ambiguità intrinseca in ogni terapia psichiatrica praticata in un mondo rovesciato. Non si tratta dunque, per il colonizzato, di riuscire ad aver fiducia nei medici (anche se spesso sono proprio questi a predicare l'inferiorità e la condizione perennemente patologica – o, nel migliore dei casi patologicamente criminale – dei propri pazienti), di distinguere il medico che tortura dal medico che guarisce, ma di capire, come sottolinea Fanon nella lettera di dimissioni che sancirà la fine della sua attività di psichiatra e l'inizio di un impegno politico totale e totalizzante per la causa algerina (cfr. Fanon 2006a), quali sono le condizioni sociali e storiche perché una cura non finisca per contribuire, volontariamente o meno, alla manipolazione e al soggiogamento dell'Altro. Ovvero si tratta di capire se sia possibile immaginare, in un contesto di dominio totale, una cura che non sia prosecuzione del dominio stesso.

Le questioni affrontate da Fanon vanno ben oltre il tempo e lo spazio in cui egli ha vissuto, costituendo così, *mutatis mutandis*, una guida fondamentale per il presente.

Sebbene il pensatore martinicano fosse ben consapevole della maggior difficoltà a individuare e analizzare il processo di *colonizzazione del desiderio*, in un contesto non apertamente manicheo e brutale, come era

ad esempio quello della sua terra d’origine, in cui si praticavano forme di colonialismo *morbido* (la cui violenza era meno immediatamente visibile) a differenza di quello algerino (in cui il colonialismo era spogliato di tutti i suoi mascheramenti) (cfr. Fanon 2006b), non sembra fuori luogo applicare la sua riflessione a tempi e a luoghi in cui il dominio non si serve solo di frusta e catene, ma fa leva proprio sull’invasione, spesso subdola e silenziosa, e per questo tanto più insidiosa, del campo simbolico e psichico messa in campo dal dominatore nei confronti del dominato.

La riflessione sull’attuale passaggio dalla società disciplinare alla società della prestazione, letto, tra gli altri, da Zygmunt Bauman (cfr. in part. Bauman 1999; 2018; 2019), Mark Fisher (cfr. in part. Fisher 2018a; 2018b) e Byung Chul Han (cfr. in part. Han 2021; 2020; 2016), passaggio incompiuto e che fa pensare alla compresenza dei due modelli piuttosto che a una sostituzione dell’uno con l’altro, evidenzia l’urgenza di una riflessione su quella necessaria contestualizzazione e ripolitizzazione del disagio psichico – di forme profonde di (auto)isolamento e, soprattutto, di passivizzazione – proposta da Frantz Fanon ormai settant’anni or sono.

Nei suoi testi Han (cfr. in part. Han 2020) esamina questo passaggio come evoluzione da un modello di società coercitiva, ad un altro, basato sulla dipendenza e sull’introduzione dell’obbligo mascherata da risposta al desiderio e gratificazione personale, e, allo stesso tempo, spostamento da un piano, quello del politico, informato sostanzialmente da una dimensione collettiva ed esterna dello scontro, a un conflitto che si fa principalmente interiore.

Che la materialità della carne, la sofferenza siano campi fondamentali dai quali partire per questo ripensamento è particolarmente suggestivo in un’epoca segnata dalla pandemia globale, dall’esposizione del corpo e dalla rivelazione – a dispetto di ogni impostazione antropocentrica e radicalmente positivista – della sua fragilità. In un tempo nel quale la scienza aveva promesso un perfezionamento progressivo del corpo e delle sue capacità fisiche e mentali, la paura dominante è la paura della morte come arresto di questo processo di perfezionamento o come declino: fragilità, dolore, sofferenza. Usare violenza contro sé stessi, *farsi la guerra* è la (paradossale) soluzione che il soggetto di prestazione ha escogitato nel tentativo di aggirare la sua *algofobia*.

A scomparire, nella riflessione di Han, è, assieme alla società disciplinare, nella forma repressiva in cui l'abbiamo conosciuta e sul cui modello si fonda la lettura biopolitica, il soggetto di obbedienza freudiano (cfr. Han 2020: 77 e ss.): il dovere non è assente ma risulta tale perché più profondamente interiorizzato e metabolizzato. Ad orientare scelte e modi di vita non vi è un Super-io repressivo che costringe, vieta e limita, ad esso si è sostituito l'imperativo a godere, «la violenza della positività che non presuppone alcuna ostilità» (Han 2020: 21). In un tempo di ipercomunicazione e iperconsumo, quale è il nostro, a caratterizzare il corpo sociale, sempre più disgregato, non sono più rimozione, negazione e trasgressione, ma permissività e affermazione – che si configurano come assenza dell'Altro e del dialogo con esso. Ogni pressione distruttiva sembra provenire così *dall'interno*. La società disciplinare era fondata sulla negatività del divieto – di un esterno che, in forme differenti, provava a imporsi su un interno, entrando in conflitto con esso –, «il verbo modale negativo in essa dominante è il 'non-potere' (*Nicht-Dürfen*). Anche il 'dovere' (*Sollen*) è intaccato da una negatività, quella dell'obbligo» (*Ivi*: 24), oggi l'individuo e la società sembrano sottrarsi a qualsiasi dinamica immunologica, di contrasto – o di negoziazione – nei confronti di un fuori. Semplicemente l'imperativo a godere e consumare e il tentativo di non provare mai sofferenza – quel dolore che si prova nell'incontro sempre difficile, sempre, in prima battuta, doloroso, con il confine dato dall'esterno/Altro e, al contempo, dalla limitatezza della nostra capacità di potenziamento – ha modificato profondamente i processi mentali e sociali, gli impulsi e la percezione di sé.

Fanon anticipa questo imperativo al godimento, paradossalmente proprio a partire da un contesto particolarmente disciplinante, nella sua riflessione sulla *dialettica del desiderio*, evidenziando come la dimensione razzista, classista e profondamente inferiorizzante del modello coloniale non si fondi e si legittimi solo a partire dalla pura violenza, dalla coercizione e dall'obbligo, ma dalla spinta imitativa.

Desiderio di *lattificazione* – di apparire come il dominatore – e desiderio di *sostituzione* – di prenderne il posto – sono catalizzatori potenti di quel processo di auto-colonizzazione di cui il pensatore martinicano parlerà già a partire da *Pelle nera maschere bianche*. Ma è nei *Dannati della*

terra che il racconto di questa dialettica trova la sua immagine più potente, nella descrizione di Algeri come città ‘divisa’ – o meglio come ‘due città’ in una – con, da una parte, i Grands boulevards di stampo haussmaniano, le case comode e spaziose, dove c’è la luce elettrica, dall’altra, oltre i fili spinati e i check point, la casbah con i vicoli stretti, le case fatiscanti. Dove si sente parlare un’altra lingua, dove nell’aria ci sono altri odori, non solo gli odori meravigliosi della cucina tradizionale, anche gli odori della spazzatura che marcisce sotto al sole. Dove ci sono i topi e c’è la fame. La città degli esseri umani e quella delle bestie, dei dannati. Questa seconda città non è solo uno spazio occupato, colonizzato, ma anche auto-colonizzato, è una città che desidera, che desidera fortissimamente, ma che desidera i desideri, che sogna i sogni *altrui*: «lo sguardo che il colonizzato getta sulla città del colono è uno sguardo di lussuria, uno sguardo di bramosia. Sogni di possesso. Tutte le forme di possesso: sedersi alla tavola del colono, dormire nel letto del colono, possibilmente assieme a sua moglie», e ancora «non c’è colonizzato che non sogni almeno una volta al giorno di impiantarsi al posto del colono» (Fanon 1962: 7).

Cosa sogna allora – ieri come oggi, con o senza la dimensione manichea della colonia – il *dannato*, il subalterno? Sogna proprio quel mondo materiale e simbolico che gli è interdetto, un mondo nel quale può essere riconosciuto come essere umano, nel quale addirittura, può considerarsi realizzato, ‘di successo’. E non sono solo i desideri ad occhi aperti ad essere infestati, anche ad occhi chiusi – nel sonno – i subalterni sono perseguitati da desideri che, in fondo, non gli appartengono. Fanon racconta questa scissione e questo fallimento a partire da un fattore epidermico: il colonizzato si sogna bianco, si vuole bianco. Ha paura dell’‘uomo nero’, che l’uomo nero lo rapisca, lo violenti, lo uccida. E chi è l’uomo nero se non lui stesso? Questi desideri, questi sogni gli fanno dimenticare la sua storia, gli fanno odiare sé stesso. Perché l’immagine riflessa allo specchio non assomiglia proprio ai suoi desideri, e nemmeno la sua casa, il suo lavoro, la sua famiglia e i suoi amici.

Non è necessaria questa barriera epidermica, questo sistema *pigmentocratico* per far emergere l’impossibilità a realizzare un desiderio ‘preso in prestito’: la non-autonomia e la pervasività di desideri che divengono assoggettanti e frustranti (nella loro impossibilità costitutiva di

essere realizzati) riguarda la società odierna e occidentale non meno di quella passata e coloniale.

Han sottolinea come le imposizioni di una società post-disciplinare, in cui il dovere non è assente ma più profondamente interiorizzato, passino per l'assenza di pressione esterna, per l'assenza dell'Altro: «il tempo in cui c'era l'Altro è passato. [...] Non la repressione, bensì la depressione è il simbolo patologico del nostro tempo. La pressione distruttiva non proviene dall'Altro, ma dall'interno» (Han 2016: 7). Il filosofo coreano coglie nel segno nel denunciare la distruttività di questa pressione auto-aggressiva, ma sottovaluta, forse con sguardo troppo eurocentrico, un aspetto: se l'altro esterno si è fatto invisibile, evanescente, non per questo il suo posto – il luogo dove si realizzano i modelli e i desideri proposti al subalterno – è divenuto meno desiderabile, non per questo esso è *realmente* scomparso. Sparisce il colono – come nemico esterno, come colui da imitare o di cui prendere il posto – ma non scompaiono i suoi sogni, la sua immagine, che sollecita il bisogno di un godimento assoluto e immediato, la tensione costante alla riduzione del tempo dell'attesa (cfr. Bauman 2019), dello spazio tra l'insorgere del desiderio/bisogno e la sua realizzazione, fino alla sua estinzione, che li porta a coincidere.

La *positivizzazione del mondo*, come negazione della negazione, come *proprio* che «si afferma nell'Altro, negandone la negatività», va di pari passo con il desiderio insaziabile di auto-potenziamento. Come già evidenziato da Bauman (1999), non la sottomissione all'obbligo imposto da altri, ma il continuo desiderio di *farsi nuovi*, di aggiornarsi eternamente, è la forma di violenza peculiare dell'auto-colonizzazione. Una violenza che, particolarmente oggi, non riconoscendo negatività, che non essendo (apparentemente) fondata su un esterno «si sottrae ad ogni logica immunologica» (Han 2020). Così attraverso questo desiderio di adesione a modelli irraggiungibili per definizione – quello della lattificazione e della sostituzione, del successo e della piena realizzazione all'interno di un processo che produce costantemente 'scarti' (cfr. Bauman) –, il soggetto costruisce i presupposti del proprio fallimento integrale: fallimento non ascrivibile alle richieste ingiuste o sproporzionate di un esterno, ma all'impossibilità di coincidere con sé stessi, con un sé pienamente realizzato, o che almeno è proposto come tale.

Nella scissione tra Io-reale (limitato) e Io-ideale si consuma la trasformazione, la degenerazione, del concetto stesso di libertà. Al cospetto di questo Io-ideale, che si presenta, al contempo, come esterno e come interno, nella misura in cui è non solo un obbiettivo autoimposto ma è inteso come modello potenziale soggiacente il nostro stato attuale, sempre realizzabile, l’Io-reale non può che fallire. E il fallimento, unito all’apparente facilità del compito non realizzato – *non hai che da essere la versione migliore di te* recitano i guru del *volontarismo magico* (cfr. Fisher 2018a) – e dall’impossibilità di dividerne, anche solo in minima parte, il peso con altri – con il caso, il mondo, con la società, con le circostanze e le possibilità che essa materialmente offre – non può che produrre un soggetto costantemente depresso e inevitabilmente passivizzato.

Questo processo di autocolonizzazione e autoalienazione attivano uno *slittamento etico* (Fanon 1996: 159): se il subalterno è rappresentato come ‘fallito’, ‘scartato’, escluso’, questi, non riuscendo a distaccarsi da questa rappresentazione né a elaborarne un’altra in autonomia, finisce per rifiutare l’unica immagine che possiede di sé. I sentimenti che si manifestano in questo stato di ambiguità nevrotica possono suddividersi in due specie, a seconda della loro natura. Ci sono sentimenti paralizzanti, autistici, come il sospetto, l’odio e il disprezzo per se stessi; diffidando inconsciamente del suo «essere totale» (*Ibidem*), il subalterno è bloccato in una condizione sospesa, tragica e incompiuta, intrappolato in un’immagine che non riconosce e che pure parla di sé agli altri e lo definisce. Ma il circolo vizioso generato da questa percezione distorta può innescare anche sentimenti produttivi, capaci di generare reazioni, che trasformano quella sospensione in una presa di posizione. Il senso di vergogna, l’imbarazzo, provato di fronte ad un nero addormentato sul tram, goffo, brutto, sguaiato, racconta Fanon², è ciò che ha attivato in lui il principio di un riconoscimento e l’urgenza dell’azione.

Fanon non rifiuta il desiderio in sé, pone anzi l’attività desiderante nel cuore della sua indagine sull’essere umano – «domando che mi si consideri a partire dal mio desiderio. [...] Sono altrove e per altra cosa» (Fanon 1996:

² Fanon 1996, l’immagine si richiama a quella proposta da Césaire nel suo *Cahier d’un retour au pays natal* (1947).

190) –, ma ritiene che, per evitare che esso ci conduca a odiarci, non vada considerato, come spesso accade, come forza spontanea, sotterranea, ma come una spinta a trasformare il mondo delle cose date. Il desiderio deve essere desiderio per *altra cosa*. Il desiderio ‘giusto’, si passi l’ossimoro – non moralmente giusto, ma quello che non ci distrugge, che non ci annienta, che non ci fa divenire auto-aggressivi –, è così solo quello che si tende verso l’esterno, aldilà del perimetro disegnato dalla dominazione.

A differenza di Han che sembra volersi districare dalla trappola del desiderio attraverso la contemplazione e la separazione dal mondo, per Fanon, come per Fisher (cfr. Fisher 2018a; 2018b), è necessario e possibile rivoluzionare il desiderio, riorientarlo verso l’azione e la trasformazione. Per fare ciò bisogna ripartire dalla consapevolezza che il desiderio è una produzione sociale – non spontanea, non individuale: il desiderio è l’esito di una molteplicità di rapporti. Una volta accettato che il desiderio è sempre, e deve essere sempre mediato e sociale, non resta che stabilire entro quale cornice debba avvenire questa mediazione.

Il punto allora non è soltanto che il desiderio divenga, nel contesto coloniale, strumento di dominazione e, nel pieno dell’egemonia liberale, perfettamente sovrapponibile alla coazione al consumo o a inquietanti forme di auto-perfezionamento. Questa è forse ‘soltanto’ una conseguenza. La sua deformazione primaria consiste a monte in una forma di ‘naturalizzazione’: in quanto movimento spontaneo, finisce per non essere indagato, ma solo represso o assecondato, ed è concepito unicamente come desiderio individuale. Come ciò che scaturisce dall’individuo – in quanto personale e spontaneo – e che solo individualmente può trovare realizzazione.

I pazienti *dannati* di Fanon – come ‘i depressi’ di Han e Fisher – altro non sono che subalterni malati di desiderio, o meglio che si sono ammalati desiderando, desiderando i desideri, sognando i sogni sbagliati, ovvero *quelli altrui*. L’unico modo allora per provare a comprendere che cosa significhi *curare* – e se ci sia possibilità di *guarire* – da questa ‘malattia del desiderio’ è quello di denaturalizzare e dunque ripoliticizzare e rendere collettivo questo desiderio; altrimenti il rischio è che *guarire* in un contesto rovesciato – caratterizzati da iniquità e sopraffazione – divenga sinonimo di rendersi omogenei, passivi, meccanicamente obbedienti. *Normalizzarsi*

in territorio dominato, come in ogni contesto profondamente gerarchizzato, significa infatti in primo luogo accettare di porsi sullo sfondo, contribuire al processo della propria reificazione. Fanon mostra come, nel processo di negazione sistematica dell’Altro collegato alla penetrazione coloniale, gli algerini divengano, assieme alle loro montagne, ai cammelli, alle zanzare e alle palme, niente più che parte di uno *scenario naturale* che fa da sfondo alle azioni dei colonizzatori, degli unici uomini rimasti protagonisti e padroni di quello spazio (Fanon 1962). Non è dunque necessariamente un singolo evento traumatico a scatenare e a produrre nevrosi, bensì ad essere determinante è l’ambiente nel quale il soggetto è costretto a vivere, quella violenza diffusa, capillare e spietata che genera nei colonizzati l’impressione di «assistere ad una vera e propria apocalisse» (*Ibidem*) che rade al suolo un vecchio mondo senza però restituirne uno nuovo, annullando così ogni possibilità di esistenza ed azione.

Similmente nella *società liquida* da Bauman il tentativo di adeguarsi a modelli irraggiungibili conduce all’irrilevanza e alla cosalizzazione: è la realtà stessa a sfuggire, così come l’esperienza, si è oggetti, statici e irrilevanti, tra gli oggetti, incapaci, con il proprio lavoro sul mondo, di qualsivoglia trasformazione.

Nella ripoliticizzazione del disagio mentale e nell’attivarsi nell’orizzonte di una trasformazione di quel contesto che ha contribuito alla sua diffusione e radicalizzazione, Fanon vede l’uscita dal circolo vizioso di un desiderio assoggettante e di un’inclinazione auto-aggressiva.

Per *guarire* non è sufficiente che dunque cambi il contesto *tout court*, perché lo scenario *naturale* si muti in uno spazio *umano* è necessario che siano i subalterni stessi a farsi carico della loro decosalizzazione, e la prima tappa da compiere in questo percorso consiste nell’estroversione della violenza accumulata in anni di oppressione; per rinascere come soggetti non è però sufficiente rivoltarsi, combattere «per la libertà del proprio popolo. Bisogna anche, per tutto il tempo che dura la lotta, rinsegnare a questo popolo e innanzitutto rinsegnare a se stessi la dimensione dell’uomo» (*Ivi*: 225); una ribellione violenta che non abbia questa finalità è destinata ad essere sterile ed inefficace, ad essere riassorbita senza lasciare alcun segno. Nelle molteplici forme del farsi parte attiva di un

processo di trasformazione, del prender parola, i «sottouomini si riabilitano di fronte a se stessi» (Fanon 1962: 83) l'intero sottobosco del *Lumpenproletariat* algerino compie una vera e propria mutazione. Se nel soggiacere al regime coloniale questi sfruttati si muovevano come una massa informe, senza meta e senza scopo, divorandosi l'un l'altro, nell'affrontare un comune nemico «anche le prostitute, le domestiche a 2000 franchi, le disperate, tutte quelle e quelli che si muovono tra la pazzia e il suicidio, si riequilibreranno» (*Ibidem*).

Nel ricostruire il proprio contesto il subalterno vive così l'esperienza di una seconda nascita. Questo percorso di riappropriazione della propria libertà e di rifondazione del sé è caratterizzato da tre momenti che Fanon descrive a partire dal caso limite dell'intellettuale rivoluzionario (*Ivi*: 160 e ss.), espressione estrema del disagio e della possibilità di trasformazione dell'individuo assoggettato. La prima fase è quella dell'assimilazione, dell'accettazione integrale del dominio culturale e materiale del colonizzatore; questa sarà la fase nella quale si cercherà di indossare la *maschera bianca*, di aderire totalmente, in maniera più o meno attiva, al modello di vita coloniale. In un secondo momento ci sarà la riemersione del ricordo, il recupero angoscioso del proprio passato, si farà esperienza del disgusto per sé stessi. Infine, il colonizzato uscirà dal letargo impostogli dal colonizzatore e si renderà conto di dover scegliere e di dover agire per esistere. E non solo: si accorgerà che non è più possibile distinguere tra sé e la sua scelta, sentirà che – e in questo si avverte distintamente l'eco del pensiero di Jasper – lo scegliere di agire in una specifica maniera non deriverà semplicemente dall'essere in un dato modo e in un dato luogo, ma piuttosto dal fatto che è proprio nell'atto del decidere che risiede l'origine (*Ursprung*) del suo agire e della sua *essenza*, la possibilità di riattivare ciò che di più propriamente umano c'è in lui.

In questa volontà di rottura anche la proverbiale indolenza del subalterno, descritta nei manuali di psicologia e antropologia dell'epoca, sembra scomparire repentinamente, lo stesso algerino che svolge pigramente le mansioni che gli sono state assegnate, che mostra in ogni gesto la sua estraneità ed indifferenza a ciò che lo circonda, acquisisce tutto d'un colpo velocità, forze e prontezza e questo non in virtù di un'inspiegabile mutazione genetica, ma piuttosto perché «il

combattimento, riabilitando l’uomo oppresso, svolge un processo di reintegrazione» (*Ivi*: 225), lo restituisce al mondo e a sé stesso. Sarebbe paradossale che la stessa solerzia venisse impiegata nello svolgere i compiti assegnatigli dal colonizzatore: «in un regime coloniale un fellah che lavori con ardore, un negro che rifiuti di riposare, sarebbero davvero nient’altro che individualità patologiche» (*Ivi*: 226). L’indolenza non fa quindi semplicemente parte del *verbale pubblico* (Scott 2006) del dominato, non è solo la maschera grazie alla quale il colonizzato riesce a sottrarsi, indirettamente, alla violenza dei colonizzatori, e nemmeno è lo strumento attraverso il quale è possibile praticare un’erosione lenta e costante del dominio che essi hanno sulla sua vita e sul suo corpo, è piuttosto il marchio visibile dell’oppressione, è il comportamento patologico per il quale è necessario trovare una terapia prima di poter pensare di reclamare qualsiasi rapporto di reciprocità e mutuo riconoscimento. La rassegnazione, l’abulia e l’indolenza sono i segni manifesti dell’alienazione del colonizzato, del suo essere spossessato; radicalizzando la riflessione sartriana, Fanon sostiene che l’algerino sottomesso è un non-uomo in quanto è privato di ogni possibilità di fare progetti. Fermo in un eterno tempo presente, è un individuo bloccato. Il suo passato è reso grottesco dalle caricature che ne fa il colonizzatore, cristallizzandolo in un’immagine statica e stereotipata, il suo futuro non è che eterna ripetizione; non viene da nessuna Storia e non può costruire nessuna Storia.

Individuando nell’indolenza piuttosto che nella violenza il sintomo di una condotta malata e antisociale, Fanon compie dunque un’opera di ribaltamento di molte delle riflessioni degli studiosi che avevano contribuito a fabbricare un’alterità coloniale ideale. Fanon passa dalla *patologizzazione del conflitto* (Fanon 1962: 76) tra colonizzato e colonizzatore teorizzata – in gradi e attraverso percorsi radicalmente differenti – da studiosi come Mannoni, Porot, Aubin e Carothers, alla teorizzazione del *conflitto come strumento terapeutico*. In particolare egli si sofferma sullo studio di Carothers (Carothers 1954) sul movimento Mau Mau che pretenderebbe di *gettare luce e indicare soluzioni* circa la pacificazione del Kenia e risolvere l’emergenza provocata nel paese dall’insurrezione dei colonizzati; in questo studio non ci sono esitazioni nel definire i ribelli e, in particolare i loro *leaders* politici e intellettuali, *criminali psicopatici* per i quali

non c'è alcuna possibilità di rieducazione, fornendo così un supporto ideologico alla più feroce repressione. I kenioti ribelli sarebbero dunque non solo pazzi ma, irrimediabilmente pazzi.

Distanti in tutto e per tutto le teorie dello studioso britannico e di quello martinicano si incontrano in un solo punto cruciale: le osservazioni fatte sui Mau Mau non fanno che confermare l'idea che nessun colonizzato, sfruttato, maltrattato può essere considerato realmente sano. Mentre però la psichiatria precedente suggeriva, in maniera più o meno velata, che la guarigione e 'normalizzazione' del colonizzato non potesse che passare per la sottomissione al paternalismo del colonizzatore e per l'accettazione del modello occidentale, in Fanon invece sono il rifiuto radicale e il tentativo di emancipazione da questo modello ad essere considerati terapeutici; la psicopatologia del Nero, dell'arabo, del colonizzato è dunque interpretata non come esistente di per sé, ma come risultato della azione coloniale.

La terapia psichiatrica può dunque superare la sua ambiguità solo quando viene disattivato il corto circuito esistente tra un mondo esterno malato, nel quale si nega l'umanità, e l'individuo che reclama il suo diritto ad essere riconosciuto come soggetto. Questo superamento, che è anche e sempre percorso individuale, non può che compiersi in maniera collettiva, in quanto – sottolinea Fanon anticipando di alcuni anni il Foucault di *Sorvegliare e punire* (Foucault 1975) – la condizione primaria della sottomissione totale è la solitudine; la mancanza di rispecchiamento negli altri, l'incapacità a cogliere concretamente ciò che di comune ci avvicina, l'essere profondamente isolati comporta l'impossibilità di costruire il senso della nostra esistenza, rendendoci soggetti patologici. Nel descrivere la medesima atomizzazione, la totalità del controllo e del dominio, l'impossibilità di ogni comunicazione, lo sguardo di Fanon e quello di Foucault scrutano oggetti distanti, leggono gli stessi fenomeni in una prospettiva differente. La solitudine sperimentata dal subalterno descritto da Fanon non è infatti soltanto la prova decisiva del suo scacco, non mostra solo l'evidenza di una macchina del dominio perfetta; il suo isolamento può, al contrario, rappresentare, assieme al punto massimo della nevrosi e della dissociazione, il fuoco generatore di un'angoscia responsabilizzante e produttiva, non paralizzante. Fanon pone l'uomo colonizzato al contempo al di fuori e al di dentro del sistema coloniale: non è solo oggetto,

prodotto e ingranaggio di un organismo dispotico, ma anche possibile soggetto attivo nella costituzione di quella *Nazione* che è la *matrice materiale* entro la quale il riscatto del soggetto, l’affermazione della sua cultura e la sua guarigione, si fanno possibili. Diversamente da quanto avviene per Foucault, per Fanon la questione centrale non è tanto quella di identificare l’*epistème* che informa e costituisce il mondo coloniale, comprendere secondo quali meccanismi questo strutturi e assoggetti ogni parte dell’esistenza umana, piuttosto egli è impegnato ad evidenziare e valorizzare l’autonomia del soggetto e le sue potenzialità, a teorizzare non il suo farsi agire, ma il suo agire libero, la capacità dell’individuo sottomesso di emanciparsi e di costruire un discorso (e un desiderio) suo proprio.

Il piano simbolico, della narrazione, dell’(auto)rappresentazione, e quello materiale, del conflitto, della lotta politica – che è ciò che concretamente mostra che il dominato può agire, può imprimere cioè un’azione trasformativa e significativa sul mondo – sono indissolubilmente intrecciati. La liberazione dalla depressione, dall’odio per sé stessi, dalla passività passano per la costruzione di cornici di discorso che ripoliticizzano il disagio e restituiscono al desiderio la sua dimensione collettiva, consentendo al subalterno – quale che siano le forme e le ‘ragioni’ della sua inferiorizzazione – di «parlare in prima persona plurale» (Fisher 2018b: 295). *Il nostro desiderio è senza nome*, scriveva Fisher, la ricerca e l’attribuzione di quel nome – attraverso nuove cornici, nuovi discorsi e, soprattutto, nuove pratiche – è il necessario percorso per poter nuovamente concepire la trasformabilità del mondo e la guarigione nel senso più ampio e profondo del termine.

Bibliografia

- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- Bauman Z. (2018), *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma.
- Bauman Z. (2019), *Modernità liquida*, Laterza, Bari-Roma.
- Beneduce R. (2020, nuova ed.), *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Ombre corte Verona.
- Carofalo V. (2013), *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine.
- Carothers J.C. (1954), *Psychologie normale et pathologique de l'Africain*, Organisation mondiale de la santé, Genève.
- Cherki A. (2001), *Frantz Fanon. Portrait*, du Seuil, Paris.
- K. Jaspers (2000), *Psicopatologia generale*, Il pensiero scientifico, Roma.
- Fanon F. (1962), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- Fanon F. (1996), *Pelle nera maschere bianche*, Tropea, Milano.
- Fanon F. (2006a), *Lettera al Ministro Residente*, in *Scritti politici, per la rivoluzione africana*, vol. I, (a cura di M. Mellino), DeriveApprodi, Roma.
- Fanon F. (2006b), *Antillesi e africani*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, vol. I, (a cura di M. Mellino), DeriveApprodi, Roma.
- Fisher M. (2018a), *Realismo Capitalista*, Nero, Roma.
- Fisher M. (2018b), *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-Punk/1*, minimum fax, Roma.
- Foucault M. (1975), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- Han B.-C. (2016), *Psicopolitica. Il neoliberismo e le nuove tecniche del potere*, tr. it. Nottetempo, Milano.
- Han B.-C. (2020, nuova ed. ampliata), *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano.
- Han B.-C. (2021), *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite* (2020), Einaudi, Torino.
- Scott J.C. (2006), *Il dominio e l'arte della resistenza. I 'verbali segreti' dietro la storia ufficiale*, Elèuthera, Milano.

L'autore

Viola Carofalo

Viola Carofalo è ricercatrice in Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Napoli L'Orientale. Si è occupata del tema del mito nella riflessione politica di Ernst Cassirer e Roland Barthes, della poetica di Bertolt Brecht, del problema dell'alterità e della violenza in particolare in Frantz Fanon, J.M. Coetzee e Simone Weil.

Viola Carofalo is a researcher in Moral Philosophy at the University of Naples "L'Orientale". She has worked on the theme of myth in the political thought of Ernst Cassirer and Roland Barthes, on the poetics of Bertolt Brecht, on the problems of Otherness and violence focusing in particular on the works of Frantz Fanon, J.M. Coetzee and Simone Weil.

Email: vcarofalo@unior.it

L'articolo

Data invio: 01/07/2021

Data accettazione: 23/11/2021

Data pubblicazione: 14/12/2021

Come citare questo articolo

Viola Carofalo, *Può il subalterno desiderare? Auto-colonizzazione, disagio mentale, liberazione collettiva: Fanon e Han*, "Medea", VII, 1, 2021, DOI: [10.13125/medea-5029](https://doi.org/10.13125/medea-5029)