



HAL
open science

**Non ancora donna, non del tutto uomo : una lettura
afrofemminista della soggettivazione politica in Frantz
Fanon**

Marie Moïse

► **To cite this version:**

Marie Moïse. Non ancora donna, non del tutto uomo : una lettura afrofemminista della soggettivazione politica in Frantz Fanon. Philosophy. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Università degli studi (Padoue, Italie), 2021. Italian. NNT : 2021TOU20076 . tel-03957314

HAL Id: tel-03957314

<https://theses.hal.science/tel-03957314>

Submitted on 26 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par Université Toulouse II - Jean Jaurès

Cotutelle internationale : **Università degli studi di Padova**

Présentée et soutenue par

Marie MOÏSE

14 septembre 2021

Non ancora donna, non del tutto uomo. Una lettura afrofemminista della soggettivazione politica in Frantz Fanon

Ecole doctorale : **ALLPHA - Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche : **ERRAPHIS - Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs**

Thèse dirigée par

Hourya BENTOUHAMI et Luca BASSO

Jury

Mme Elsa Dorlin, Examinatrice

M. Sidi Askofaré, Examineur

Mme Vinzia Fiorino, Examinatrice

M. Mauro Farnesi Camellone, Examineur

M. Luca Basso, Directeur de thèse

Mme Hourya Bentouhami, Co-directrice de thèse

Mme Francesca Coin, Rapporteur

M. Miguel Mellino, Rapporteur



Università degli Studi di Padova
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

*Non ancora donna, non del tutto
uomo. Una lettura afrofemminista
della soggettivazione politica in
Frantz Fanon.*

Supervisor

Prof. Luca Basso

Co-supervisor

Prof.ssa Hourya Bentouhami

Coordinatore

Prof.ssa Francesca Menegoni

Candidata

Marie Moïse

Matricola n. 1150805

ANNO ACCADEMICO 2019/2020

*“For all those who were lost
For all those who were stolen
For all those who were left behind
For all those who were not forgotten”*

African Burial Ground National Monument, New York City.

Indice.

Introduzione.

- I. Frantz Fanon: perché una lettura afrofemminista? Perché della soggettivazione politica? Perché in *Pelle nera, maschere bianche*?
- II. Aneliti di soggettivazione.
- III. L'erotismo del non-essere tra eccesso e mancanza.
- IV. Lo sguardo afrofemminista.
- V. Le categorie della dominazione al prisma dell'afrofemminismo: l'intersezionalità.
- VI. L'afrofemminismo tra epistemologia della dominazione e della resistenza.
- VII. Le *Sister outsider* e l'uomo di colore: all'intersezione tra l'afrofemminismo e Fanon.

Capitolo 1. I fallimenti della soggettivazione. Dalla dialettica schiavo-padrone all'esperienza vissuta del Nero.

- 1.1.1. La critica di Fanon a Hegel. La dialettica impossibile.
- 1.1.2. La critica sartriana (di Fanon) a Hegel.
- 1.1.3. Abbandonare l'oggetto.
- 1.1.4. L'*epidermizzazione* della dialettica.
- 1.1.5. L'esperienza vissuta dell'*impasse* dialettico Bianco-Nero.
- 1.1.6. L'erotismo nello sguardo razziale.
- 1.1.7. Servo e padrone nel paragone adleriano.
- 1.2.1. Genealogia della Nerezza.
- 1.2.2. "Da un modo di vita a un altro": origine e sviluppo del capitalismo razziale.
- 1.2.2. L'inferiorità razziale, conseguenza di un processo economico.
- 1.2.3. Fissazione razziale e fissazione della manodopera.
- 1.2.4. "Libertà bianca" e libertà di colore. La nascita dell'élite nera.
- 1.2.5. "Ma non da una vita all'altra". Storia economica dell'abolizione in Martinica.
- 1.3. Conclusioni.

Capitolo 2. La dialettica schiava-padrone: sociogenesi di un'alienazione.

- 2.1. La dialettica schiava-padrone nella critica di *Je suis Martiniquaise*.
- 2.2. La Nera e il riconoscimento: salvare la razza, riprodurre la razza.

- 2.3.1. Le “Mayotte di tutti i paesi” e la riproduzione.
- 2.3.2. Razza, riproduzione e il significato di comunità.
- 2.3.3. *Femme respectable vs Mère courage*.
- 2.3.4. La Nera e la comunità: salvare la razza, riprodurre la razza (reconsidered).
- 2.3.4.1. Educare a sopravvivere, riprodurre maschere bianche.
- 2.3.5. La schiava e il potere sulla vita.
- 2.6. Sbiancare il mondo: il lavoro sporco di Mayotte la *blanchisseuse*.
- 2.6.1. Passare al rango delle padrone: la Nerezza ipererotica e lo sbiancamento della femminilità.
- 2.7. Conclusioni.

Capitolo 3. La dialettica schiavo-padrone. Pelle nera, mascolinità bianca.

- 3.1. Il fallimento della virilità.
- 3.2. Possedere un simbolo: i seni bianchi della civiltà.
- 3.2.1. L’orrore sessuale nella negrofobogenesi: il mito del Nero stupratore.
- 3.3. Non del tutto uomo. Sociogenesi della devirilizzazione.
- 3.3.1. Il mito dello stupro originario.
- 3.3.2. “Raté de père”
- 3.3.3. Il sorriso del Nero “Y a bon banania”.
- 3.4. Una dialettica in traduzione: Fanon e De Beauvoir.
- 3.4.1. Sesso e razza: l’analogia paradossale.
- 3.4.2. La donna Bianca e gli strumenti del padrone.

Conclusioni. La schematizzazione sesso-razziale nell’esperienza vissuta del Nero.

Bibliografia.

Introduzione.

I. Frantz Fanon: perché una lettura afrofemminista? Perché della soggettivazione politica? Perché in *Pelle nera, maschere bianche*?

Citando il primo verso dell'*Internazionale* nella sua versione originaria, Fanon titola e dedica l'ultima delle sue opere a *I dannati della terra*, i popoli colonizzati nel momento in cui si stanno sollevando, quasi a rispondere all'esortazione del canto - "debout, les damnés de la terre" - per la loro liberazione dall'oppressione coloniale.

È proprio a partire dal rapporto con terra che si definisce nel discorso del 1961 la condizione di dannazione dei popoli colonizzati. "Valore primordiale, perché il più concreto", la terra è la fonte del pane e della dignità espropriata dalla colonizzazione: "Quel che il colonizzato ha visto sulla sua terra, è che potevano impunemente arrestarlo, picchiarlo, affamarlo".¹ I dannati sono un soggetto plurale, colti nella dinamica di espulsione e capovolgimento della violenza che li ha penetrati fino ad annientarli, e trasformati nella quintessenza del male entro una visione del mondo manichea: "Di fronte al mondo sistemato dal colonialista, il colonizzato è sempre supposto colpevole. La colpevolezza del colonizzato non è

¹ Fanon, F. (2007 [1961]). *I dannati della terra*, trad. it. di C. Cignetti, Ellena, L., (eds), Einaudi.

una colpevolezza assunta, è piuttosto una specie di *maledizione*, di spada di Damocle. Ora, nel più profondo di sé stesso il colonizzato *non riconosce nessuna istanza*. È dominato, ma non addomesticato. È reso inferiore, ma non convinto della sua inferiorità. Aspetta pazientemente che il colono allenti la sua vigilanza per saltargli addosso.”² Dannati, perché condannati a un’immobilità incontrovertibile, i colonizzati rifiutano la paralisi totale di un sistema manicheo sin dentro alle contrazioni muscolari del loro corpo, nelle piaghe vive che non cicatrizzano, nei sogni di vendetta, nei fratricidi. Sulla soglia della lotta di liberazione i colonizzati dismettono finalmente le esplosioni autodistruttive, riorientando la violenza nella prassi di liberazione. La tensione esonda e libera il movimento dialettico dalla pietrificazione manichea, introducendo una “scossa essenziale nel mondo”.³

Il tema della soggettivazione politica nel pensiero di Fanon è senz’altro centrale nelle opere dal 1957 in avanti, in cui la dinamica di un processo rivoluzionario è analizzata dallo psichiatra martinicano mentre ne diviene egli stesso parte integrante: un processo di soggettivazione collettiva restituito nella sua dialettica con il divenire, singolare e incarnato, dello stesso Frantz Fanon. In seguito alle sue dimissioni dal ruolo di capo reparto dell’ospedale di Blida-Joinville nel 1956 e l’inizio della collaborazione con la redazione di *El Moudjahid* a Tunisi nel 1957, gli *Scritti politici* di Fanon concorrono a un’analisi del progressivo coagularsi in un soggetto di rottura con il regime coloniale. Un lavoro di indagine e allo stesso tempo di produzione del processo in questione, che eccede l’intento di una “sociologia di una rivoluzione”, per darne conto da una prospettiva situata all’interno del processo stesso, e in questo senso in prima persona: una prima persona plurale. Sviluppati e approfonditi ne *I dannati della terra*, i temi degli scritti di Fanon dal ‘57 in avanti si caratterizzano, nelle parole di Jean Khalfa, per la “sua insistenza sui processi vitali all’opera in ogni disalienazione, il suo interesse per una coscienza che si forgia soltanto liberandosi delle identità del passato, e dunque anche nel rivisitarle.”⁴ E’ questa, una componente dell’analisi fanoniana su cui meno si sono concentrati gli studi accademici orientati più spesso

² *Ivi*, p. 17.

³ *Ivi*, p. 11.

⁴ Khalfa, J. (2015). *Écrits politiques. Introduction*, in Fanon, F., *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, (Jean Khalfa, Robert Young, eds), La Découverte, p. 451.

a un'interpretazione di matrice postcoloniale. A ben vedere, come osserva Miguel Mellino, l'anticolonialismo e il panafricanismo radicale degli *Scritti politici*, la centralità dell'azione rivoluzionaria, in un discorso rivolto principalmente agli stessi subalterni che ne divengono soggetto, poco si presta a un lavoro più interessato alla decostruzione del "centro" del potere coloniale piuttosto che alla costruzione materiale di prospettive di rovesciamento dai margini. Altrettanto vale per la teorizzazione fanoniana della violenza e dei rapporti di classe, che espunti dal discorso fanoniano danno adito, come osserva criticamente Cedric Robinson, a un'appropriazione se non una vera e propria colonizzazione dell'opera dello psichiatra martinicano.⁵ La figura di Fanon spogliata del suo carattere di "filosofo delle barricate" come lo ha ribattezzato Peter Hudis e della sua condanna all'umanesimo europeo risulta allora l'esito di una "rimozione ideologica".⁶ Al contrario, sui diversi fronti dei movimenti sociali, dal terzomondismo al Black power, sono proprio *I dannati della terra* ad aver costituito il testo di riferimento, manuale di pratica trasformativa radicale e un manifesto di invito all'azione. Stuart Hall contesta però una contrapposizione semplicistica tra un Fanon "politico", più maturo, che avrebbe fatto prevalere una lettura "oggettiva", a un Fanon "teorico" che si limita a indagare la formazione del soggetto da una prospettiva psicoanalitica.⁷ Problematizzando una tale polarizzazione, lo studioso sottolinea invece la continuità tra il cuore del progetto di *Pelle nera, maschere bianche* e quello dei *Dannati*.

Se l'opera del 1961 infatti si conclude con l'analisi della relazione tra colonialismo e disturbi mentali, osserva Hall, è perché la proposta teorica di Fanon si caratterizza per un'articolazione permanente del piano strutturale e le sue ricadute nella sfera dell'interiorità fino ai suoi aspetti inconsci, e viceversa, una comprensione della vita psichica del soggetto che non può prescindere dal ruolo delle strutture economico-sociali, pena una riproduzione normalizzata, silenziosa e acritica delle stesse. La colonizzazione, come processo storico, economico e psichico attraversa e rende singolare l'intera opera di Fanon, mettendo in discussione tanto i paradigmi di una politica disincarnata e oggettiva, a sacrificio

5 Robinson, C. J. (1993). The appropriation of Frantz Fanon, in «Race & Class», 35(1), pp. 79–91.

6 Mellino, M. (2008). *Memorie dal sottosuolo: Frantz Fanon, l'Africa e la poetica del reale*, in "Aut Aut", 339/2008, il Saggiatore, p. 135. Cfr anche Mellino, M., *Prefazione*, in Fanon, F. (2006). *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, trad. it. Filippo del Lucchese, DeriveApprodi, p. 9.

7 Hall, S. (1996). *The After Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press.

della dimensione inter e intra-soggettiva, quanto le letture ontogenetiche, schiacciate sulla dimensione individuale che si slega e aggira il carattere sistemico dell'oppressione, degli interessi antagonistici che ne derivano e di cui anche le dinamiche psichiche sono il riflesso.⁸

Se in questa ricerca mi concentro su *Pelle nera, maschere bianche*,⁹ non è a sostegno di una rimozione, né di una cesura tra un “primo” Fanon, più coinvolto dal dibattito teorico filosofico e psicoanalitico, e un “secondo” Fanon pensatore militante. La scelta di indagare *Pnmb* attraverso il tema della soggettivazione politica, poggia le sue premesse nella sostanziale continuità del percorso di produzione teorica di Fanon, costantemente sollecitato dal medesimo interesse per il divenire del soggetto, in un orizzonte di trasformazione radicale. E' infatti sin dalle prime pagine di *Pnmb* che Fanon iscrive la sua indagine in un esplicito progetto di liberazione - “davvero qui si tratta di liberare l'uomo”¹⁰ - sul piano soggettivo e oggettivo e in una comprensione dialettica della loro relazione, capace di cogliere il carattere *sociogenetico* della condizione di inferiorità dei dannati come la centralità dell'agire soggettivo per la trasformazione sociale.¹¹ L'analisi condotta in *Pnmb* non può pertanto essere sottratta al suo stesso progetto, esplicitato in apertura del primo capitolo in termini marxiani, ovvero quello di una teoria che non sia fine a se stessa, ma alla trasformazione del mondo.¹²

La premessa del lavoro qui proposto è dunque radicata nel rifiuto di una lettura “amputata” del pensiero dello psichiatra martinicano, e nella continuità della sua riflessione. Se il tema della soggettivazione politica negli scritti dal 1957 al 1961 si articola in una sorta di “risoluzione” dei problemi sollevati con *Pnmb*,¹³ ciò che interessa questo studio è un'indagine del tema non già dove questo assume i tratti di una fenomenologia politica, ma negli interstizi del suo stesso *fallimento*, compreso come sua precondizione ed elemento. Nonché il cuore di *Pelle nera, maschere bianche*. Dalla lotta di liberazione decoloniale, l'idea è dunque di risalire alla lotta per la liberazione del colonizzato da se stesso, in stato di cattività dentro al suo corpo. Un “corpo a corpo” con l'inferiorità marchiata sulla propria

8 Ibidem.

9 Fanon, F. (2015 [1952]). *Pelle nera, maschere bianche*, Fiorino V. (Ed.), trad.it. Chiletto, S., Edizioni ETS. D'ora in avanti, *Pnmb*.

10 *Ivi*, pp. 26.

11 *Ivi*, pp. 28-29.

12 *Ivi*, p. 33.

13 Mellino, *Prefazione*, in Fanon, *Scritti politici*, op. cit.

carne che mentre fallisce non rende la lotta meno lotta, ma ne restituisce i tratti di condizione esistenziale sin dai suoi albori. Ne *I dannati della terra*, il popolo che si fa soggetto del processo di decolonizzazione ne “verifica”, nel senso che attesta ma anche che accetta rendolo vero a se stesso, che la vita è una lotta senza fine - “un combat interminable”.¹⁴ Il soggetto di *Pelle nera, maschere bianche*, nella solitudine che marchia la sua condizione di Nero, mantenendo la lotta all’interno di sé stesso fino a implodere o esplodere, sembra preso invece dal desiderio di una vita che sia l’antitesi e la risoluzione definitiva di quel conflitto interiore, nel tentativo di fare della propria vita qualcosa di opposto al conflitto stesso. Un approdo alla vita “senza lotta”, che faccia della vita stessa un’esperienza antitetica alla lotta, e che tuttavia non fa altro che affermare la “circolarità infernale” di una lotta contro se stessi.

L’obiettivo di questo lavoro dunque è quello di leggere la soggettivazione politica non già nelle sue manifestazioni evidenti ma nelle contraddizioni che ne impediscono il compimento. Sono di fatto tali contraddizioni a fonda il concetto di disalienazione in Fanon come prassi trasformativa ad opera dell’alienato medesimo: “non possiamo dimenticare, come suggerisce Charles Odier, che il destino del nevrotico è nelle sue mani”.¹⁵

Analizzando l’alienazione nei termini di un atteggiamento di “reazione” contrapposta alla sfera dell’azione,¹⁶ *Pnmb* si concentra su una condizione di impotenza che pur incapace di evolvere, è tutt’altro che statica, ma confina il movimento di protesta in uno spazio reificato di negazione del sé, “una zona di non-essere, una regione straordinariamente sterile e arida, una rampa essenzialmente spoglia da cui può nascere un autentico zampillo”.¹⁷ Per quanto dunque la reazione alienata del Nero alla propria inferiorizzazione razziale lo mantenga prigioniero di un “dramma narcisistico”, è l’inquietudine di un’inferiorità socialmente imposta che lo guida, in un tentativo nevrotico di liberarsi da una tale insopportabile sensazione. La reazione si oppone in questo senso all’azione poiché non mette in discussione lo schema manicheo, rigido e

14 Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p. 50.

15 Fanon, *Pnmb*, op.cit., p. 28.

16 “Dove voglio arrivare? Semplicemente a questo: quando i negri affrontano il mondo bianco, c’è na certa azione sensibilizzante. Se la struttura psichica si rivela fragile, si assiste a un crollo dell’Io. Il Nero cessa di comportarsi da individuo *azionale*”, Ivi, p. 145 (corsivo in originale).

17 Ivi, p. 26.

chiuso, del rapporto razziale, ma lo legittima e riproduce nel tentativo illusorio di abbandonare la zona di non essere senza metterne in discussione l'esistenza.

Eppure è lo stesso Fanon a riconoscere l'origine dell'"autentico zampillo" proprio da questa condizione di non-essere, ovvero la possibilità di un contatto con la realtà che miri ad affrontarla: "*far fronte al mondo*",¹⁸ fino a porvi fine.¹⁹ Se l'autentico zampillo risulta disatteso in ogni tentativo del Nero che permane confinato nel perimetro della reazione, è perché l'alienato è condannato a non-essere dall'assenza di relazione, o meglio, da una *negazione* della relazione. Nell'ambivalenza di questa re-azione il Nero alienato, secondo Fanon, è "un nevrotico e allo stesso tempo non lo è."²⁰ Il suo comportamento infatti è da leggersi come un *tentativo di protesta*, contro una condizione e un sentimento di inferiorità prodotto e sentito storicamente, ma nell'impossibilità, nell'impotenza, ovvero nella mancanza, delle condizioni per porvi fine. Per questo, sostiene Fanon, "Ogni volta che un uomo di colore protesta c'è alienazione. Ogni volta che un uomo di colore esprime riprovazione c'è alienazione".²¹ Il desiderio di fuoriuscire dalla mortificante disumanizzazione, si spegne contro il muro invalicabile del tentativo di *rovesciare* l'inferiorità, ovvero di accedere alla superiorità.

II. Aneliti di soggettivazione.

Si tratta dunque di indagare, tra le pieghe dell'alienazione, quelle forme di contestazione senza successo della zona di non-essere, che richiamano quelli che Sandro Mezzadra definisce "aneliti di soggettivazione"²², tentativi abbozzati del divenire soggetto. Tuttavia per il colonizzato di Fanon la soggettivazione non indica un divenire altro da sé bensì, parafrasando Lewis Gordon, divenire altro da un non-sé-in-quanto-non-altro, e dunque un divenire l'Altro, come altro da ciò che non-è.²³

18 *Ivi*, p. 83.

19 "Dopo aver constatato che il mio compagno in sogno realizza il desiderio di diventare bianco, ovvero di essere virile (...) 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.", *Ivi*, p. 194.

20 *Ivi*, p. 191.

21 *Ivi*, p. 68.

22 Mezzadra, S., *Presentazione*, in Guha, R., Spivak, G.C. (2002). *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte.

23 "Racism destroys the Self-Other dialectic and collapses into the doubled world identified by double consciousness: a Self-Other and Nonself-Nonother structure. It is, in other words, the denial of the

La dominazione razziale e coloniale come condizione *dannata* traccia un filo rosso tra *I dannati della terra* e *Pelle nera, maschere bianche*. Il soggetto della dannazione approda all'ultima pubblicazione dello psichiatra martinicano nel pieno compimento del suo agire dopo aver attraversato un percorso biografico, teorico e politico di cui qui si recuperano invece le origini, in un'idea di dannazione che non ha ancora trovato la via di uscita. E' proprio al centro di *Pnmb*, infatti, che la dannazione emerge nella tensione, tutta al singolare, di una condizione da cui ci si tenta di sottrarre, o meglio alienare, tendendo a una paradossale libertà sancita dall'esterno, ovvero da chi l'ha storicamente negata. Come per sfuggire a una maledizione, si tratta per il dannato di fuoriuscire dalla schiavitù della nerezza, non già in virtù di una sua reale abolizione, ma per elevarsi al rango di padroni. Lo sforzo con cui il Nero tenta di sbiancare, prendendo le distanze fisiche, affettive dalla nerezza a cui si limita la sua possibilità di essere e da tutte le sue manifestazioni incarnate, non tarda a rendersi vano e a riproporsi ad ogni nuovo tentativo nevrotico. Ogni fuga in avanti si conclude sistematicamente con il fallimento, con lo scoprirsi mero "oggetto in mezzo ad altri oggetti"²⁴; "espulso da se stesso, ma rinviato, restituito a se stesso"²⁵ e ancora prigioniero del *circolo infernale*: "non ancora bianco, non più del tutto Nero, ero un dannato"²⁶:

Nell'introduzione a *Pnmb*, Fanon esplicita una discontinuità tra il Nero descritto nei primi tre capitoli e quello dei successivi, in particolare il quinto. I primi tre capitoli, infatti, scandagliando il rapporto del Nero al linguaggio e alla sfera erotico-sessuale, attraversate dalla linea del colore, mostrano gli atteggiamenti del Nero in relazione alla dimensione sociale e simbolica della bianchezza che ne determina le aspirazioni quanto le condizioni alienate. Fanon tiene a precisare che arrivati al quinto capitolo "ci si renderà conto che non vi è niente in comune tra il negro di questo capitolo e quello che cerca di andare a letto con la bianca. In quest'ultimo si era individuato un desiderio di essere bianco. Una sete di vendetta

humanity of the black as *another human being* before the white.", Gordon, L., R.; Gordon, J., A. (2015). *Not only the master's tools: African American studies in theory and practice*, Routledge, p. 12.

24 Fanon, *Pnmb*, p. 109.

25 Jeanson, F., *Prefazione all'edizione francese del 1952*, in Fanon, *Pnmb*, p.16.

26 Fanon, *Pnmb*, p. 115.

in ogni caso. Qui al contrario, assistiamo agli sforzi disperati di un negro che si accanisce a scoprire il senso dell'identità nera."²⁷

L'analisi della soggettivazione nell'inestricabile rapporto con il suo fallimento segue il percorso dinamico che caratterizza il testo. Ogni tentativo andato a vuoto di fuoriuscire dalla zona di non-essere, per dirla con Lewis Gordon, porta il Nero sempre più al fondo della sua inessenzialità, creando una progressiva convergenza tra l'oggetto e l'autore del discorso.²⁸ Dalla sfera pubblica, quella del linguaggio, alla sfera privata delle relazioni amorose, il fallimento esistenziale del Nero giunge a coincidere con quello dell'Io narrante del quinto capitolo dedicato a *L'esperienza vissuta del Nero*. Dopo aver analizzato il desiderio di riconoscimento come reazione alienata alla razzializzazione che porta il Nero a negare se stesso, il ribaltamento del punto di vista produce un paradosso e con esso uno scarto nel conflitto, nella misura in cui viene a configurarsi un punto di vista interiore sull'esperienza del vedersi negata una vita interiore. L'affermazione in prima persona dell'impossibilità di affermare il proprio Io, riorienta il conflitto del Nero da sé stesso verso l'esterno, portando la dialettica del riconoscimento al suo fallimento definitivo e permettendo al Nero di guardare in faccia la realtà ovvero alla sua psicopatologia. Con il suo baricentro nell'esperienza vissuta, la lotta al razzismo dismette la forma della lotta contro di sé, e pone le premesse per espellere la violenza negatrice, dirigere il conflitto verso l'esterno, facendo del proprio corpo non più una gabbia infernale da cui fuggire, ma l'origine incarnata del proprio interrogarsi sul mondo, e quindi della relazione con gli altri falliti nella prospettiva di realizzare il mondo pienamente umano del *Tu*.²⁹

Nel rapporto che lega il soggetto di *Pnmb* al suo autore in una sorta di dantesca discesa negli inferi,³⁰ si gioca il divenire della doppia coscienza. Il Nero dei primi capitoli infatti si guarda con gli occhi del bianco senza averne piena consapevolezza, poichè l'introiezione dello sguardo bianco, lontano dall'effetto diretto di questo, comporta un'identificazione irriflessa del Nero con il Bianco. Da antillano il Nero ha introiettato la negrofobia del bianco, ma la proietta

²⁷ Ivi, pp. 30-31.

²⁸ Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*, Fordham Univ Press, pp. 47-74.

²⁹ Fanon, *Pnmb*, p. 208.

³⁰ Gordon, L., R., *What Fanon Said*, op. cit.

sull'Africano.³¹ L'incontro diretto con lo sguardo bianco, è al cuore dell'esperienza vissuta del nero, che scoprendosi Nero, si scopre odiato, disprezzato, senza possedere altra verità su di sé che questa. Indirettamente specularsi alla riflessione di Fanon è la concettualizzazione della "doppia coscienza" in Du Bois, ovvero la coscienza del Nero che avendo coscienza di sé attraverso gli occhi del bianco, vive la consapevolezza di essere un problema.³² Quando l'anelito di soggettivazione collassa asfissiato e rinchiuso nell'"oggettività schiacciante" del corpo abietto, la doppia coscienza del Nero intreccia quella che Gordon definisce, riprendendo Paget Henry, "doppia coscienza potenziata", ovvero quella di chi identifica le contraddizioni che rendono possibile la doppia coscienza.³³ In questo senso, il fallimento della soggettivazione del Nero in questo "eroe quasi anonimo" del testo, si accompagna, o meglio fonda la soggettivazione del Nero in quanto autore della propria formulazione teorica e critica, capace di identificare ogni forma del fallimento e così porre le basi per una rivendicazione di cambiamento sistemico di paradigma.

Il tema del fallimento, come osserva bene Gordon, è centrale nel tipo di indagine che propone Fanon, quando annuncia un'analisi "sul piano "di quelli che hanno fatto cilecca" [*ratés*], nello stesso senso in cui si dice che un motore "fa cilecca" [*un moteur a des ratés*].³⁴ Riprendendo l'espressione con cui in francese si usa definire un meccanismo che perde colpi, Fanon contrappone il suo studio alle cosiddette scienze dell'uomo per porre al centro della sua ricerca coloro che falliscono nel corrispondere alla realtà umana. Gordon distingue lo specifica qualità del fallimento indicata dal participio *raté* rispetto all'idea di sconfitta o battuta d'arresto più comunemente espressa con il sostantivo *échec*. Il fallimento inteso come un aver mancato il bersaglio, l'insuccesso nel tentativo di soddisfare uno standard o delle aspettative, definisce in Fanon tanto l'oggetto del processo di razzializzazione quanto il suo agire alienato, vincolato ad una coazione a ripetere del fallimento stesso.³⁵ Nella relazione tra il Nero che produce elaborazione teorica sul fallimento e il Nero che fallisce, la soggettivazione emerge da un paradossale *fallire nel fallire*: il Nero che produce teoria non corrisponde allo

31 Fanon, F., *Pnmb*, op. cit.

32 Mezzadra, S., (2013), *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in Mellino, M. (Ed.), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre corte.

33 Gordon, L., R., *What Fanon said*, op. cit., p. 21.

34 Fanon, F., *Pnmb*, op.cit., p. 38.

35 Gordon, *What Fanon said*, op. cit., p. 24-25.

standard del Nero che cerca di aderire allo standard del Bianco, facendo *fallire il fallimento* a cui è destinato.

Mancare il bersaglio della bianchezza significa per il Nero ricadere incessantemente nel campo del non-essere, in una perpetua condizione di *être en manque/être en excès*.³⁶ A più riprese infatti il protagonista di *Pnmb* combatte con una sensazione di “amputazione del suo essere”³⁷, alternata al disagio di percepirsi di troppo, fuori luogo, da ridimensionare o eliminare. Mai abbastanza bianco, sempre eccessivamente nero, il dannato di *Pnmb* è, sottoposto a una frattura del rapporto Io-corpo, riaffermato, per dirla con Teresa de Lauretis, “in un traumatico e continuo processo di dislocazione. Perché non è semplicemente negato. (...) è un corpo in eccesso”.³⁸

III. L’erotismo del non-essere tra eccesso e mancanza.

Il fallimento razziale vincolato all’aut-aut tra eccesso e mancanza ha nell’analisi di Fanon un carattere eminentemente erotico-sessuale. Sin dall’introduzione dell’opera il problema della nerezza si pone infatti in termini di negazione e allo stesso tempo di eccesso di una dimensione umana immediatamente declinata in termini sessuali e allo stesso tempo caratterizzata da un’elevazione della virilità a standard dell’umano: “Cosa vuole l’uomo? Cosa vuole l’uomo nero? Dovessi incorrere nel risentimento dei miei fratelli di colore, dirò che il Nero non è un uomo. (...) Il Nero è un uomo nero”.³⁹

Sin dalle prime righe dell’opera, Fanon propone un impiego della categoria *uomo* nella sua ambivalenza costitutiva che mira a comprendere la realtà umana mentre si afferma come termine connotato sessualmente e razzialmente, e che corrisponde al fallimento di una parte dell’umanità non compresa entro tale categoria. L’interrogativo “Cosa vuole l’uomo?” è più avanti riformulato da Fanon come necessità di “aprire un dibattito sul piano filosofico, ovvero sul piano dell’esigenza fondamentale della realtà umana”.⁴⁰ Tale necessità, tuttavia, è

36 Stuart Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit., p. 24.

37 Fanon, *Pnmb*, p. 38.

38 Lauretis, Teresa de. (2002). Difference embodied: Reflections on Black skin, white masks, in *parallax*, 2002, 8.2, pp. 54-68.

39 Fanon, *Pnmb*, p. 26.

40 Ivi, p. 38.

immediatamente descritta come impossibilità, a causa dell'esclusione dalle scienze dell'uomo di chi non corrisponde alla definizione di essere umano presupposta come oggettiva e criticata da Fanon per il suo meccanicismo. Una definizione che genera gli esclusi come delle umanità mancate, dei meccanismi disfunzionali "che hanno fatto cilecca". E' per questa ragione che l'interrogativo sull'esigenza della realtà umana, non può prescindere da un interrogativo più specifico sull'esigenza di quella parte di umanità esclusa dalla categoria dell'umano: "Che cosa vuole l'uomo nero?"

Allo stesso tempo, il problema posto da Fanon introduce una connotazione sessuale tanto della categoria di *uomo* quanto quella di *uomo nero* come sua antitesi. Come osserva Homi Bhabha nella prefazione inglese di *Black skin, white masks*, l'interrogativo fanoniano sembra fare eco al freudiano "che cosa vuole una donna?".⁴¹ In quella che Bhabha analizza come una torsione dell'interrogativo freudiano volta a problematizzare il mondo colonizzato, Gwen Bergner individua più specificamente una trasposizione della questione dell'altro, dal genere alla razza, insieme a uno slittamento semantico dell'Altro da oggetto passivo di significazione eterodeterminata (Freud rivolge la sua domanda agli uomini e non alle donne stesse) a sito di una nuova domanda di auto-definizione - Fanon è come abbiamo già visto allo stesso tempo enunciatore e destinatario dell'interrogativo.⁴²

Definendo questa trasposizione nei termini di un'*interpolazione*, Amey Victoria Adkins fa emergere un tratto caratteristico della scrittura fanoniana che, giocando implicitamente sull'alterazione dell'integrità dei concetti a cui attinge, non si libera del loro operare subliminalmente. L'interpolazione dell'*uomo nero* infatti, sostiene Adkins rafforzando la medesima posizione di Gwerner, contribuisce a una marginalizzazione, se non un'esclusione, del punto di vista delle donne nere. Le ragioni di questa contraddizione, risiedono, come vedremo più avanti, da una

41 Bhabha, H. K., *Foreword*, in Fanon F., (2005), *The Wretched Of The Earth*, Grove Atlantic., p. XXV.

42 Bergner, G. (1995). Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks, *PMLA*, Vol. 110, No. 1, Cambridge University Press., p.78. Più netta invece è la critica di McClintock alla lettura di Bhabha: "Bhabha would have us believe that 'Fanon's use of the word 'man' usually con-notes a phenomenological quality of humanness, inclusive of man and woman' (this volume p. 195). But this claim is not borne out by Fanon's texts. Potentially generic terms like 'the Negro' or 'the Native' syntactically unmarked for gender-are almost every-where immediately contextually marked as male", McClintock, A. (1999). *Fanon and Gender Agency*, in Gibson, N. C. (Ed.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, NY: Humanity Books, pp. 283-293.

concettualizzazione fanoniana della *razza* attraverso una traduzione del concetto di *sesso* in Simone De Beauvoir.⁴³

La contrapposizione concettuale tra sesso e razza, attraverso una loro costruzione analogica, è alla base della storica forclusione delle donne non bianche che in questa sede costituisce una delle sollecitazioni per una nuova lettura del lavoro di Fanon e della relativa critica che si è limitata a un ribaltamento dell'impropria specularità delle due categorie. Allo stesso tempo, risulta parzialmente impropria anche una lettura del discorso di Fanon in termini di una trasposizione dal sesso alla razza poiché la categoria fanoniana di "uomo nero" si basa in una lettura sessuale della razza. Se Fanon esclude dal suo discorso introduttivo le donne Nere è proprio in virtù di un'accezione sessuale, maschile, della nerezza.

E' lo stesso Fanon ad esplicitare le ragioni di un tale approccio, che sembra corrispondere esattamente all'esigenza di una teorizzazione politica della razza, per il suo superamento, che tenga insieme il piano oggettivo e soggettivo del discorso. Si tratta in altre parole di comprendere la razza attraverso la sua articolazione sessuale, operatrice di una riduzione al "biologico" (la natura pericolosa che si sottrae al controllo della ragione), senza prescindere dalla sua esperienza soggettiva, incarnata e interiorizzata: "Se si vuole comprendere psicoanaliticamente la situazione razziale, concepita non globalmente, ma così com'è sentita dalle coscienze particolari, bisogna attribuire una grande importanza ai fenomeni sessuali".⁴⁴

Fanon apre il suo saggio ponendo il problema della razzismo nei termini di una negazione di umanità che è immediatamente negazione di virilità - "Il Nero non è un uomo" - e allo stesso tempo una contrapposizione per eccesso con l'umanità/virilità attraverso l'implicito occhio del bianco: il Nero è un uomo nero, quello che più avanti definirà un vero e proprio "nuovo tipo di uomo, un nuovo genere. Un negro, insomma!". In questa compresenza di mancanza ed eccesso, Fanon individua l'alienazione, la nevrosi dell'uomo nero, o dell'uomo *contro* il nero, che incapace di risolverla, non può fare a meno di *scavare nella sua carne* e "proiettare nel mondo un'antinomia che gli è coesistente".⁴⁵

43 Bergner, op.cit., p.78, cit. in Adkins, A. V. (2013). Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks, in *South Atlantic Quarterly*, 112 (4), p.708.

44 Fanon, *Pnmb*, p. 149/150.

45 Ivi, p. 26.

Riprendendo implicitamente l'interrogativo freudiano sulla sessualità femminile, Fanon introduce un quesito esistenziale sulla nerezza che non può prescindere dalla sua dimensione erotico-sessuale e dalla centralità del “problema dell'amore” nel desiderio di riconoscimento che ossessiona la coscienza del Nero.⁴⁶

La natura erotica della razzializzazione emerge in Fanon da una rilettura critica della dialettica servo-padrone di Hegel, che applicata alla contrapposizione Nero-Bianco risulta paralizzata da un'assenza di reciprocità che non permette la polarizzazione del conflitto presupposto dal paradigma hegeliano, ma conduce a una situazione di stallo in cui il Bianco è elevato a ideale dell'Io, o meglio a sua precondizione, ovvero a sola e unica possibilità ontologica. L'agire del Nero si ritrova così incatenato alla zona di non-essere, la cui unica via di uscita si pone nei termini di “diventare bianco, ovvero di essere virile”.⁴⁷

Al problema dell'amore come terreno fondamentale dell'alienazione del Nero, Fanon dedica due capitoli speculari incentrati sulle relazioni erotiche eterorazziali. Viceversa, è possibile affermare che è proprio sulla relazione amorosa che Fanon imposta la sua critica erotico-razziale alla dialettica schiavo-padrone: la razza costruisce l'antinomia bianchezza- nerezza come un'*epidermizzazione* dell'amore inautentico. Individuando nell'amore il potere del riconoscimento, Fanon riconduce alla razza la fonte dell'amore-fallimento il cui senso è ricondotto non già al riconoscimento reciproco, bensì al potere di sbiancamento. In altre parole, la risoluzione alienata dell'asimmetria inferiorità/superiorità razziale si configura come un movimento dialettico cristallizzato. La donna di colore non ama il bianco, ma la sua bianchezza e il suo potere *lattificante*; il bianco non ama la donna di colore, perché la sua stessa nerezza ne preclude la rispettabilità, il riconoscimento come donna, ovvero come bianca. Il Nero non può amare la bianca, poiché l'amore di costei non può che ridursi a menzogna, al riconoscimento del nero *come* bianco, che facendosi imitazione dell'amore autentico, fallisce necessariamente nell'esserlo. Accettare l'amore della Bianca, significherebbe per il Nero ridursi alla rappresentazione di sé stesso, ossia del Nero che cerca la Bianca per essere amato come un Bianco.⁴⁸ Vedremo come, pur

46 *Ibidem*.

47 Fanon, *Pnmb*, p. 194.

48 “As imitation, what is lacked is the original advantage of the self as standard. The imitation, in other words, is not its own standard. It is a failure, as we have seen, even of its achievement. To achieve imitation is to fail at what an imitation imitates, namely, an original.”, Gordon, *What Fanon said*, op. cit., p. 138.

nei tratti un amore-fallimento, la relazione erotica acquisisca un carattere strategico per l'anelito di soggettivazione.

L'amore inautentico come fondamento della dialettica Nero-Bianco non è la sola accezione che definisce il carattere erotico della razzializzazione. A questo infatti si affianca nell'analisi di Fanon una dinamica sessuale estranea alla passione d'amore, o piuttosto contrapposta a questa, laddove il corpo Nero è caricato simbolicamente di un "erotismo animale" come marchio di un'umanità al ribasso" incapace di perseguire l'evoluzione.⁴⁹ Si tratta in questo senso di una comprensione della razza come esito di una proiezione del Bianco che riduce il Nero a simbolo sessuale. Non si tratta soltanto di una rappresentazione, ma di un'incarnazione immediata ed esclusiva del simbolo: il Nero non rappresenta il pene: "E' un pene".⁵⁰ Reificato e ricondotto a mera potenza sessuale, il Nero è l'incarnazione del pericolo di una sessualità che si perde e confonde con l'irrazionale, in un desiderio mostruoso di agire violenza sessuale.

Un'ulteriore sfumatura dell'erotosmo razziale è rilevata da Fanon nella rappresentazione del "bel nero". A partire da un'idea di bellezza come specchio della femminilità bianca che vede nella nerezza la sua antitesi, il nero incarna la bruttezza, mentre il "bel nero" è elevato a eccezione attraverso il potere erotizzante dello sguardo bianco. L'eccezionalità del "bel nero" lo sottrae alla potenza sessuale del nero-pene, e lo femminilizza, senza rinunciare però all'elemento *animale*. La sessualità del nero diventa così da una parte la fonte dell'angoscia bianca per eccellenza, e dall'altra un oggetto di desiderio carnale, di cui domare i tratti bestiali. Tale ambivalenza governa il rapido passaggio, osserva Fanon, tra l'espressione "bel giovane Nero" e "giovane puledro, stallone".⁵¹

Il problema dell'amore attraversa l'opera di Fanon in una triplice accezione: sentimentale, passionale erotica, e *philia*. Quest'ultima caratterizza l'affezione per il Nero ridotto al suo sorriso, al suo porsi come oggetto di gradimento. La raffigurazione del Nero che sorride in risposta allo sguardo del bianco padrone, lo pietrifica in un'espressione felice e soddisfatta del proprio asservimento. Se da una parte la negrofobia agisce secondo Fanon associando il corpo del Nero con il pericolo biologico di una sessualità selvaggia alimentando la paura dello stupro, la

49 Fanon, *Pnmb*, p. 123.

50 Fanon, *Pnmb*, p. 157.

51 *Ivi*, p. 155.

philia del Nero, definita da Fanon come “negrofilia”⁵², si rivela versione non meno violenta di razzismo che immobilizza il nero in un’eccezionalità a cui dover tendere per ottenere il riconoscimento. Un’eccezionalità *desessualizzante* che nega ancora una volta il Nero nella sua virilità-umanità. Di questa ambivalenza è plasmata la rappresentazione stereotipata del Nero che sorride. Un sorriso che esprime, nell'iconografia della dominazione coloniale, la paradossale soddisfazione del Nero nel porsi al servizio del bianco, e che si ripercuote nella materialità del rapporto di dominio come ingiunzione a rendersi piacevole, agli occhi del padrone Bianco. “Y’a Bon banania” è l’immagine che perseguita il Nero di Fanon nel corso della sua fuga dall’inferiorità razziale: “Non avremo pietà per gli antichi governanti, per gli antichi missionari. Per noi chi adora i negri è altrettanto “malato” di colui che li odia”.⁵³ Il negrofilo, fa notare Fanon, si riattualizza nella contemporaneità che si pretende post-razziale riaffermando il manicheismo attraverso una costruzione apparentemente egualitaria, quella che nel rendere il Nero “civilizzato come noi”, ancora una volta lo confronta al muro invalicabile dell’imitazione di un originale come fallimento dell’autenticità.

Non semplicemente la bianchezza, ma una mascolinità razziale si configura ripetutamente come condizione d’accesso a una dimensione ontologica, condizionando il desiderio ossessivo “di diventare bianco, ovvero di essere virile”.⁵⁴

Per quanto in maniera parziale e problematica, Fanon affronta ugualmente l’intersezione tra razza e femminilità, da una parte in forma esplicita, analizzando l’alienazione della donna di colore e la vita psichica della femminilità bianca come sito di *negrofobogenesi*; dall’altra in forma indiretta e soggettiva, facendo emergere le implicazioni delle costruzioni femminili rispetto a una produzione di sapere situato nelle contraddizioni della mascolinità nera. Sono le forme specifiche di alienazione maschile nera, di cui è fatto oggetto il Nero di *Pnmb*, nei suoi tentativi di deviazione dalla zona di non-essere, quanto la voce autoriale che ne tratteggia il fallimento.

L’analisi delle figure femminili è più specificamente contraddistinta da una correlazione stretta tra sessualità e ruoli di genere, in particolare la maternità e il

52 “- Vede signore, sono uno dei più negrofilo di Lione.

L’evidenza era lì, implacabile. La mia nerezza era lì, densa e indiscutibile. mi tormentava, mi perseguitava, mi inquietava, mi esasperava”, *Ivi*, p. 115.

53 Fanon, *Pnmb*, p. 26.

54 *Ivi*, p. 194.

la riproduzione sociale nella dimensione familiare e comunitaria oltre che nella relazione amorosa di coppia. Su queste premesse, si propone qui una lettura di *Pnmb* a guisa di una fenomenologia sessuale del corpo razzializzato, tra repulsione e attrazione, come sito di indagine della tensione tra reazione di rifiuto e strategie alienate di fuga, in cui prende forma l'anelito di soggettivazione.

Maschilità e femminilità in Fanon non prescindono dalla razza, ma sono ad essa coestensivi. Deviano tali categorie da una loro accezione universale, il discorso fanoniano contribuisce a svelarne la natura razziale, che fa della maschilità/femminilità i marchi dell'umano a cui non accede il corpo inferiorizzato, subumano, Nero. Maschilità e femminilità *di colore* operano come categorie dell'inferiorità, contrapposte all'umanità piena, e condensando la tensione irrisolta di chi cerca di accedere a un'umanità razzialmente costruita attraverso la bianchezza.

In altre parole facendo uso del genere come termine di demarcazione dell'umano entro una scala gerarchica di tipologie razziali, la razza assegna il nero ad un genere altro da quello propriamente umano, ovvero superiore, e solo con altri neri il nero può definirsi "congenere", ovvero compartecipe di una medesima condizione di inferiorità un gradino al di sotto della femminilità/maschilità, matrice binaria di definizione dell'umano.

Analizzando la razza come esito di un processo, Fanon ne indaga le dinamiche sul piano intrapsichico introducendo il concetto di *sociogenesi*, ovvero l'origine nei rapporti sociali della costruzione o negazione dell'Io alla base del sentimento di inferiorità che pervade la psiche Nera. Contrapponendo in questo modo la politicità alla biologia della razza, Fanon elabora una psico-analisi di impostazione sociogenetica, criticando un impiego psicologista delle categorie psicoanalitiche che deviano l'origine dell'inferiorità razziale da un dato biologico per limitarsi a spostarlo su un psicologico innato. Riconducendo dunque la razza ai rapporti sociali, Fanon può affrontare il problema in termini di processo: non di epidermide ma di epidermizzazione, non di mera inferiorità data, ma di inferiorizzazione, non dunque di mera razza, ma di razzializzazione, e non soltanto di nerezza, ma di negrificazione, annerimento.

L'approccio sociogenetico permette di comprendere altresì la sessualità come divenire sottraendola alla naturalizzazione: dal punto di vista del nero, la sessualità bianca non è un dato biologico, ma un orizzonte politico esistenziale a cui tendere. *Uomo/donna* è necessariamente un *divenire* tale, ovvero bianco/a. Viceversa l'opposto di *uomo/donna* è l'esito di un processo di inferiorizzazione, la negazione del *divenire*, che fa della “non ancora donna”, e del “non del tutto uomo” una condizione di *dannazione*.

La sessualità in Fanon partecipa così della sociogenesi della subordinazione razziale e si fa terreno delle strategie fallimentari di soggettivazione, dei tentativi di fuga dal (non) essere allo stesso tempo in difetto e in eccesso.

IV. Lo sguardo afrofemminista.

Con afrofemminismo faccio riferimento alla variegata articolazione di una teoria della resistenza, una “filosofia *nata* dalla lotta”⁵⁵ delle donne che ha contraddistinto la diaspora africana. Avviata con la tratta transatlantica degli schiavi e i regimi economici di piantagione nelle terre americane colonizzate a partire dal XVI secolo. L'afrofemminismo connette l'*esperienza vissuta* delle donne schiavizzate alla sua eredità e nuova rielaborazione ad opera delle loro discendenti. Con il suo baricentro nella produzione teorica del *Black feminism* statunitense, l'afrofemminismo tesse intrecci concettuali tra le diverse rotte geografiche della tratta transatlantica degli schiavi, della colonizzazione e migrazioni contemporanee, componendo una rielaborazione teorica di esperienze individuali e collettive di resistenza alla dominazione razziale, sessuale e di classe, in una memoria e un vissuto condiviso. Quella che ne deriva è una lettura dell'oppressione sistemica a partire dal corpo che la incarna, accordando valore epistemico al gesto con cui vi si oppone.

⁵⁵ Harris, L. (1984). *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 20 (2), pp. 188-194.

In una delle pietre miliari dell'afrofemminismo statunitense, *But some of us are Brave*,⁵⁶ le curatrici dell'antologia recuperano il valore simbolico del caso di Milla Granson e della sua "scuola di mezzanotte". Granson era nata schiava, nello stato di Virginia, nel 1816. Nonostante il divieto per legge, Granson aveva imparato a leggere e scrivere dai figli del suo padrone e aveva istituito una scuola notturna di alfabetizzazione clandestina per la comunità di schiavi. Con le competenze acquisite le persone alfabetizzate da Granson avevano potuto darsi alla fuga falsificando la firma del padrone sui documenti per l'espatrio in Canada. La scuola di mezzanotte di Granson può essere compresa come *cronotopo* del femminismo Nero, uno spazio-tempo che nella sua unicità concentra l'articolazione di tutti gli elementi della teoria e della sua applicazione. Strategicamente aperto all'interno e allo stesso tempo a latere di una spaziotemporalità più ampia - la disumanizzazione elevata a sistema - il luogo-momento in cui si realizza l'identità semantica tra produzione di sapere, relazionalità e sopravvivenza, diviene possibilità teorica e pratica del suo sabotaggio.

La scuola di mezzanotte fotografa l'afrofemminismo in una rappresentazione emblematica dei suoi elementi fondativi. Sono quelli di una capacità di elaborazione teorica, storicamente negata alle schiave, agli schiavi e ai loro discendenti, immediatamente radicata nella prassi, e più nello specifico nelle prospettive materiali di sopravvivenza. La lotta per aver salva la vita è la prospettiva centrale del progetto afrofemminista di trasformazione e giustizia sociale. Il gesto di Granson, in questo senso, si fa simbolo di una conoscenza che non è finalizzata all'accrescimento individuale, ma che al contrario ha origine e la sua ragion d'essere nel fatto di essere trasmessa e condivisa, rivolta a una liberazione collettiva.⁵⁷

Il lavoro delle curatrici del volume, come delle tante altre autrici e voci dell'afrofemminismo, è opera di recupero di un punto di vista storico *invisibilizzato* a partire dal quale elaborare una storicizzazione del potere, sottraendolo a una concettualità astorica, naturalizzata e neutra. Al contrario, con le sue premesse nella prassi dei movimenti politici e sociali, l'afrofemminismo si rapporta alla teoria come strumento di potere e contropotere.

56 Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist press.

57 Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B., *All the Women Are White*, op. cit., p. XVIII-XIX.

Hazel Carby definisce specificamente il black feminism come una “critica della storia” volta a farne emergere da una parte le aporie e dall’altra le determinazioni. La lettura della storia come *his-story* infatti mette in luce l’elevazione a universale della storia maschile, ovvero del punto di vista dei soggetti dominanti, e la necessità di un lavoro di revisione storiografica volta all’emersione di un punto di vista, quello delle donne in lotta (*her-story*) reso concettualmente assente. Il lavoro sulla storia diventa fondamentale per la messa in luce di una matrilinearità della resistenza, a un’affermazione politica e teorica di un soggetto *presente*, e in rottura con le premesse storiche su cui il presente si costruisce, attraverso le categorie di “natura” e “biologia” (dis)articolarlo in questi termini la costruzione storica della femminilità e sessualità delle nere come devianti.⁵⁸

Da questi deriva un lavoro focalizzato sulla decostruzione degli archetipi normativi del corpo razzializzato, femminilizzato e sfruttato, in quanto forme di reificazione e neutralizzazione della capacità di agire soggettiva; in secondo luogo, una lettura co-simultanea dell’oppressione di razza, sesso e classe, delinea il rapporto di potere come sito di conflittualità multipla e in uno stato di tensione, crisi e riconfigurazione costante.

L’obiettivo, sottolinea Carby, non corrisponde a un mero riconoscimento delle donne nere. Un’analisi del ruolo delle donne nere nella storia e nel presente a partire dall’assunzione del loro punto di vista costituisce un fondamentale scarto epistemologico e politico, una teoria della conoscenza situata, per la messa in discussione delle categorie e dei presupposti del pensiero della dominazione.⁵⁹

V. Le categorie della dominazione al prisma dell’afrofemminismo: l’intersezionalità.

Nell’introduzione di *Pnmb* Fanon pone la necessità di “una presa di coscienza improvvisa delle realtà economiche e sociali”, non meno di una “comprensione totale” della realtà, “sul piano tanto soggettivo quanto oggettivo”.⁶⁰ L’afrofemminismo in questo lavoro si pone come metodo di quella “comprensione totale” evocata da Fanon, e più specificamente fornisce in questa

⁵⁸ Carby, H. V. (1982). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*, Routledge, 212-35.

⁵⁹ Ivi, p. 111.

⁶⁰ Fanon, *Pnmb*, p. 29.

sede il suo metodo, che si condensa, non senza problemi, nel concetto di “intersezionalità”.

La genealogia di questo concetto attraversa di fatto l'intera storia dell'afrofemminismo, operando come metodo di analisi ben prima della sua stessa concettualizzazione. Prisma di lettura del sistema di dominio e delle sue categorie, l'intersezionalità permette di leggerne l'articolazione specifica e del loro reciproco rapporto, fino a comprendere con tale termine non soltanto un metodo di analisi, ma il sistema di dominio stesso. Finalizzata ugualmente alla lettura delle pratiche di resistenza, determinando innanzitutto la loro intelligibilità, il concetto di intersezionalità raggiunge il piano della strategia. Ricostruirne la genealogia si rende necessario alla comprensione dei suoi limiti intrinseci, come delle distorsioni che ne derivano.

Il termine “intersezionalità” viene coniato nel 1989 da Kimberlé Crenshaw per definire la relazionalità costitutiva delle categorie di razza, sesso e classe, a fondamento della dominazione strutturale e della produzione di soggettività. Crenshaw introduce il concetto di intersezionalità per problematizzare le premesse della concettualizzazione dominante, che basandosi sull'elevazione a categorie universali di esperienze particolari, ne produce una comprensione in termini uniassiali (*single-axis*) e mutualmente escludenti, determinando così una marginalizzazione politica ed epistemica dei soggetti che più compiutamente incarnano tale principio di relazionalità: le donne nere della classe lavoratrice.⁶¹

Se la formulazione di Crenshaw conosce un successo senza precedenti, la riflessione che la sostiene è radicata nell'afrofemminismo sin dalle elaborazioni delle sue pioniere. Già nel 1851 Sojourner Truth, con il suo celebre interrogativo retorico “Ain't I a woman”, smaschera la costruzione razziale della categoria “donna” prodotta attraverso lo schiacciamento semantico della categoria sulla costruzione specifica della femminilità bianca. Rivendicando la corrispondenza tra i propri tratti di forza psico-fisica esito dell'esperienza di schiavitù, Truth dissocia la categoria dagli attributi di vulnerabilità e dipendenza, ovvero dall'archetipo della brava moglie e madre bianca di classe media.⁶² Nel 1892,

61 Crenshaw, K. (2000) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in J. James - T.D. Sharpley-Whitings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, pp. 208-237.

62 Jabardo, M. (Ed.), (2012). *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños. *Cfr.* anche Moise, M. (2021). *Il femminismo nero*, in Curcio, A. (Ed.), *Introduzione ai femminismi*, DeriveApprodi, pp. 27-42.

Anna Julia Cooper riconosce la simultaneità e convergenza di una “questione femminile” e di un “problema di razza” presentate come questioni distinte in virtù della rispettiva misconoscenza della condizione delle donne nere.⁶³ Sempre nel 1892 Ida B. Wells, con la pubblicazione di *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases* denuncia il linciaggio sistematico dei neri in chiave intersezionale ante litteram, analizzando come la legittimità di tale violenza si radichi nella costruzione della maschilità nera come sessualità brutale, avvezza per natura allo stupro. Una tale costruzione, analizza Wells, diviene funzionale alla segregazione di classe, impedendo l’ascensione sociale dei neri una volta venuto meno a questo scopo il dispositivo giuridico della schiavitù.⁶⁴

A partire dagli anni Venti del Novecento, le analisi congiunte dell’oppressione di sesso, razza e classe, sono avanzate da militanti Nere tra le fila del movimento operaio, come ampliamento e critica interna all’analisi marxista. Nel 1925 da militante del Communist Party, Grace Campbell scrive per la rubrica “Women in Current Topics” del *New York Age* analizzando i condizionamenti razziali, sessuali e di classe nel sistema giudiziario alla base dell’incarcerazione di donne africano-americane come fenomeno di massa, a cui fa eco il pezzo di Bell Lamb del 1928 per il *Negro Champion* sulla segregazione delle donne nere nell’ambito del lavoro domestico e nelle attività più degradanti del settore industriale.⁶⁵

Nel 1949 Claudia Jones pubblica *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*. Militante del Communist Party, la critica di Jones alla disattenzione sul ruolo politico e sociale delle donne Nere è rivolta specificamente all’elaborazione teorica del partito a cui è organica. Jones analizza in questo pezzo le donne nere come il settore più oppresso e più sfruttato della classe lavoratrice. Segregata e sottopagata nell’ambito del lavoro domestico al servizio di famiglie bianche, vincolata a un regime di iper-sfruttamento, caricata del ruolo economico principale e delle attività riproduttive all’interno della proprio nucleo familiare, Jones avanza la proposta teorica di un’ “oppressione specifica” “in quanto Nera, donna e lavoratrice”. Gettando le basi per una comprensione del carattere *imbricato* dei sistemi di dominazione, per una riconfigurazione delle strategie di

63 Cooper, A. J. (2017 [1892]). *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

64 Wells, I. B. (2011 [1892]). *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

65 McDuffie, E. S. (2011). *Sojourning for Freedom. Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Duke University Press., pp. 49-51.

ricomposizione e lotta di classe, Jones apre a tutti gli effetti la strada per una riarticolazione della teoria marxista e un'ulteriore sua radicalizzazione. A darne espressione simbolica, come sostiene Carole Boyce Davies, è la collocazione della tomba di Claudia Jones all'interno dell'Highgate Cemetery di Londra, subito accanto, o più precisamente "alla sinistra di Karl Marx".⁶⁶

Nel 1969 con *Double jeopardy* Frances Beale riconduce al sistema capitalista un funzionamento basato su una molteplicità e specificità di mezzi di assoggettamento, volte a produrre condizioni di oppressione in competizione tra loro introducendo meccanismi di subordinazione tra gli assoggettati stessi. A partire da un'analisi sulla specifica posizione di subalternità e sfruttamento delle donne nere Frances Beale pone la questione dell'oppressione in termini di doppio pericolo e di una doppia incommensurabilità del soggetto donna nera tanto alla categoria di donna (*womanhood*) quanto a quella di nerezza (*black race*). La comprensione dell'oppressione come condizione poliedrica nell'analisi di Beale rende poliedriche anche le forme di resistenza, che non può essere ridotta a una prospettiva unica ugualmente valida a prescindere dalla specifica dimensionalità della condizione di pericolo in cui ci si trova. Al centro dell'analisi di Beale c'è la necessità di trovare un nesso tra il funzionamento sistematico del capitalismo per agire sulla sua ricaduta fin dentro i modelli di relazione interpersonale. Il testo di Beale costituisce il fondamento teorico del Black Women's Liberation Committee, settore femminile della Sncc (*Student Nonviolent Coordinating Committee*), che dopo essersi costituitosi nel 1968 per divenire poco più avanti organizzazione autonoma con il nome di *Third World Women Alliance* (Twwa). A partire dal 1970 la Twwa inizia a pubblicare il suo giornale avanzando sin dal titolo un ampliamento della proposta teorica di Beale: *Triple Jeopardy, The Black Woman's Voice for the National Council of Negro Women*.⁶⁷ Ampliando la problematizzazione al nesso della dominazione sessuo-razziale con le politiche di espansione imperialista il centro del discorso evolve ad alleanza tra le donne di tutti i contesti colonizzati.

⁶⁶ Davies, C.B. (2008). *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press.

⁶⁷ Conelli, C., Meo, E., (Eds.) (2017). *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi.

Con il suo saggio del 1971, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves* Angela Davis riprende i principi della critica dell'economia politica di Marx e della teoria della trasformazione rivoluzionaria di Fanon per definire la specifica forma di oppressione delle donne nere con le sue radici nel sistema di sfruttamento schiavile e la sua evoluzione in termini capitalistici. Si tratta secondo Davis di comprendere la specifica relazione - quella che andrà successivamente a definire come "effetto combinato"⁶⁸ - delle forme di oppressione, a partire dalla prassi di resistenza, che incarnando l'orizzonte del loro superamento ne permette la concettualizzazione.

Nel 1973 a New York alcune attiviste del movimento femminista, a prevalenza bianco e di classe media, si rendono autonome per fondare la *National Black Feminist Organization* (NBFO) e dare spazio politico alla questione del razzismo rimossa nel movimento delle bianche. Tra queste Michele Wallace, Margaret Sloan, Flo Kennedy, Faith Ringgold e Doris Wright. Nel 1974 nasce la sezione di Boston con il nome di Combahee River Collective e di lì a poco si rende autonomo. Fondato da un gruppo di donne e lesbiche Nere, tra cui Barbara Smith e Gloria Hull, il Crc afferma nel proprio *Statement* la *molteplicità* e *simultaneità* delle oppressioni di razza, classe, genere e sessualità, in quanto sistemi interconnessi (*interlocking systems*) e l'altrettanto simultanea esperienza che ne fanno i soggetti oppressi, rivendicando il *Black feminism* come lo strumento più coerente per la trasformazione delle condizioni di esistenza imposte a tutte le "donne di colore".⁶⁹ Esplicitando le premesse della propria analisi nella teoria marxiana dei rapporti economici, il Crc pone la necessità di compierne una *ulteriore estensione* al fine di comprendere la specifica situazione economica delle donne nere: «Se le donne Nere fossero libere, significherebbe che chiunque altro lo dovrebbe essere, dal momento che la nostra libertà implicherebbe la distruzione di tutti i sistemi di oppressione».⁷⁰ Nell'analisi interconnessa dei sistemi di dominio il Crc deriva un'idea di coscienza condizionata allo stesso tempo dal carattere molteplice e simultaneo

68 Davis, A. Y., (2018). *Donne, razza e classe*, Arruzza, C. (Ed.), trad.it. Prunetti, A., Moise, M., Alegre, p. 223.

69 "Il termine donne di colore prende in considerazione quella molteplicità di condizioni di femminilità non bianca escluse dunque dalla categoria normativa di donna.", Combahee River Collective (2017 [1977]), Combahee River Collective Statement, in Taylor, K. Y. (Ed.), *How we get free*, Haymarket Books.

70 *Ivi*, pp. 22-23.

dell'oppressione e una condizione materiale e politica di marginalità e isolamento. Ciò che impedisce dunque a questo soggetto di sovvertire la propria condizione non è tanto uno stato di coscienza quanto una condizione di spossamento materiale e psicologico e una prassi politica orientata alla trasformazione sociale eppure incapace di leggere e contrastare la dominazione nel suo stesso carattere imbricato. Su queste basi il Crc introduce il concetto di politica dell'identità (*identity politics*), ovvero un orizzonte di intervento politico orientato alla trasformazione della propria condizione specifica contrapposta alla prospettiva della lotta per mettere fine all'oppressione altrui. Per arginare i numerosi usi ed abusi di questo concetto Kyanga Yamatta-Taylor precisa che il suo significato originario risiede nell'idea che la specifica condizione di oppressione sia da intendere non come una somma delle singole categorie di razza, sesso, classe o sessualità ma come la loro "fusione o avviluppamento".⁷¹

La politica dell'identità del Combahee, dunque, a partire da un'accezione di identità come imposizione dell'oppressione, inscindibile in sotto-categorie separate e concorrenziali, contesta essa stessa le accezioni naturaliste tanto razziali quanto sessuali dell'identità. La prospettiva politica non si riduce dunque a rivendicazioni identitarie, ma alla comprensione delle specifiche condizioni materiali di oppressione per il loro superamento che non prescinde mai da una liberazione totale, ma che si iscrive nell'interruzione delle dinamiche oppressive che attraversano le relazioni tra i soggetti oppressi stessi.⁷²

L'identità così intesa fornisce la base della proposta politica del combahee nella misura in cui è assunta come fonte strategica di radicalizzazione politica, contrapposta a un'adesione astratta a questioni di dottrina: "*identity politics* non riguardava soltanto chi tu fossi, riguardava anche cosa potessi fare per contrastare l'oppressione che stavi affrontando".⁷³ Si tratta in altri termini di una nozione de-essenzializzata di identità come dimensione multipla e dinamica, orientata a comprendere il ruolo delle condizioni materiali sulla produzione di soggettività verso la loro trasformazione.

Sono numerose le concettualizzazioni del problema che attraversano la letteratura femminista nera negli anni '80: Beverly Lindsay (1979) ragiona in termini di

⁷¹ Taylor, *How we get free*, op. cit., p. 4.

⁷² cf Combahee River Collective et Jules Falquet, « Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir », *Les cahiers du CEDREF*, 14 | 2006, 69-104.

⁷³ Taylor, op. cit., p. 9.

“triple oppression”;⁷⁴ Gloria Joseph (1981) problematizza un incompatibile “ménage à trois” tra le categorie di classe, sesso e razza costruite nella rispettiva esclusione attraverso un’analisi insufficientemente storica e materialista;⁷⁵ Barbara Smith (1983) e Audrey Lorde (1984) complessificano il modello integrando l’omo/lesbofobia;⁷⁶ bell hooks propone il concetto di “inter-relazionalità” (*inter-relatedness*)⁷⁷ mentre Hazel Carby parla di “interconnessione”.⁷⁸ Rileggendo criticamente una buona parte della letteratura sui concetti di *double* e *triple jeopardy* Deborah King ne contesta un’assunzione troppo semplicistica della relazione tra le categorie, ridotta a meccanismo additivo. Su queste premesse, osserva King, ogni oppressione è compresa sulla base di un “effetto singolo, diretto e indipendente” e “il contributo di ciascuna risulta immediatamente evidente”.⁷⁹ Tale modello dà adito a una definizione gerarchica e derivativa delle oppressioni.

King parla a questo proposito di “approccio monista”⁸⁰ per definire le opzioni di lettura di un solo tipo fondamentale di dominazione da cui deriverebbero le altre forme. Contro questo approccio alle ideologie della liberazione, King riprende da Michael Albert l’appello a liberare la teoria - *liberation liberation theory* - da un tale riduzionismo, incapace di risolvere la relazionalità costitutiva e costituente dell’oppressione.⁸¹

Tali modelli secondo King “ignorano il fatto che razzismo, sessismo e classismo costituiscono tre sistemi di controllo interdipendenti. Un modello interattivo che ho definito pericolo multiplo [*multiple jeopardy*] cattura meglio questi processi”.

Il qualificativo “multiplo” proposto da King si riferisce non solo a oppressioni

74 Lindsay, B. (1979). *Minority Women in America: Black American, Native American, Chicana, and Asian American Women*, in Snyder, E. C. (Ed.), *The Study of Woman: Enlarging Perspectives of Social Reality*, New York: Harper & Row, pp. 318-63.

75 Joseph, G. (1981). *The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism, and Racism*, in Sargent, L. (Ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston: South End Press.

76 Smith, B. (Ed.), (2000 [1983]). *Home girls: A black feminist anthology*, Rutgers University Press; Lorde, A. (2014 [1984]), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press, trad. it. Giacobino, M., Gianello Guida, M., *Sorella Outsider*, Il dito e la luna.

77 hooks, b. (2015 [1984]). *Feminist theory: From margin to center*, Routledge.

78 Carby, *White woman listen*, op. cit., p.?

79 King, D. K. (1988). *Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology*, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), p. 47.

80 Ivi, p. 51.

81 Albert, M., et al. (1986). *Liberating Theory*. Boston: South End Press., cit. in King, *Multiple jeopardy*, op. cit.

diverse e simultanee ma anche alle relazioni moltiplicative tra esse”.⁸² La lettura dell’oppressione in termini di dimensione molteplice si rende condizione agli occhi di King per una definizione e assunzione di una coscienza politica altrettanto molteplice. In assenza di essa, non è possibile risolvere la frammentazione di coscienza prodotta dalla messa in competizione di istanze mutualmente escludenti.

Il paradigma intersezionale, permette di comprendere il sistema di oppressione non come entità astratta e disincarnata, bensì veicolata dalle relazioni oppressive tra oppressi. Definire e mettere in discussione tali relazioni non significa rafforzare le linee della frammentazione sociale ma renderle visibili, insieme all’eterogeneità interconnessa degli orizzonti di liberazione.

Intesi i concetti di sesso, razza e classe come rapporti di dominazione, l’intersezionalità permette di comprenderli non soltanto come indicatori dell’oppressione subita, ma anche dell’oppressione agita, in una molteplicità di combinazioni di dominazione e subordinazione simultanea, generatrice di conflitti intra e intersoggettivi.

L’internazionalità problematizza la difficoltà a concettualizzare l’articolazione di sesso, razza e classe,⁸³ che deriva dal limite stesso di una concettualizzazione disarticolata.

L’intersezionalità stessa, osserva Dorlin, può essere considerata come struttura di dominio, nella misura in cui, intrinseca ad ogni rapporto di dominazione, corrisponde alla capacità di produrre situazioni aporetiche, con l’effetto di indebolire se non distruggere i tentativi di resistenza.⁸⁴

Oltre che concetto metodologico, l’intersezionalità si fa premessa per un’epistemologia del punto di vista, nei termini di una produzione di sapere situato in specifici punti di intersezione della geometria complessa dei rapporti di dominio, mettendo in discussione sia una pretesa neutralità del soggetto epistemico sia la pretesa oggettività di epistemologie della dominazione vincolate a letture moniste della stessa.

Strumento di individuazione dei punti ciechi prodotti dalla difficoltà di articolare le categorie dell’oppressione, l’intersezionalità può essere apprezzata anche come strumento diagnostico dell’epistemologie della dominazione così come di quelle

82 King, *Multiple jeopardy*, p. 47.

83 Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe*, Puf, p. 81.

84 Ivi, p. 81.

della resistenza.⁸⁵ Su queste basi Deborah King nella sua analisi, conduce una critica dell'equivalenza concettuale tra personale e politico proposta dai movimenti femministi a partire dagli anni Sessanta, come rielaborazione collettiva del *Secondo sesso* di Simone De Beauvoir. Ciò che implica lo slogan “il personale è politico” secondo King, infatti non riflette soltanto un approccio fenomenologico alla liberazione delle donne. L'identità di personale e politico acquisisce una valenza epistemica che eleva il posizionamento soggettivo a sorgente di conoscenza sulla dialettica oppressione-liberazione situato nella dialettica stessa. Da un prospettiva di carattere intersezionale tuttavia, King contesta il rischio di costruire l'equivalenza su una nozione squisitamente monista di “personale” che mette radici in una tendenza universalizzante dell'esperienza parziale.

In questo senso l'intersezionalità valorizza il rapporto del divenire soggetto all'esperienza vissuta e alla capacità di agire, permettendo di cogliere tale rapporto nell'articolazione dinamica e relazionale dei rapporti di dominio che il soggetto nel suo divenire attraversa, come nelle tensioni da cui a sua volta è attraversato e le rinegoziazioni di posizione che continuamente si mettono in campo.

La critica del modello intersezionale tuttavia ha segnalato secondo Dorlin e Kergoat i limiti di una concettualizzazione “geometrica”⁸⁶ o “cartografica”⁸⁷ che descrivendo le oppressioni multiple come linee, assi o vettori intersecanti, non è in grado di rendere conto della dinamicità e reciprocità costitutiva dei rapporti sociali, né di restituire il processo di costruzione delle categorie implicate. Più nello specifico, Kergoat riconosce il portato di una teorizzazione, quella intersezionale, che ha saputo smascherare il soggetto universale del pensiero moderno, denaturalizzare le costruzioni delle differenze e criticare una produzione di categorie che ha risposto con l'omogeneità sul piano teorico a un bisogno di unità sul piano dell'azione. Tuttavia l'autrice evidenzia i problemi di una concettualizzazione geometrica che non permette a tutti gli effetti di superare come da intento i limiti dell'additivismo. Il modello geometrico infatti nella misura in cui individua l'intersezione dei rapporti solo a posteriori rispetto alla loro concettualizzazione separata individua il funzionamento di ogni sequenza in

85 Ivi, p. 83.

86 Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit. p.81.

87 Kergoat, D. (2009). *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, in Dorlin E., *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF.

modo slegato rispetto alle altre; in questo modo non solo la loro relazionalità si perde, ma anche le forme della loro stessa produzione e riproduzione.⁸⁸ Il modello geometrico, di fatto, fissando le categorie, finisce per produrne una nuova rinaturalizzazione. Si tratta allora di abbandonare secondo Kergoat il modello geometrico per comprendere i rapporti sociali nella loro *consustanzialità* e *coestensività*.⁸⁹ Si tratta inoltre di ragionare in termini di posizioni senza ipostatizzarle, ma leggendole nella loro perpetua evoluzione e rinegoziazione,⁹⁰ a partire dalle spinte soggettive che spostandone e modificando i confini ne danno definizione.⁹¹

Nell'impossibilità di disancorarsi da un'epistemologia della dominazione, viene a mancare nel concetto di intersezionalità una comprensione strutturale del sistema di oppressione, in assenza di categorie per definire effettivamente il suo funzionamento al di là di una comprensione frammentata e irrelata dei processi di accumulazione capitalistica, divisione sessuale e razziale del lavoro, così come la loro trasformazione sul piano storico.

In quanto metateoria della dominazione, l'intersezionalità non può e non deve sostituirsi dunque a “una concettualizzazione della dominazione che faccia spazio alla storicità e all'ibridità dei rapporti di potere costitutivi dei soggetti politici”,⁹² e nell'ottica di superare una concettualizzazione tanto aritmetica, quanto algebrica e geometrica dei rapporti di dominazione, è possibile invece pensare, sostiene Dorlin, in termini di “genealogia comune”.⁹³

Alla critica di Kergoat e Dorlin fa eco quella della *Social reproduction theory*, che propone una rivitalizzazione del paradigma intersezionale attraverso il concetto di *riproduzione sociale*. Sviluppato in ambito femminista marxista italiano e canadese a partire dalla fine degli anni Settanta, il concetto di riproduzione sociale viene introdotto allo scopo di proporre una comprensione dei rapporti di classe che non si limiti all'analisi del modo di produzione, ma guardi all'intrinseco

88 *Ibidem*.

89 Kergoat, *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, op. cit.

90 *Ivi*, p. 117.

91 E' il caso del lavoro che propone per esempio Jules Falquet articolando il concetto di consustanzialità a quello di co-formazione proposto da Paola Bacchetta, per analizzare il crearsi reciproco dei rapporti distinti tra rapporti di produzione effettivamente capitalistici (basati sullo sfruttamento salariato e non capitalistici (basati su l'appropriazione diretta dei corpi) e propone una lettura in termini di “combinatorie straight”.

92 Dorlin, *Sexe, genre et sexualités* p. 83.

93 *Ivi*, p. 87.

legame tra forme della produzione e forme della riproduzione della società nel suo complesso: “l’insieme delle attività, dei comportamenti, delle emozioni e delle relazioni, che sono direttamente implicate nel mantenimento della vita su una base quotidiana e intergenerazionale: dalla preparazione del cibo, all’educazione dei bambini, dalla cura degli infermi e degli anziani, alla questione dell’alloggio, passando per la sessualità”.⁹⁴ Stimolato dai contributi pionieristici sulla natura produttiva diretta di plusvalore del lavoro domestico (Dalla Costa, James, Federici), la Social reproduction theory amplia la comprensione del lavoro riproduttivo alle pratiche di creazione della vita (*life-making practices*)⁹⁵ comprese, sulla base del lavoro precursore di Lise Vogel come produzione diretta di valore d’uso.⁹⁶

McNally fa notare che se da una parte il concetto di riproduzione sociale permette di superare i limiti intrinseci al paradigma intersezionale, è proprio attraverso questo lavoro di critica che la Social reproduction theory può avanzare nell’integrazione specifica dei rapporti di razza entro una comprensione unitaria dell’oppressione sistemica.

Nella genealogia femminista nera dell’intersezionalità il lavoro di Angela Davis risulta fondamentale per aver posto le basi al concetto stesso ponendo al contempo gli elementi per il superamento dei suoi limiti intrinseci. Centrando la propria analisi sulla questione del lavoro produttivo e riproduttivo, Davis fornisce infatti le premesse per un’analisi unitaria dell’oppressione in termini di “relazioni sessuate (*gendered*) e razzializzate della produzione e riproduzione capitalistica”, ovvero “un sistema in cui il tutto determina le parti, mentre è reciprocamente determinato a sua volta dalle sue subunità”.⁹⁷

In altre parole il lavoro di Davis supera i limiti intrinseci al paradigma intersezionale e propone al contempo una lettura sessuo-razziale della riproduzione sociale, rendendo conto di uno sviluppo storico unitario dei sistemi di dominazione, e superando così la disgiunzione sul piano analitico prodotta da

94 Brenner, J., Laslett, B. (1991). Gender, social reproduction, and women's self-organization: Considering the US welfare state. *Gender & Society*, 5(3), pp. 311-333.

95 Bhattacharya, T., Ferguson, S. (n.d.). *Deepening our Understanding of Social Reproduction Theory*, consultato il 4 febbraio 2021 da: <https://www.plutobooks.com/blog/deepening-our-understanding-of-social-reproduction-theory/> cfr. anche Bhattacharya, T. (Ed.), (2017), *Social reproduction theory: Remapping class, recentering oppression*, Pluto press.

96 Vogel, L. (2014 [1983]). *Marxism and the oppression of women: Toward a unitary theory*, Haymarket books.

97 McNally, D. (2017). Intersections and dialectics: Critical reconstructions in social reproduction theory, in Bhattacharya, T. (Ed.), *Social reproduction theory*, op. cit., p. 110.

quelle proposte, specialmente di matrice marxista, che hanno sottratto la lettura della dominazione di classe all'analisi dei processi di sessualizzazione e razzializzazione.

VI. L'afrofemminismo tra epistemologia della dominazione e della resistenza.

Come abbiamo visto, a partire da un'attribuzione di valore epistemico al punto cieco della disarticolazione tra sesso, razza e classe, ovvero il vissuto in chiave intersezionale delle donne nere, l'afrofemminismo sfida i limiti delle categorie della dominazione. Il soggetto epistemico dell'esperienza vissuta, non si pone tuttavia nella teoria afrofemminista come un mero prodotto dell'esperienza stessa, quanto l'artefice di un'attiva e perpetua rinegoziazione delle condizioni di esperienza, volte al loro superamento. Il soggetto dell'esperienza, da una prospettiva afrofemminista, infatti, si pone in una relazione tutt'altro che passiva con questa, a partire dalla sua costitutiva capacità di agire (*agency*). In questo senso, l'afrofemminismo non solo ridefinisce la relazione tra le categorie della dominazione, ma permette di ripensarne la loro valenza epistemica, contrapponendovi le categorie di un agire orientato al loro superamento, un'epistemologia della resistenza.

E' quello che sembra suggerire in sintesi, il titolo l'antologia di Hull, Bell-Scott e Smith. Per contestare il riduzionismo bianco della femminilità - *All the women are white* - e la generalizzazione della nerezza a condizione maschile - *all the blacks are men* - le autrici vi contrappongono la capacità di resistere del soggetto invisibilizzato da entrambi i paradigmi: *but some of us are brave*.

L'affermazione teorica dell'*agency* delle donne nere nasce secondo Maria del Guadalupe Davidson non solamente dall'esclusione delle nere dalla concettualizzazione dominante, ma per contestare l'idea che queste non siano in grado di opporre resistenza a tale esclusione. Nell'accostamento teorico tra sopravvivenza e resistenza, l'*agency* non circoscrive il gesto eccezionale, ma la quotidiana sfida allo status quo che costituisce il fatto di osare affermare se stesse, fotografato dall'emblematico interrogativo retorico di Sojourner Truth: "Ain't I a

woman?». In questo senso l'esistenza come atto di sfida quotidiana al sistema di oppressione definisce l'esperienza vissuta come sito di potere.⁹⁸

Con l'affermazione teorica dell'agency delle donne nere, l'afrofemminismo sovverte una negazione inscritta nella storia della schiavitù, in particolare attraverso la pratica dello stupro sistematico, definita da Angela Davis come specifica "arma di repressione, il cui fine nascosto era la distruzione della volontà di resistere [will to resist] delle schiave".⁹⁹ Lo stupro, rinforza Davidson in chiave fanoniana, costruisce la figura della schiava, come corpo privo di resistenza ontologica per eccellenza.¹⁰⁰ Ne dà raffigurazione, osserva l'autrice, il caso riportato da Dorothy Roberts in *Killing the black body*. E' quello di un processo intentato a un uomo schiavo per aver stuprato una bambina schiava di dieci anni nel Mississippi. Il suo atto tuttavia non può essere considerato stupro poiché la legge del paese non prevede che sussista il reato di stupro tra schiavi.¹⁰¹ La schiava, osserva Davidson, non è considerata stuprata, poiché non è assunta come individuo agente, in grado dunque di scegliere e di esprimere dissenso e limiti rispetto al proprio stesso corpo. Poiché priva di capacità di agire e di coscienza di sé, la schiava è ontologicamente privata della possibilità di subire. Ridotta a strumento e prolungamento dell'individualità giuridica e politica del padrone, fuori dalla relazione a questi, la schiava non è altro che oggetto inerte, privato per reificazione della possibilità di agire: è un "non-agente", costitutivamente priva di capacità di scelta e di ragione.¹⁰²

Dall'esperienza storica delle Nere, tanto individuale che collettiva, il Black feminism deriva una concezione della lotta che mette le sue radici nell'espressione della propria agency, a partire dall'affermare la propria sopravvivenza entro la cornice politica di un sistema in cui, secondo i versi di Audre Lorde, "non era previsto che noi sopravvivessimo".¹⁰³ Se il femminismo bianco, per contro, ha costruito il proprio soggetto politico universalizzando l'esperienza d

98 Davidson, M.D.G. (2017). *Black Women, Agency, and the New Black Feminism*, Routledge.

99 Davis, *Donne, razza e classe*, op. cit., p. 53.

100 Davidson, *Black Women*, op. cit., p. 18.

101 Roberts, D. (2017 [1997]), *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, Vintage Books, p. 51.

102 Davidson, op. cit., p.17-18. Un caso omologo è analizzato da David Adkins in *Black/Feminist Future*, in relazione al doppio omicidio compiuto da Bigger Thomas in *Native Son* di Richard Wright. Omicida di una donna bianca e di una donna nera, Bigger Thomas è processato solo per il primo femminicidio. cf Adkins, A. V. (2013). Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks, in *South Atlantic Quarterly*, 112 (4), p. 714.

103 Lorde, A. (2018). *D'amore e di lotta. Poesie scelte*, WIT. Women in translation (Eds.), Le Lettere.

vittima, e proponendola come fattore di coagulazione politica, il femminismo Nero ha contestato tale minimo comun denominatore, replicando l'impossibilità per le donne Nere di pensarsi semplicemente come vittime, nella misura in cui la loro sopravvivenza dipende dall'esercitare la capacità di agire di cui dispongono.

Al centro dell'analisi afrofemminista, i corpi che fanno esperienza della dominazione sono il fulcro della dominazione stessa. Sono i corpi sottoposti al lavoro e alla riproduzione forzata, frustati, mutilati, sterilizzati e sottratti alle relazioni affettive come a sé stessi a dare definizione dell'oppressione sistematica sulla base dei marchi iscritti nella loro stessa carne. Ma non solo, sono i corpi in resistenza a definire i confini concettuali della dominazione nel momento in cui ne spezzano la continuità: fuga, aborto, insubordinazione, avvelenamento e *marronage* sono solo alcune delle pratiche che costituiscono il repertorio femminista nero della soggettivazione subalterna.

La costellazione concettuale dell'afrofemminismo che si propone in questo lavoro è da intendersi pertanto come un apparato epistemologico in tensione tra dominazione e resistenza. Una parte importante della teoria femminista nera è orientata a una nuova articolazione della relazione tra sesso, razza e classe per una decostruzione delle rappresentazioni archetipiche e reificanti delle soggettività. Inscindibile dal rapporto con le pratiche di sopravvivenza, resistenza e lotta politica l'afrofemminismo propone una gamma di concetti che permette allo stesso tempo di denaturalizzare le categorie dell'oppressione e comporre una teoria della liberazione al di là di queste.

VII. Le *Sister outsider* e l'uomo di colore: all'intersezione tra l'afrofemminismo e Fanon.

Leggere *Pelle nera, maschere bianche* attraverso le lenti concettuali dell'afrofemminismo significa posizionarsi allo stesso tempo all'interno e all'esterno del pensiero fanoniano, in quello che può essere effettivamente definito come uno spazio teorico e storico di intersezione. Le lenti afrofemministe permettono di cogliere ed ampliare il portato delle intuizioni fanoniane sulla relazionalità costitutiva di sesso e razza e la loro iscrizione nella realtà economico sociale. Se afrofemminismo e Fanon convergono nella necessità di *estendere/distendere* il marxismo, l'afrofemminismo include Fanon tra le

premesse teoriche di questa operazione, e si pone allo stesso tempo come strumento per una distensione del pensiero fanoniano stesso. Analizzato in chiave intersezionale, il soggetto epistemico di *Pelle nera, maschere bianche* è situato nella maschilità nera. L'autore stesso ne esplicita a più riprese la consapevolezza, insieme a una parte delle contraddizioni in cui si muove. Da una prospettiva afrofemminista provengono gli strumenti per scendere ulteriormente dentro a tali contraddizioni, rinforzare il contributo teorico di Fanon e leggerne i limiti. Sul piano storico l'afrofemminismo si confronta con l'opera di Fanon per definire le proprie basi e prospettive, tanto in continuità quanto in divergenza.

Con la traduzione dei *Dannati della terra* in inglese nel 1963, e gli scritti politici tra il 1964 e il 1965, Fanon diviene autore di riferimento per l'elaborazione teorica del *Black power*. Nel 1967 con l'omonima opera di Stokely Carmichael e Charles V. Hamilton, i *Dannati della terra* in particolare sono elevati a fondamento di una nuova lettura della segregazione razziale nei termini di "situazione coloniale" e della violenza come pratica di decolonizzazione.¹⁰⁴ Sono questi i testi che animano l'elaborazione teorica dei movimenti africano-americani degli anni Sessanta e Settanta - la traduzione di *Pelle nera, maschere bianche* data invece 1967, successiva a quelle delle altre opere. In un processo di "americanizzazione" di Fanon¹⁰⁵ il discorso fanoniano è ampiamente sottratto alla specificità della sua cornice storico-politica ed elevato a vera e propria icona del black power.¹⁰⁶ Sono parimenti soprattutto gli scritti politici e dannati della terra ad essere richiamati e citati anche dalle voci del femminismo nero statunitense.

Il ruolo delle donne nella lotta anticoloniale algerina analizzato da Fanon nell'*Anno V della rivoluzione algerina* è recuperato a più riprese dalle femministe nere come nodo fondamentale per la messa in discussione dello "sciovinismo maschile" prevalente nelle organizzazioni politiche antirazziste. Nel suo *Reflections on the role of black women in the slaves community* del 1971 Angela Davis spezza la costruzione antistorica del *mito del matriarcato nero*, che vuole le donne nere affette da una femminilità virilizzante e castratrice. Dietro a tale mito,

104 Carmicheal, S., Hamilton, C. V. (2011 [1967]). *Black power: Politics of liberation in America*, Vintage.

105 Zolberg, A. (1967). The Americanization of Frantz Fanon, in *Public Interest*, n.9, pp. 49-63.;

Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: a biography*, Verso Books, p.29.

106 Joseph, P. E. (2007). *Waiting'til the midnight hour: A narrative history of Black power in America*, Macmillan.

fa emergere Davis, si cela il ruolo delle donne schiave nella lotta quotidiana al regime schiavista, smascherando l'operazione ideologica di patologizzazione delle loro pratiche di resistenza. La riflessione fanoniana interviene allora nel testo di Davis a conferma della centralità delle donne nei processi rivoluzionari e della loro necessaria presa di distanza dalla dimensione passivizzante e subalterna della femminilità a cui sono spinte dalle politiche sessuali del nazionalismo nero. E' quello che sostiene in forma analoga anche Linda Joe La Rue nel suo *The black movement and women's liberation*, citando *L'Algeria si svela* nell'affermare l'importanza di rompere con i ruoli di genere e di valorizzare tali dinamiche in prospettiva rivoluzionaria.¹⁰⁷ Come analizza Sharpley-Whiting, Fanon assume nelle analisi femministe nere un efficace ruolo, in ragione del suo indiscusso successo, nel contrastare le politiche sessiste delle principali organizzazioni politiche dell'Black power e del nazionalismo nero in particolare, contestandone una lettura maschile della liberazione come appropriazione distorta del pensiero di Fanon. Le analisi sul ruolo delle donne nella rivoluzione algerina seguono efficacemente anche quelle dell'interiorizzazione dell'oppressione razziale, aprendo la via a una lettura dello sciovinismo maschile nero come sintomo di un'identificazione con l'ordine sessuale binario di matrice bianca e coloniale.¹⁰⁸

Anche Frances Beale nella sua pietra miliare del femminismo nero, *Double jeopardy, to be black and female*, si richiama all'analisi fanoniana dei *Dannati della terra*, in quella che Sharpley-Whiting interpreta come una "riconciliazione del pensiero marxista, fanoniano e femminista nero". Insistendo sulla centralità delle donne per un progetto di trasformazione rivoluzionaria, Beale si richiama indirettamente a Fanon per affermare la necessità di un movimento dal basso, capace di arrivare sino alle fondamenta delle strutture della dominazione coloniale per sradicarle.¹⁰⁹

Nel 1973 un gruppo di attiviste nere di Mount Vernon accomunate dallo stereotipizzazione nei termini di *welfare queen mothers*, tra cui Pat Robinson, Patricia Haden e Donna Middleton, pubblica *Lessons from the damned* sotto lo pseudonimo "The damned".¹¹⁰ Senza citare Fanon se non implicitamente nel titolo, il gruppo di attiviste analizza lo sfruttamento specifico delle donne nere

107 La Rue, L. (1970). *The black movement and women's liberation*, in *The Black Scholar*, 1(7), p. 39.

108 Sharpley-Whiting, D. T. (1997). *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, Rowman & Littlefield Publishers., pp. 80-83.

109 Ivi, p. 85.

110 Kelley, R. D. (2003). *Freedom dreams: The black radical imagination*, Beacon Press.

anche per mano degli uomini della stessa comunità segregata, intestando alle donne nere - incarnazione del soggetto dannato fanoniano - la responsabilità storica di una rivoluzione capace di rovesciare le logiche capitalistiche, razziali e maschili sul piano sistemico quanto su quello della costruzione del sé.¹¹¹ Ritorna tra le loro pagine la prospettiva fanoniana di un nuovo umanesimo che non può prescindere dall'immagine di una nuova donna, accostata a quella di un nuovo uomo.¹¹²

In ambito francofono invece, è con la *Coordination des femmes noires* e le pubblicazioni di Awa Thiam, una delle sue co-fondatrici, che Fanon inizia a interloquire con le prospettive afrofemministe. La *Coordination* nasce nel 1976 in una stagione di ampia attivazione politica e auto-organizzazione delle donne con background migratorio in Francia, nel quadro di un fermento generale, quello del Sessantotto, e di un vivace movimento femminista di massa e a distanza di un decennio circa dalla stagione della decolonizzazione. Animato da militanti, spesso giovani studenti in esilio politico, a cavallo tra gli ambiti dei movimenti di provenienza e le lotte di classe e femministe francesi, queste militanti immettono un'elaborazione e una proposta politica che tiene connessi tra loro tutte queste prospettive.¹¹³ Dell'interlocuzione tra le prime istanze dell'afrofemminismo francese e il pensiero di Fanon danno testimonianza le pubblicazioni dell'antropologa e attivista di origine senegalese Awa Tjiam. La sua opera più conosciuta, *La parole aux Nègresses* (1978),¹¹⁴ è attraversata da un continuo dialogo con i concetti fanoniani, le analisi del femminismo francese e il portato del *Black feminism* statunitense, in un'opera che si propone a tutti gli effetti come un'elaborazione alla prima persona, singolare e plurale, dell'*esperienza vissuta della nera*.

Non sono mancati degli impieghi critici delle categorie fanoniane in chiave afrofemminista e decoloniale. La stessa Thiam non si limita a un impiego del vocabolario fanoniano, ma ne contesta apertamente i limiti. A risultare parziale per Thiam è in particolare la lettura psicoanalitica del rapporto delle donne nere agli uomini sia bianchi che neri, in quanto inscritta in un ridotto confronto con il

111 The Damned. (1990 [1973]). *Lessons from the Damned: Class Struggle in the Black Community*, Times Change Press, p. 256.

112 Ivi, p. 249.

113 Châabane, N. (2008). Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration, in *Les cahiers du CEDREF*, 16 | 2008, pp. 231-250.

114 Thiam, A. (1978). *La parole aux nègresses*, Paris:Denoël/Gonthier.

punto di vista e le elaborazioni delle donne nere stesse. Più netta è invece la critica a Fanon che la femminista nera statunitense bell hooks avanza nel 1984 con uno dei suoi contributi più celebri: *Feminist theory from margin to center*.¹¹⁵ Qui hooks annovera Fanon insieme a Memmi, Freire e Césaire tra i teorici più brillanti dell'oppressione razziale e coloniale, ma deficitari nella comprensione del nesso tra questi rapporti e il sessismo e a causa di un'articolazione troppo spesso androcentrica della questione.¹¹⁶

Nel suo complesso, il discorso afrofemminista spinge il progetto fanoniano oltre i suoi limiti interni attraverso i suoi stessi punti di forza. In questo modo, il discorso di Fanon diviene strumento teorico per il ribaltamento dei miti deumanizzanti, il rifiuto della pretesa inferiorità delle donne nere, e una riconcettualizzazione delle pratiche e prospettive di liberazione in chiave intersezionale.¹¹⁷

Risale agli anni Novanta invece una lettura critica di matrice femminista e post-coloniale anglofona sul ruolo del genere nel pensiero di Frantz Fanon che lo fa oggetto di severe accuse di misoginia e omofobia. Sono in particolare i contributi di Gwen Bergner (1995)¹¹⁸, Diana Fuss (1995)¹¹⁹, Ray Chow (1999)¹²⁰ e Anne McClintock (1995)¹²¹ a leggere il discorso fanoniano come antifemminista, in particolare in relazione alla sua critica del romanzo *Je suis martiniquaise* di Mayotte Capécia in *Pelle nera, maschere bianche*. E' a cavallo tra gli anni Novanta e i Duemila che una parte degli studi fanoniani accademici prende le distanze da queste critiche e dalle loro premesse teoriche attraverso una riattualizzazione del bagaglio concettuale femminista nero. Nel 1996 l'antologia *The Fact of blackness* apre una riflessione sui contributi di Fanon alla comprensione dei nessi sesso-razziali attraverso il confronto tra Lola Young, Kobena Mercer, bell hooks, Stuart Hall e François Vergès. Nel 1998 *Fanon, conflicts and feminism* di Sharpley-Whiting difende le posizioni di Fanon facendo emergere la parzialità bianca delle accuse di misoginia allo psichiatra

115 hooks, *Feminist theory from margin to center*, op. cit.

116 *Ivi*, p. 39-40.

117 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit., pp. 80-83.

118 Bergner, *Who is that masked woman?*, op. cit., p. 83.

119 Fuss, D. (1994). Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification, in *diacritics*, 24(2), pp. 20-42.

120 Chow, R. (2004). *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi Editore.

121 McClintock, *Fanon and Gender Agency*, op.cit.

martinicano.¹²²

> (Cfr Feminist fanonism)

Pur senza ignorare il dibattito sul carattere sessista o meno della produzione fanoniana, non è a questo interrogativo che il lavoro qui presentato intende rispondere. Assunta un indubbio rapporto controverso del pensiero fanoniano al tema del sessismo, sono le stesse categorie di Fanon all'intersezione con il bagaglio concettuale afrofemminista a consentirne un'indagine in stretto rapporto con le condizioni materiali della sua interiorizzazione ed espressione.

Fino a che punto l'esperienza vissuta del nero e lo schiavo della dialettica hegeliana riletta da Fanon corrisponde a qualsiasi corpo razzializzato? O corrisponde piuttosto alla specifica esperienza incarnata della maschilità nera? Quanto l'elaborazione fanoniana permette di rendere dell'epidermizzazione dell'inferiorità delle donne e di ciò che ne impedisce la disalienazione? Cosa emergere del rapporto tra alienazione e protesta nella tensione tra la teoria del fallimento di Fanon e l'epistemologia afrofemminista della resistenza? E come si riarticola di qui, da una prospettiva intersezionale in riconfigurazione permanente attraverso gli aneliti di soggettivazione, la "comprensione totale" della realtà a cui fa appello Fanon?

Nel lavoro corale di reinterpretazione di Fanon curato da Gordon, Sharpley-Whiting e White, *Fanon: a critical reader*, vengono distinti cinque tipologie di approccio all'opera di Fanon: le ricostruzioni biografiche, le analisi del ruolo di Fanon nel dibattito teorico politico, la ripresa del suo lavoro in chiave postcoloniale e postmoderna (di cui contestano il peso politico e accademico che poco spazio ha lasciato agli altri approcci) e infine un quinto approccio, che consiste in un confronto con il pensiero di Fanon per lo sviluppo di nuova analisi nell'ambito degli studi umanistici.¹²³ L'analisi che qui si propone si colloca nel quinto approccio. Non si limita alle applicazioni dirette di Fanon in ambito afrofemminista, per quanto ne riconosca l'influenza e il rapporto ambivalente. Si tratta piuttosto di esplorare il testo fanoniano attraverso le lenti concettuali dell'afrofemminismo e far emergere dal testo stesso come dalle sue aporie, nuova

122 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit.

123 Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon: A Critical Reader*, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.

riflessione teorica sui problemi che di fatto mantengono in una relazione ancora vivace e prolifica Fanon e questo corpo di pensatrici.

Accomunati in principio da una prospettiva di cambiamento radicale, che giungo a interrogare il privato, il quotidiano, il corpo e lo spazio psichico, l'analisi qui proposta mira a scendere in ulteriore profondità nel testo fanoniano, lavorando allo stesso tempo dall'interno e dall'esterno del discorso per *distenderlo*, e ampliarne il vocabolario interrogando in non detti.

Capitolo 1. I fallimenti della soggettivazione. Dalla dialettica schiavo-padrone all'esperienza vissuta del Nero.

1.1.1. La critica di Fanon a Hegel. La dialettica impossibile.

Nel capitolo *Il Negro e il riconoscimento*,¹²⁴ Fanon propone una reinterpretazione della dialettica hegeliana signoria-servitù¹²⁵ attraverso le lenti della razzializzazione, dando lettura critica di una contrapposizione insuperabile tra bianchezza e nerezza, che contesta la possibilità di approdare al riconoscimento reciproco.¹²⁶ Sebbene il discorso fanoniano interpellati direttamente Hegel e la sua opera, la lettura che lo psichiatra martinicano propone del celebre passo della *Fenomenologia dello spirito* è da considerarsi come mediata da un lavoro di traduzione e interpretazione che condiziona profondamente la comprensione delle categorie hegeliane sottoposte a critica, tanto da potersi spingere a pensare che il vero oggetto della critica fanoniana non sia tanto Hegel quanto la sua traduzione.

Nella biblioteca personale di Fanon figura una copia della *Phénoménologie* nella sua traduzione per Aubier Montaigne a cura di Jean Hyppolite. Questa traduzione insieme agli studi di Hyppolite sulla *Genesi e struttura* dell'opera hegeliana (1946) ha ampiamente influenzato la ricezione novecentesca di Hegel in Francia, una vera e propria *Hegel Renaissance*, a cui hanno contribuito in maniera fondamentale anche le lezioni di Alexandre Kojève sulla *Fenomenologia* tenute all'Ecole pratique des Hautes Etudes di Parigi tra il 1933 e il 1939. L'opera che ne dà alla stampa la trascrizione, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) figura anch'essa nella biblioteca personale di Fanon.¹²⁷ La traduzione di Hyppolite e la lettura di Kojève sono state fondamentali nella determinazione del successo di quella che è andata a configurarsi con il titolo di "dialectique maître-esclave" o "master-slave dialectic". Hyppolite è stato determinante nella trasposizione di significato dei termini tedeschi *Herr* e *Knecht* (rispettivamente *Signore* e *Servo*) in quelli di *Padrone* e *Schiavo*. Si tratta di una scelta che Ulrike Kistner e Philippe van Hauten definiscono come una traduzione equivoca. E' su queste basi che Kojève svincola e autonomizza passaggio hegeliano dal complesso della *Fenomenologia*, per darne nuova collocazione in un più ampio quadro di figure dell'emancipazione, prestandosi così a variazioni significative della proposta teorica

124 Sulla dialettica del riconoscimento in Fanon si vedano P. Hudis (2015), Clemente (1971), V. Carofalo (2013), S. Bird-Pollan (2014), S. Luce (2018), G. Ciccariello-Maher (2017), A. Sekyi-Otu (1996).

125 Hegel, G. W. F., (2000 [1807]) *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg; trad. it. Vincenzo Greco, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, p. 275.

126 Fanon, *Pnmb*, op. cit., pp. 194-199.

127 Fanon Frantz, « La bibliothèque de Frantz Fanon », in Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, op. cit., p. 715-798.

originale.¹²⁸ Tra le interpretazioni di Hegel influenzate dalla lezione di Kojève figura anche quella di Sartre a cui Fanon nell'argomentare la sua critica attinge ampiamente. La traduzione equivoca, sostengono Kistner e van Houten, ha trasposto i termini del discorso hegeliano un implicito contesto storico antico-medievale a uno moderno. E' così che la dialettica hegeliana è approdata a reinterpretazioni basate sulla razza in forma esplicita come quella proposta da Fanon, o in forma implicita e inconscia contestate proprio per questa ragione dallo psichiatra martinicano. Questa accezione moderna di schiavitù, come sostiene anche Peter Hudis non concerne dunque direttamente l'analisi di Hegel, il quale costruisce la propria dialettica del riconoscimento in relazione a una condizione di asservimento (*Knechtschaft*) che non è basata sulla razza, ma che al contrario è da cogliersi nel suo legame con il pensiero antico in particolare, in ragione della discussione sullo stoicismo e lo scetticismo che segue le pagine sulla signoria e servitù nel testo hegeliano.¹²⁹

Nel rinforzare il rapporto tra Hegel e il pensiero antico, queste interpretazioni si discostano dall'ipotesi avanzata da Susan Buck-Morss.¹³⁰ Secondo l'autrice la dialettica di Hegel si ispira ai rapporti di schiavitù coloniale, e precisamente alle vicissitudini contemporanee alla stesura della *Fenomenologia*. Scritto tra il 1805 e il 1806, il testo è immediatamente successivo alla rivoluzione dei *giacobini neri*¹³¹ nella colonia di Saint Domingue che nel 1804 proclamerà l'abolizione della schiavitù e la nascita della prima repubblica Nera della storia moderna. Tra il 1803 e il 1805 infatti, ricostruisce Buck-Morss, Hegel è particolarmente attento alla cronaca del suo tempo e in particolare è lettore regolare di *Minerva*, rivista che dedica proprio in quegli anni decine di pagine di documentazione sulla rivoluzione di Saint-Domingue. Di queste vicende sarebbe dunque debitrice la riflessione sulla dialettica del riconoscimento, e l'uso del termine *Knecht* che Buck-Morss sottolinea alternarsi a quello di *Sklave*.¹³²

Nella prima ipotesi, dunque, la lettura razziale della dialettica proposta da Fanon, benchè esplicitamente riferita a Hegel, si caratterizza per una tacita critica non già dell'opera di Hegel in quanto tale, ma della sua rivisitazione kojèviana in *Introduction à*

128 Kistner, U., Van Haute, P., (2020). *Violence, Slavery and freedom between Hegel and Fanon*, Wits University Press.

129 Hudis, *Frantz Fanon: Philosopher of the barricades*, op. cit., n.55, p. 145.

130 Buck-Morss, S. (2002). *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in Cagliero, R., F. Ronzon, F., (Eds.), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Ombre corte,, pp. 21-59.

131 James, C. L. R. (2015 [1938]). *I giacobini neri: la prima rivolta contro l'uomo bianco*, trad. it. Petrillo, R., DeriveApprodi.

132 Buck-Morss, *Hegel e Haiti*, op. cit., n.61, pp. 50-51.

la lecture de Hegel, di cui, fa notare Matthieu Renault, non solo Fanon possedeva copia, ma riprende alla lettera nel suo testo alcuni estratti.¹³³ A rinforzare il rapporto di Fanon con l'”Hegel francese” è il suo stretto rapporto con l'opera di Sartre che in *Pnmb* figura come interlocutore privilegiato e che a sua volta è debitore di Kojève nella sua rilettura di Hegel. Su queste premesse, sostiene Bernasconi sulla scia di Kistner e Van Houten, il principale obiettivo critico di Fanon non è da cogliersi nel pensiero di Hegel quanto nella sua rilettura francese che attraverso l'utilizzo dei termini *maitre* e *esclave* fa riferimento al loro portato simbolico e metaforico, senza interrogarne il significato storico moderno e coevo alla realtà razziale e coloniale.¹³⁴

Se Hudis sostiene dunque che indipendentemente dal fatto che Hegel sapesse o no della rivoluzione di Saint-Domingue, resta chiaro il suo evidente riferimento all'epoca antica (e di qui l'insoddisfazione di Fanon per una lettura non contemporanea della relazione di dominazione schiavile),¹³⁵ Buck-Morss problematizza invece il fatto che la questione del nesso tra Hegel e Haiti, al di là della sua effettività, non si sia del tutto posta per secoli. Il problema è da ricondursi secondo l'autrice alle letture marxiste, tra cui Kojève, che facendo della dialettica servo-padrone una metafora della lotta di classe, hanno rimosso la schiavitù dal suo significato letterale e storico, relegandola a quello di istituzione premoderna.¹³⁶

1.1.2. La critica sartriana (di Fanon) a Hegel.

La rilettura di Hegel da parte di Fanon è mediata dall'interpretazione di Sartre attraverso Kojève. Ne *L'essere e il nulla*, Sartre ripercorre i momenti della coscienza secondo Hegel per proporre una riformulazione del problema dell'altro, dal piano del *cogito* a quello dell'esistenza, individuato come preconditione del cogito stesso.

La coscienza di sé si presenta inizialmente come pure identità con sé stessa (me=me), che ha i caratteri di una “relazione sincretica e senza verità tra un soggetto e un oggetto non ancora oggettivato, che è il soggetto stesso”.¹³⁷ Ma tale identità presuppone l'esclusione dell'altro che invece si rivela necessario al dare oggettività ed esistenza

¹³³ Renault, M., (2011), *Frantz Fanon et les langages décoloniaux Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Tesi di dottorato, p. 81.

¹³⁴ Bernasconi, R. (2020). *Introduction. Fanon's French Hegel*, in Kistner, Van Houten, *Violence, Slavery and freedom between Hegel and Fanon*, op. cit.

¹³⁵ Hudis, op. cit., pp. 46-47.

¹³⁶ Buck-Morss, op. cit., p. 35.

¹³⁷ Sartre, J. P. (2008 [1943]). *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il saggiatore, p. 287.

manifesta all'identità immediata. L'esclusione a questo stadio è reciproca. L'altro che è a sua volta coscienza di sé, si presenta all'Io come "oggetto inessenziale", che "mi esclude essendo sé" e che "io escludo essendo io", in perfetta reciprocità.¹³⁸

Secondo Sartre "il "momento" che Hegel chiama *l'essere per l'altro* è uno stadio necessario dello sviluppo della coscienza di sé; il cammino dell'interiorità passa attraverso l'altro. Ma l'altro mi interessa solo in quanto è un altro Io, un Io-oggetto per Me, e inversamente in quanto riflette il mio Io, cioè in quanto io sono oggetto per lui".¹³⁹

In quanto unica possibilità di oggettivazione, il riconoscimento del proprio essere da parte dell'altro si pone allora come passaggio fondamentale: l'intuizione geniale di Hegel secondo Sartre, è nel porre l'Io e l'altro in un rapporto di interpenetrazione costitutiva tale per cui non sia possibile mettere in dubbio l'altro senza mettere in dubbio se stessi.¹⁴⁰

Ma il riconoscimento implica in la subordinazione dell'essere per sé della coscienza all'altro e viceversa. Inoltre, il riconoscimento della propria coscienza da parte dell'altro si pone vincolato al mettere a rischio la propria vita per essere colto come non-legato alla vita, ovvero all'esistenza determinata, e quindi immerso nella corporeità.¹⁴¹ Per queste medesime ragioni l'Io persegue la morte dell'altro, al fine di essere mediato da un altro che sia capace, rischiando la vita, di fare altrettanta astrazione del proprio essere sensibile. Ma l'altro che non si dimostra egualmente non-legato alla vita, appare *inessenziale*, e così schiavo dell'Io che gli si presenta per contro come essenza e quindi come padrone.

In questa relazione, nonostante lo schiavo si sia costituito come la verità del padrone, nella forma di un riconoscimento unilaterale, la verità per lo schiavo della sua certezza di sé non è possibile, perchè per il Padrone la sua è coscienza inessenziale.

Ma l'approccio idealista di Hegel, che fa dello sforzo della coscienza un tentativo di trasformare la sua certezza in verità, mantiene la lotta tra coscienze sul piano dell'essere in un'equivalenza tra essere e conoscenza. Sartre contesta tale equivalenza ponendo la coscienza nei termini di "essere concreto", che "rivendica il riconoscimento del suo essere e non di una verità astratta".¹⁴² Non dunque il riconoscimento dell'identità dell'Io

138 *Ibidem*.

139 *Ivi*, p. 288.

140 *Ivi*, p. 289.

141 *Ibidem*.

142 Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., pp. 290-291.

con sé stesso, ma il compimento dell'individuo come individuo, "il riconoscimento del suo essere concreto, e non l'esplicitazione oggettiva di una struttura universale".¹⁴³

Sartre rivolge a Hegel una "duplice accusa di ottimismo" su un piano epistemologico e ontologico nel contestare la reciprocità tra coscienze che per quanto anche Hegel riconosca non sussistere tra padrone e schiavo, afferma altresì che debba e possa essere stabilita.¹⁴⁴

In primo luogo, Sartre nega la misura comune tra l'oggetto-altri e l'io-soggetto e viceversa, dal momento che l'oggettività dell'io per l'altro non può apparire all'io, apparendo l'altro come oggetto all'io: "senza dubbio io sento che l'oggetto-altri *si rapporta a me* con delle intenzioni e degli atti, ma per il fatto stesso che è oggetto, lo specchio-altri si oscura e non riflette più niente. Perché quelle intenzioni e quegli atti sono cose del mondo, apprese nel Tempo del mondo, constatate, contemplate, e il cui significato è oggetto per me. Così io posso solamente apparirmi come qualità trascendente cui si riferiscono gli atti e le intenzioni altrui, ma, proprio perché l'oggettività d'altri distrugge la mia oggettività per lui, è solo in quanto soggetto interno che io mi colgo come ciò a cui si rapportano quelle intenzioni e quegli atti. (...) così l'ottimismo di Hegel finisce in una sconfitta: tra l'oggetto-altri e l'io soggetto non c'è nessuna misura comune, più di quanto non ce ne sia tra la coscienza (di) sé e la coscienza *dell'*altro.. Io non posso conoscermi in altri se altri è oggetto per me e non posso neanche cogliere altri nel suo vero essere, cioè nella sua soggettività".¹⁴⁵

Inoltre, Sartre rivolge a Hegel un'accusa di "ottimismo ontologico" per il fatto di pensare che la pluralità delle coscienze possa essere superata verso la totalità. Sartre, al contrario, sostiene che non sia possibile trascendere il proprio essere verso una relazione reciproca universale cioè vedere il proprio essere e l'altrui come equivalenti. Se per Hegel infatti la relazione tra le coscienze può approdare alla verità del Tutto, è perché tale verità si pone come premessa implicita alla sua realizzazione: Hegel si pone al di fuori delle coscienze, sostiene Sartre, prendendo posizione nel Tutto e facendo astrazione della propria coscienza. Secondo Sartre, infatti, facendo astrazione della propria coscienza Hegel "studia puramente e semplicemente il rapporto delle coscienze

143 "Senza dubbio i *diritti* che io pretendo da altri pongono l'universalità del sé; la rispettabilità delle persone esige il riconoscimento della mia persona come universale. Ma è il mio essere concreto e individuale che si insinua in questo universale e lo riempie, è per questo essere *qui*, che io reclamo dei diritti: il particolare, qui, è sostegno e fondamento dell'universale; l'universale in questo caso, non può avere significato, se non esiste *appositamente*, per l'individuale". Ivi, p. 291.

144 cfr. *Ibidem*.

145 Sartre, p.294

degli altri fra loro, cioè il rapporto delle coscienze che sono per lui già degli oggetti, la cui natura, secondo lui, è precisamente di essere un tipo particolare di oggetti-il soggetto-oggetto- e che, dal punto di vista totalitario, da cui si pone, sono rigorosamente equivalenti fra loro, senza che nessuna di esse sia minimamente separata dalle altre da un privilegio particolare.(...) Nessun ottimismo logico o epistemologico può dunque far cessare lo scandalo della pluralità delle coscienze”.¹⁴⁶

In un’operazione di reistoricizzazione della dialettica schiavo-padrone, Fanon riprende la lettura sartriana di Hegel, la sua prospettiva sull’essere come essere concreto, e radicalizzando la duplice accusa di ottimismo a Hegel, la rivolge parzialmente anche verso lo stesso Sartre. Fanon porta a compimento la critica all’ottimismo epistemologico di Hegel, non solo contestando la reciprocità delle coscienze, ma ribaltando la prospettiva epistemica, e riscrivendo la dialettica dal punto di vista della coscienza dello schiavo Nero, ovvero di una coscienza che si presume inessenziale.

Matthieu Renault individua nel lavoro di Fanon la formulazione di diversi metodi di dislocazione epistemica.¹⁴⁷ Tre di questi metodi contraddistinguono il rapporto di Fanon a Hegel attraverso Sartre. Non è solo a Hegel che Fanon rivolge questa critica, ma al contrario, radicalizzando l’accusa di ottimismo che gli ha avanzato Sartre, lo psichiatra martinicano la rivolge contro lo stesso autore del *L’Essere e il nulla*.

In primo luogo, la critica fanoniana alla “bianchezza” del pensiero occidentale si fonda su una radicalizzazione della stessa autocritica europea. E’ in effetti in questi termini che è possibile comprendere la ripresa da parte di Fanon di Hegel attraverso Sartre per intermediazione Kojève, che approfondisce le contraddizioni sollevate dalla tradizione critica europea e le rivolge contro la stessa. Più nello specifico la critica fanoniana dialettica schiavo-padrone vede all’opera i metodi di dislocazione indicati da Renault come “adozione della prospettiva (cognitiva) del colonizzato” e “(ri)posizionamento del discorso teorico” che portano di fatto ancora più a fondo l’obiettivo della prima strategia. Situando infatti la dialettica nella materialità storica e sociale della colonia e articolandone il funzionamento dal punto di vista dello schiavo colonizzato, Fanon sfida l’“immunità teorica” della dialettica stessa.¹⁴⁸

Lo psichiatra martinicano radicalizza il problema dell’assenza di reciprocità introducendo l’elemento della razza come marchio di inessenzialità, da cui lo schiavo

¹⁴⁶ Sartre, *Ivi*, p. 295.

¹⁴⁷ Renault, M. (2013). *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale*, in Mellino, M. (Ed.), *Fanon postcoloniale*, op. cit.

¹⁴⁸ Renault, *Fanon e la decolonizzazione del sapere*, op. cit., p. 56.

non riesce a liberarsi perché non affronta la lotta con il Padrone. Ma l'assenza di reciprocità per Fanon non riguarda il fatto che l'oggetto-altri non può riflettere nei termini di specchio-altri l'oggettività dell'io. L'elemento che Fanon introduce è che il padrone, in quanto Bianco, non reclama alcuna oggettivazione da parte dello schiavo, se ne frega della sua coscienza ed esige soltanto il suo lavoro: "Se gli studi di Sartre sull'esistenza dell'altro rimangono esatte (nella misura in cui, ricordiamo, *L'essere e il nulla* descrive una coscienza alienata), la loro applicazione a una coscienza negra si rivela falsa. E' che il Bianco non è solamente l'Altro, ma il padrone, reale o immaginario che sia".¹⁴⁹

Dove l'essere *nel* mondo si fa sinonimo per Sartre del latino *colo*, abitare il mondo, e fa del mondo un "complesso di utensili di cui mi servo appositamente per la mia realtà umana" mentre "mi faccio determinare nel mio essere da un essere che fa in modo che lo stesso mondo esista come un complesso di utensili appositamente per la sua realtà". Il Nero, per quanto vi tenda, non è essere nel mondo, ma "oggetto in mezzo ad altri oggetti" e l'altro, ovvero il Bianco, gli si pone irrimediabilmente di fronte, nonchè nel suo mondo, nell'accezione del latino *colo* da cui ha origine il termine *colonia*. Gli utensili di cui si compone il mondo, come replicherà Audre Lorde, sono di proprietà esclusiva del Padrone Bianco, ridotti a meri strumenti di dominazione, e il Nero è uno di questi.

Secondo Fanon la costruzione della dialettica in termini storici e neutri alla razza ha permesso a Hegel di ipostatizzare l'assoluta reciprocità nel riconoscimento tra autocoscienze. L'assenza di reciprocità nega invece la possibilità di superare, in termini hegeliani, l'immediatezza del proprio essere nel riconoscimento dell'altro come realtà più che naturale. Il carattere razziale della dialettica servo padrone, infatti, sospende la possibilità per il servo, o meglio lo schiavo Nero, di trascendere il livello di specie animale, il dato di corporeità. Lo schiavo è Nero proprio nella misura in cui, vincolato alla fisicità della razza, è rinchiuso in una "zona di non-essere"¹⁵⁰, definito dall'impossibilità di essere nient'altro che Nero. La dialettica del riconoscimento, incarnata e ricondotta alle condizioni storiche della sua fenomenologia, risulta allora per Fanon un processo impossibile:

149 Fanon, *Pnmb*, n.25, p. 132.

150 Fanon, *Pnmb*, p. 26.

Per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro.

Allo stesso modo il servo non è per niente assimilabile a colui che perdendosi nell'oggetto, trova nel lavoro la fonte della sua liberazione.

Il negro vuole essere come il padrone.

In questo modo egli è meno indipendente del servo hegeliano.

In Hegel il servo si distoglie dal padrone e si volge verso l'oggetto.

Qui il servo si volge verso il padrone e abbandona l'oggetto.¹⁵¹

Il padrone, in quanto padrone, non riconosce alcun essere del Nero, e non ha alcun desiderio nè bisogno di essere riconosciuto da questi: "ogni ontologia è irrealizzabile in una società colonizzata e civilizzata".¹⁵² Il padrone, infatti, non si concepisce in conflitto con lo schiavo in quanto autocoscienza perché, come afferma Fanon, "il Nero non è un uomo".¹⁵³ Lo schiavo è per il padrone un corpo al lavoro a sua completa disposizione. Il concetto fanoniano di lavoro, radicato nella sua determinazione storica e coloniale, si contrappone a quello di Hegel perché si fonda su un'eteronomia assoluta. Il lavoro in Fanon non permette allo schiavo di giungere alla coscienza della propria indipendenza perché non costituisce la prassi tramite cui questi si scopre soggetto, in quanto artefice dei prodotti-oggetti della propria attività trasformatrice. Il lavoro nell'accezione hegeliana che consente l'oggettivazione dell'umanità del servo è alienato al Nero, non soltanto nei termini di una sottrazione del prodotto del suo lavoro, ma della sua umanità, poiché lo schiavo si trova oggettivato come elemento di natura.¹⁵⁴ Il corpo dello schiavo non può farsi soggetto: ineluttabilmente reificato e ridotto al suo stesso lavoro, lo schiavo è sempre dispensabile e sostituibile.

Sandro Luce sottolinea un ulteriore scarto tra Fanon e Hegel in rapporto alla dimensione della morte. Se nella dialettica hegeliana la morte dell'altro non può avvenire, pena l'interruzione del processo dialettico, nella realtà coloniale descritta da Fanon essa è un dato materiale, strutturale e strutturante l'inessenzialità del Nero. Pertanto il padrone analizzato da Fanon "se ne frega della coscienza del servo" perché ha imposto il suo

151 *Ivi*, p. 197.

152 *Ivi*, p. 53.

153 *Ivi*, p. 26.

154 Cfr. Turner, L. (2003). Fanon reading (W) right, the (W) right reading of Fanon: Race, modernity, and the fate of humanism., in Bernasconi, R. (Ed.), *Race and racism in continental philosophy*, Indiana University Press, p. 167.

statuto di padrone nella messa a morte dell'umanità del servo.¹⁵⁵ L'estrazione radicale di valore dal lavoro dello schiavo che corrisponde all'estrazione della sua stessa vita fino all'esaurimento, dà così conferma costante di un'inessenzialità che corrisponde a una vita socialmente morta.

1.1.3. Abbandonare l'oggetto.

Come fa notare Hourya Bentouhami, la rilettura fanoniana della dialettica servo padrone si muove in un'implicita continuità anche con il rovesciamento materialista che ne propone Marx nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*.¹⁵⁶ La lettura di Fanon, seguendo Marx, infatti, informa il rapporto schiavo-oggetto di quella possibilità di realizzarsi - negata dalla condizione stessa di schiavitù - facendosi soggetto dell'attività trasformatrice che gli consente di soddisfare i propri bisogni. Per questa ragione l'oggettività per Marx è condizione essenziale del soggetto. L'"inessenzialità della servitù" così come compresa da Fanon¹⁵⁷ trova corrispondenza per antitesi con l'accezione marxiana di vita umana, che si esprime nel rapporto agli oggetti reali sensibili e che fa di "un essere che non abbia un oggetto fuori di sé, un essere non oggettivo". Pertanto "un essere non oggettivo- afferma Marx, risuonando in una delle immagini più forti del discorso fanoniano - è un non-essere"¹⁵⁸.

La perdita delle condizioni oggettive dell'essere, e quindi della lotta per essere, evidenzia Bentouhami, definisce però l'alienazione marxiana in un'accezione da cui Fanon si discosta parzialmente. Il gesto con cui lo schiavo fanoniano perde le proprie condizioni di oggettivazione infatti non è un atto di privazione subita, ma di *abbandono*: lo schiavo abbandona le condizioni oggettive del proprio essere per volgersi verso le condizioni soggettive, quelle poste dal padrone, che impongono allo schiavo una continua ricerca dell'amore del padrone. Riprendendo Hegel, Marx sostiene che l'inessenzialità della condizione non-oggettiva, implichi non soltanto la mancanza di un oggetto, ma anche dell'essere oggetto nei confronti di un terzo: "un essere non oggettivo è un essere irreali, non afferrabile coi

¹⁵⁵ Luce, S. (2018). *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi editore, p. 37.

¹⁵⁶ Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Puf. Sul rapporto di Fanon a Marx si vedano anche: R. Rabaka (2010), A. Cherki (2006).

¹⁵⁷ Fanon, *Pnmb*, p. 196.

¹⁵⁸ Marx, K. (2004 [1844]). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi., p. 173, cit. in Bentouhami-Molino, op. cit., p.67.

sensi, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un essere dell'astrazione"¹⁵⁹. La critica materialista di Marx alla dialettica hegeliana fa eco alla lettura fanoniana del processo di razzializzazione che dematerializza il rapporto dialettico tra servo e padrone. In altre parole è la razzializzazione dello schiavo a farne un non-essere, poiché gli nega la possibilità di farsi *soggetto* della propria attività trasformatrice quanto quella di *farsi oggetto* della relazione con l'Altro. La nerezza che nega l'essere del razzializzato e dunque la sua oggettività, dematerializza il suo stesso corpo in un'astrazione irrealizzabile: la non essenza, la non umanità della razza.

Escluso dal campo dell'alterità bianca il nero non è altro che un non-altro.¹⁶⁰ La relazione Sé-Altro *pervertita*¹⁶¹ dalla razza, infatti, nega il Nero come oggetto ovvero come Altro, e rigettandolo a una condizione subumana, quella di un non-essere, fa della lotta del nero una lotta per l'Alterità. Come sottolinea Gordon: "Poiché il razzismo è una negazione degli attributi del sé a un Altro e anche di quelli di un altro sé - in altre parole, anche di essere un Altro - lo schema che ne risulta è quello di una collocazione al di sotto, nella zona di non-essere. Dunque, le relazioni bianco-nero sono tali per cui i neri, nel loro tentativo di emergere dalla zona di non-essere, lottano per raggiungere l'Alterità (per accedere alle relazioni Sé-Altro)".¹⁶²

Negata l'autocoscienza del servo, è negata la possibilità del conflitto. Proprio perché non viene riconosciuto, il Nero pone tale riconoscimento a obiettivo assoluto e ragione del suo agire. Il Nero cerca di riconoscere il Bianco, in modo da ottenere reciprocità. Obiettivo che permane impossibile perché negato sistematicamente dal Bianco, disinteressato a riconoscere quanto a farsi riconoscere.

Il Nero, sottolinea Fanon, intende ottenere il riconoscimento come esito del proprio agire: "vuole *farsi riconoscere*".¹⁶³ Ma la vanità dei tentativi non fa che affermare l'oggettività schiacciante del Nero, la sua incapacità di agire. Nella misura in cui il movimento a doppio senso è irrealizzabile, il tendere univoco del Nero verso il Bianco avviene in un circuito chiuso, un "circolo infernale", che mantenendo l'altro all'interno di sé, lo priva del suo essere per sé.¹⁶⁴

159 Marx, op.cit., p. 173.

160 Cfr. Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit., p. 103.

161 Come vedremo nel prossimo capitolo, il manicheismo razziale è considerato da Fanon come la *perversione* di una relazione amorosa.

162 Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said*, op. cit., p. 69; Cfr. anche Judy, R. A. T. (2015) *Fanon's Body of Black Experience*, in Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon: A Critical Reader*, op. cit., p. 62.

163 Fanon, *Pnmb*, p. 195.

164 *Ibidem*.

Vedremo nel corso di questo capitolo come l'abbandono dell'oggetto corrispondendo a una molteplicità di gesti alienati, configuri alternativamente l'oggetto come l'oggetto materiale del lavoro degradante, l'altro Nero, e sé stesso.

Da una parte nella critica di Fanon fa eco il rovesciamento materialista della dialettica operata da Marx, ma allo stesso tempo traspare nella sua rilettura una presa distanza dall'assimilazione della figura dello schiavo a quella del lavoratore promossa da Marx, dai suoi commentatori e dagli interpreti francesi di Hegel. Anche Fanon infatti nega nella sua analisi l'ipotesi che lo schiavo sia una figura assimilabile a quella del lavoratore e che possa fare del lavoro la fonte della propria liberazione. A differenziare le due figure per sintetizzare attraverso la critica di Patterson "il lavoratore che viene licenziato resta un lavoratore, da assumere altrove. Lo schiavo che veniva liberato non era più uno schiavo".¹⁶⁵

Sebbene il padrone sfrutti il lavoro dello schiavo l'alienazione di quest'ultimo non si realizza in relazione al lavoro poiché è la sua stessa condizione umana ad essere alienata. Ridotto a proprietà altrui, lo schiavo si confronta a quella che Patterson definisce alienazione natale o morte sociale. Storicamente dunque, lo schiavo non è colui che ripiega nell'asservimento per sfuggire alla morte, ma colui che socialmente morto deve negare la negazione della propria vita per affermare la propria libertà.¹⁶⁶ Nella rilettura fanoniana della dialettica servo-padrone riecheggia il portato storico e l'eredità dell'alienazione come morte sociale che si riattualizza nella ricerca del riconoscimento come lotta per l'oggettività. La condizione di alienazione è tale che secondo Fanon non è in grado di affermare soggettivamente la propria fuoriuscita dalla morte esistenziale ma si rivolge al padrone affinché sia lui ad interrompere la *mortificazione* quotidiana. In un testo pubblicato da Fanon lo stesso anno di *Pnmb* sulla psicopatologia dei colonizzati, *La sindrome nordafricana*, torna nella relazione "medico bianco-paziente non bianco" il tema dell'alienazione come disconoscimento della propria viva umanità: "Senza famiglia, senza amore, senza relazioni umane, senza comunione con la collettività, il primo incontro con se stesso sarà attraverso la nevrosi, la patologia, si sentirà svuotato, senza vita, in un corpo a corpo con la morte, una morte al di qua della morte, una *morte nella vita*, e cosa c'è di più patetico di quest'uomo dal corpo

¹⁶⁵ Patterson, O. (2018 [1982]). *Slavery and Social Death: A comparative study, with a new preface*, Harvard University Press, p. 3.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 98.

robusto che, con una voce veramente rotta, ci dice ‘Dottore, sto per morire’”.¹⁶⁷ Così secondo Fanon, lo schiavo abbandonando le condizioni oggettive della propria liberazione si volge verso il padrone per cercare di essere come lui e guadagnarsi quella che Fanon definisce *libertà bianca*.¹⁶⁸ In questi termini Fanon indica una condizione di libertà vincolata alla bianchezza e razzialmente circoscritta ma anche a uno status che non ha niente a che vedere con la negazione della propria morte sociale, bensì controllo, negazione della vita altrui, ovvero libertà di possederla.¹⁶⁹ Si tratta inoltre di una libertà che il bianco afferma non attraverso la coscienza del Nero ma “infischiandosi” di questa”. Patterson a questo proposito converge con Fanon nella sua critica a Hegel e in particolare nella rilettura Kojeviana. E’ dalle altre persone libere, sostiene Patterson, che il padrone storicamente ottiene il riconoscimento; specialmente dagli altri padroni. Storicamente non tutti i liberi sono padroni di schiavi eppure in virtù del disonore che contraddistingue la condizione schiavile tutti i liberi condividono l’onore collettivo della *master class*. In un certo senso è in questa condizione intermedia che Fanon riattualizza l’alienazione dello schiavo affrancato divenuto Nero. E’ la condizione di colui che per sottrarsi alla schiavitù che ha sentito storicamente cerca illusoriamente di essere riconosciuto padrone condividendo la possibilità di sedersi alla sua stessa tavola. Parafrasando la contrapposizione tra bianchezza e nerezza in cui si lacera l’alienato di *Pnmb*: non ancora libero, non più del tutto schiavo egli è un dannato.

1.1.4. L’epidermizzazione della dialettica.

Ciò che il Nero ha ottenuto storicamente, sostiene Fanon, è di fatto un riconoscimento senza lotta: “il negro, immerso nell’inessenzialità della servitù è stato liberato dal padrone. Non ha sostenuto la lotta per la libertà.”¹⁷⁰ Al contrario, questi si è visto concedere la libertà dal padrone, che abolendo per legge la schiavitù, ha affermato uno stato di eguaglianza formale. Il Nero, dunque, “è un servo a cui si è permesso d’adottare un atteggiamento da padrone. Il Bianco è un padrone che ha permesso ai suoi servi di mangiare alla sua tavola”.¹⁷¹ Ecco perché, trovandosi ancora una volta ad essere agito, l’ex-schiavo continua ad essere asservito, sovradeterminato dall’esterno in un

¹⁶⁷ Fanon, F., (2011). *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Beneduce, R. (eds.), Ombre corte, p. 92.

¹⁶⁸ “Il negro ignora il prezzo della libertà, dal momento che non si è battuto per essa. Di tanto in tanto si batte per la Libertà e la Giustizia, ma si tratta sempre della libertà bianca, ovvero di valori prodotti da padroni.”, Fanon, *Pnmb*, p. 198.

¹⁶⁹ Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit., p. 98.

¹⁷⁰ Fanon, *Pnmb*, p. 196.

¹⁷¹ *Ivi*, pp. 196-197.

capovolgimento che “non [lo] ha differenziato”: “[e]gli è passato da un modo di vita a un altro, ma non da una vita all’altra”.¹⁷² Lo schiavo ora può adottare il modo di vita del padrone: non può incarnarne il ruolo, ma imitarne l’atteggiamento.¹⁷³

La modifica formale del rapporto tra ex-padrone e ex-schiavo, in virtù delle leggi che il padrone stesso ha sancito, non corrisponde a una modifica sostanziale di tale rapporto, o piuttosto la nega. Lo schiavo resta schiavo della volontà del padrone, che mantiene il suo disinteresse al riconoscimento reciproco, e perpetua la sua pretesa verso il lavoro dell’altro come corpo a sua disposizione.

Il servo si rende conto dell’esteriorità del capovolgimento quando attraverso lo sguardo del padrone, si scopre Nero, ovvero dell’intrinseco, epidermico, subontologico segno della schiavitù, contrapposto alla bianchezza della libertà del padrone che lo fissa.¹⁷⁴

Reificato, ridotto a nerezza e rinchiuso in quella, il Nero soffre della sua presunta inferiorità costitutiva e si rivolge verso il Bianco per dimostrargli una capacità di agire in grado di smentire la propria inferiorità, affinché il Bianco gli riconosca l’eguaglianza. Ogni atto del Nero teso al riconoscimento dall’interno della dialettica congelata della razza, è un tentativo, vano, di essere riconosciuto non come Nero bensì come Bianco, ovvero di apparire Bianco per ottenere il riconoscimento. Si tratta quindi di un comportamento mimetico, di imitazione del padrone, ovvero della sua bianchezza indice dell’assenza di colore: “Non voglio essere riconosciuto come Nero, ma come Bianco. (...) Ed è questo un riconoscimento che Hegel non ha descritto”.¹⁷⁵ Eppure ogni tentativo di sbiancarsi e di essere riconosciuto come Bianco, non fa che rafforzare la posizione di inferiorità, e sancire l’incapacità di agire, negando ancora una volta la possibilità del riconoscimento. Fanon diagnostica tale condizione nei termini di alienazione poiché è impossibile per il Nero *agire* soggettivamente, ovvero porsi al di fuori della condizione di dominio razziale che lo forza al contrario a *reagire* secondo uno schema predefinito.¹⁷⁶ Ma proprio perché storicamente è stato riconosciuto senza *farsi riconoscere*, il Nero secondo Fanon soffre la formale abolizione dell’asimmetria, poiché attraverso la sua negazione - di matrice bianca - la differenza razziale reitera surrettiziamente la propria affermazione.

¹⁷² *Ivi*, p. 197.

¹⁷³ *Ivi*, p. 196.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 197.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 71.

¹⁷⁶ Fanon affronta a più riprese l’esercizio antitetico di azione e reazione. Con la definizione di “fenomeno reazionale” lo psichiatra martinicano individua precisamente il processo di oggettivazione razziale che fonda il non essere del Nero nella sua mera possibilità di reagire all’interno di un circuito chiuso all’azione stessa di oggettivazione razziale, che dunque afferma l’agire come possibilità intrinsecamente bianca.

Al contrario, il Nero si trova ad auspicare un ritorno all'affermazione esplicita della differenza, al fine di poter agire su di questa la propria capacità negatrice, ovvero al fine di innescare il conflitto mai aperto col padrone e attivare così il movimento dialettico. Ma nell'impossibilità di tale conflitto, il corpo a corpo del Nero permane come lotta con sé stesso.¹⁷⁷

Nell'analisi di Fanon la liberazione dello schiavo è avvenuta storicamente sulla base di una decisione che i padroni hanno preso tra di loro e calato dall'alto sullo schiavo, rendendolo formalmente libero. La libertà così ottenuta senza lotta corrisponde a una condizione esclusivamente formale che non compromette il rapporto di dominazione dell'ex-padrone sull'ex-schiavo. Una nuova polarizzazione allora viene a costituirsi, in un processo che Fanon definisce come *epidermizzazione dell'inferiorità*.¹⁷⁸ non più padrone vs schiavo ma Bianco vs Nero. Le premesse per una relazione dialettica così come teorizzata da Hegel non sussistono poiché l'assenza di reciprocità non può essere risolta, ma resta costitutiva di tale contrapposizione epidermico-razziale.¹⁷⁹ Il desiderio di riconoscimento corrotto dalla razza si trasforma in interiorizzazione del desiderio di essere Bianco, ovvero di essere riconosciuto come tale.

Nel tentativo di essere riconosciuto come libero in quanto Bianco, il Nero mira ad accedere all'essere senza mettere in discussione l'esistenza della zona di non-essere. Ciò avviene attraverso un'assunzione da parte del Nero della libertà come bianchezza, e quindi come posizione di padrone. L'obiettivo dell'ex schiavo Nero non è l'abolizione della Nerezza, ma la possibilità di fuoriuscire da tale condizione, ovvero di essere *assimilato* ai Bianchi attraverso il riconoscimento della sua distanza da coloro che egli stesso distingue come neri, nel pensarsi bianco. E' per queste ragioni che la dialettica si blocca in un *impasse*, nell'assenza di conflitto aperto contro il vincolo della libertà alla bianchezza.¹⁸⁰ Ogni tentativo di polarizzare la contrapposizione e innescare la lotta è vanificata dal bianco che il più delle volte risponde ai tentativi di innescare il conflitto con l'"indifferenza, o la curiosità paternalistica",¹⁸¹ tornando a stabilire implicitamente la propria superiorità e la disumanità del Nero.

Il riconoscimento del Nero entro la cornice della razza permane impossibile: il riconoscimento è un gesto intrinsecamente Bianco. Il mutuo riconoscimento, "un

177 Fanon, *Pnmb*, p. 198.

178 Ivi, p. 28.

179 "Quella che emerge tra Bianco e Nero è "una non-relazione che ciononostante non invalida la dipendenza" Renault, op. cit., p. 103.

180 Gibson, N. (2002). *Dialectical impasses: Turning the table on Hegel and the Black.*, in *Parallax*, 8(2), Issue 2: *Fanon & the Impasses of Modernity*, Ed. Routledge, p. 30-45.

181 Fanon, *Pnmb*, p. 198.

mondo di riconoscimenti reciproci” per Fanon non può darsi entro un sistema di rapporti coloniali e razziali intrinsecamente ostili alla reciprocità, ma richiede una “lotta per la nascita di un mondo umano”.¹⁸²

Rileggendo la dialettica del riconoscimento attraverso le lenti razziali, Fanon introduce l'elemento che interrompe il movimento dialettico e lo conduce in un impasse, dal momento che il padrone non è interessato al riconoscimento dello schiavo né lo schiavo riesce ad ottenerlo. In questi termini, fa notare Nigel Gibson, Fanon sposta la questione dell'impasse esistenziale che caratterizza il padrone nella rilettura kojéviana di Hegel. A differenza di questi il Padrone in Fanon non cerca alcun riconoscimento dallo schiavo.¹⁸³

E' piuttosto quest'ultimo, preso in un desiderio di riconoscimento impossibile ad essere al centro dell'impasse: “Si je ferme le circuit, si je rends irréalisable le mouvement à double sens, je maintiens l'autre à l'intérieur de soi. A l'extrême, je lui enlève même cet être-pour-soi”.

La staticità dialettica si rovescia così in quello che Fanon definisce come *manicheismo* razziale, una contrapposizione tra due circuiti chiusi, una “non-relazione”, la ridefinisce Renault, che allo stesso tempo non invalida la dipendenza.¹⁸⁴

Fanon infatti fa emergere come il manicheismo razziale sia l'esito di un appiattimento storico, naturalizzato, culturalizzato e psicologizzato del processo di colonizzazione e della dualità inferiore-superiore che lo fonda. Nelle parole di Fanon: “l'inferiorizzazione è il correlativo indigeno della superiorizzazione europea. Abbiamo il coraggio di dire: *è il razzista che crea l'inferiorizzato*”.¹⁸⁵ Gibson commenta che l'ostruzione al movimento dialettico provocata dalla razza nella lettura di Fanon fa emergere come il riconoscimento sia radicato nell'affermazione di un'analogia o somiglianza (*similarity*) mentre il misconoscimento è affermazione di un'incommensurabile differenza,¹⁸⁶ una subordinazione che solo l'impiego sistematico della violenza permette di mantenere sin dai tempi della schiavitù.¹⁸⁷ L'analisi fanoniana dell'invasione coloniale del Madagascar è emblematica del processo di produzione del manicheismo, ovvero della differenza, razziale. In queste pagine Fanon definisce la linea di demarcazione tra Bianco e Nero nei termini di una

182 Ivi, p. 196.

183 Gibson, *Dialectical impasses*, op. cit., pp. 36-37.

184 Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit., p. 103.

185 Fanon, *Pnmb*, p. 95.

186 Gibson, *Dialectical impasses*, op. cit., p. 31.

187 Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit., p. 3.

“ferita assoluta”,¹⁸⁸ che nega recidendola la possibilità della relazione umana e disloca la negazione stessa a fondamento dell’Altro non-umano. Analizzando il processo di produzione del malgascio come emblematico dell’inferiorizzazione razziale interiorizzata, Fanon asserisce:

“il malgascio non esiste più (...) il malgascio esiste con l’europeo. (...) Un malgascio è un malgascio; o piuttosto no, un malgascio non è un malgascio: egli vive la sua ‘malgascità’. Se è malgascio è perché arriva il Bianco e se, a un certo momento della sua storia, è stato portato a porsi la domanda se è un uomo, oppure no, è perché si di contestava questa realtà di uomo. Detto in altre parole io comincio a soffrire del fatto di non essere Bianco nella misura in cui l’uomo bianco mi impone una discriminazione, fa di me un colonizzato, mi estorce ogni valore, ogni originalità, mi dice che sono un parassita, che mi devo mettere, il più rapidamente possibile, al passo col mondo bianco, ‘che siamo bestie brute [...] che siamo un letamaio ambulante schifosamente annunciatore di carne tenere, e di cotone serico, che al mondo non ci sto a fare niente’. Solo allora tenterò semplicemente di farmi bianco, ovvero obbligherò il Bianco a riconoscere la mia umanità”.¹⁸⁹

La dipendenza è tratto costitutivo è paradossale della differenza ipostatizzata dall’*impasse* dialettico e dell’analisi fanoniana in cui piano filosofico e psicologico corrispondono. La dipendenza psicologica del colonizzato pretesa dalla psichiatria coloniale come connaturata ai popoli colonizzati stessi è l’esito della razzializzazione della dialettica che definisce lo schiavo come schiavo del desiderio di essere come il padrone.¹⁹⁰ In questo senso Fanon afferma che “l’ontologia quando si è ammesso una volta per tutte che lascia da parte l’esistenza, non ci permette di comprendere l’essere del Nero, perché il Nero non deve essere Nero ma deve esserlo di fronte al Bianco. Alcuni si metteranno in testa di ricordarci che la situazione è a doppio senso. Risponderemo che è falso. Il Nero non ha resistenza ontologica agli occhi del Bianco”.¹⁹¹

1.1.5. L’esperienza vissuta dell’*impasse* dialettico Bianco-Nero.

188 Fanon, *Pnmb*, p. 98.

189 *Ivi*, pp. 99.

190 E per questo sottolinea Fanon “egli è meno *indipendente* del servo hegeliano”, *Pnmb*, n.9, p. 197.

191 *Ivi*, p. 109.

“Sporco negro!’ o semplicemente: ‘Toh, un negro!’.
Entravo nel mondo, attento a far emergere un senso dalle cose, la mia anima piena del desiderio di essere all’origine del mondo, ed ecco che mi scoprivo oggetto in mezzo ad altri oggetti.
Rinchiuso in questa oggettività schiacciante, imploravo l’altro. Il suo sguardo liberatore, scivolando sul mio corpo divenuto improvvisamente privo di asperità, mi restituisce una leggerezza che credevo perduta e, rendendomi assente, mi restituisce al mondo. Ma laggiù, proprio sul crinale, inciampo, e l’altro, con gesti, atteggiamenti, sguardi, mi fissa così come si fissa un preparato con un colorante. Mi arrabbiavo, pretendevo una spiegazione... Non servì a nulla. Esplose. Ed ecco i brandelli riuniti da un altro me stesso”.¹⁹²

Ronald A. T. Judy analizza come per Fanon il problema che l’ontologia mette in ombra è quello dell’esperienza della coscienza del nero, che fa emergere la ferita assoluta della razza, la dipendenza dal Bianco e dai suoi occhi, nel cuore del rapporto del Nero a sé stesso.¹⁹³ Nel V capitolo di *Pnmb* la dialettica hegeliana è esplorata nel suo fallimento razziale attraverso *L’esperienza vissuta del nero*, ovvero l’esperienza dell’essere (Nero) per l’altro (Bianco). Contestando la scelta di tradurre in Inglese il titolo del capitolo con *The Fact of Blackness*, Judy fa emergere come l’intento di Fanon sia proprio quello di una nuova definizione della Nerezza non già come dato o evento oggettivo - come fatto - bensì come “processo in cui gli oggetti acquisiscono il loro statuto di oggetti per la coscienza”,¹⁹⁴ mettendo al centro del discorso l’esperienza della coscienza del Nero nel suo divenire. Judy osserva come con *L’esperienza vissuta del nero* inizi a tutti gli effetti la disamina di Fanon sulla negrofobia, ovvero a partire dall’esperienza di essere riconosciuti come “negri” nel mondo contemporaneo,¹⁹⁵ laddove “divenire negro significa morire come umano”.¹⁹⁶

L’esperienza della coscienza affrontata nel V capitolo confrontandosi implicitamente con i momenti della coscienza indagati nel processo dialettico da Hegel, non inizia con il primo effettivo momento, osserva Judy, poiché “il momento in cui la coscienza è cosciente di sé in sé stessa e per sé stessa è passato e ora essa vede sé stessa per l’altro”¹⁹⁷

192 *Ibidem*.

193 Judy, *Fanon's Body of Black Experience*, op. cit. p. 60.

194 *Ivi*, p. 53-54.

195 Judy, *Fanon's Body of Black Experience*, op. cit., p. 60.

196 *Ivi*, p. 61.

197 *Ibidem*.

Il primo paragrafo del V capitolo condensa in poche righe il susseguirsi frenetico e ciclico dei tentativi del Nero di fuoriuscire dalla *circularità infernale* (negazione di relazione) a cui la razza lo confina e che il Nero ripete lungo tutto il capitolo senza trovare via d'uscita, fino al pianto catartico che interrompe la spirale forsenata.

In risposta all'oggettificazione razziale, il nero implode, esplode, implode nuovamente e reiteratamente prova a rivendicarsi negro senza mai riuscire a sottrarsi alla sovradeterminazione.

Oggettificazione

La ferita assoluta del colonialismo, non è dunque soltanto la linea di demarcazione violenta tra Bianco e Nero, ma *lacerazione* interiore del Nero, squarcio del Sé, che emorragico, nella descrizione di Fanon, coagula sangue nero su tutto il corpo.¹⁹⁸ Per quanto infatti la dicotomia bianco-nero pervada il discorso fanoniano, la sua applicazione, come fa notare Stuart Hall, non si limita al corpo vs corpo, a un mero "pelle nera, pelle bianca", bensì all'interiorizzazione lacerante da parte del Nero di tale schema. Un corpo a corpo con se stesso, pelle vs maschera come le due facce del sé diviso.¹⁹⁹

L'alienazione implica dunque un'interiorizzazione della non-relazione Bianco-Nero (l'impasse dialettico della razza) al cuore del Nero, che aderisce a un'idea eterodeterminata - cioè bianca - di sé, un'ingiunzione di origine bianca che porta il nero a percepirsi bianco, rifiutando sé stesso. Sulla base del *non-essere per l'altro*, il nero costruisce il suo essere per sé.²⁰⁰

Fanon definisce questo processo, tra le varie formulazioni, come *scissiparità*. Il termine è preso in prestito attraverso Sartre²⁰¹ alla biologia dei processi riproduttivi unicellulari per definire la scissione psichica - "conseguenza diretta dell'avventura colonialista"²⁰² - che nel Nero comporta una cesura su base razziale della sua dimensione relazionale.

"Il Nero *diviene*, - non ha altro sé che - quel sé stesso reso altro, ovvero Nero".²⁰³ Ciò che sembra modificarsi tra la dialettica storica schiavo-padrone e la sua riattualizzazione nella contemporaneità razziale e postschiavile è una mutazione del

198 Fanon, *Pnmb*, p. 112.

199 Hall, op. cit., p. 18.

200 Cfr. Hall, S., *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit., p. 28.

201 Sartre, *L'essere e il nulla*, p. 354.

202 Fanon, *Pnmb*, p. 33.

203 Hall, op. cit., p. 17.

ruolo della violenza, da diretta a indiretta. Se, come sottolinea Patterson, la violenza è tratto costitutivo della relazione storica schiavo-padrone e ne consente il mantenimento,²⁰⁴ il marchio epidermico della razza permane come effetto del colpo di frusta, facendo sparire la frusta. La dialettica schiavo-padrone perde la sua matrice storica, e colonizza la struttura psichica del Nero, ma come sottolinea Judy, non resta traccia di tale impostazione culturale nella memoria collettiva nera, bensì soltanto l'esperienza affettiva del trauma. Interiorizzando la valenza simbolica del termine *nègre*, come oggetto fobico per il “negro” stesso, il padrone agisce dentro il Nero e contro di lui.²⁰⁵ Dai tentativi di dissimulare la propria nerezza parlando “come un bianco”, ovvero rinunciando al creolo per il “francese francese”, alla ricerca di conformità ai canoni estetici della bianchezza, fino alla ricerca di relazioni amorose con persone bianche per sentirsi degni di amore bianco, ecco perché in ogni strategia alienata del desiderio del Nero, tendere alla bianchezza rinnova indirettamente la violenza di una relazione basata sull'appropriazione diretta del sé, caricata del dolore specifico delle ferite autoinflitte.²⁰⁶

Nel capitolo V, Fanon ripercorre l'esperienza vissuta del Nero che si scopre Nero, ovvero di colui che assumendo su di sé lo sguardo dell'altro Bianco, scopre straziata la relazione sé-corpo, e di conseguenza la relazione del sé al mondo, di cui, si scopre ridotto a “oggetto in mezzo ad altri oggetti”. Un'oggettività che nulla a che vedere con i presupposti di una relazione sé-altro, in quanto relazione soggetto-oggetto, e che è da intendersi piuttosto, secondo il vocabolario di Césaire a cui Fanon attinge, come esito della *cosificazione*²⁰⁷ - “rinchiuso nella coseità” scrive Fanon - ovvero processo di oggettificazione, o reificazione.

Ne *L'esperienza vissuta del Nero*, Fanon affronta l'inessenzialità della coscienza dello schiavo dal punto di vista dello schiavo stesso, che sul piano psicologico corrisponde a un'esperienza di derealizzazione, o per dirla con le parole di Fanon psichiatra nella sua lettera di dimissioni da capo servizio all'ospedale di Bilita (1956), come uno stato di “totale spersonalizzazione” (*dépersonnalisation absolue*).²⁰⁸

204 Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit., p. 3.

205 Judy, *Fanon's Body of Black Experience*, op. cit., p. 66.

206 Hudis, *Frantz Fanon: Philosopher of the barricades*, op. cit., p. 39.

207 Césaire, A. (2020 [1950]). *Discorso sul colonialismo*, Ombre corte. Su Fanon lettore di Césaire, Renault, M. (2014), « Des inventeurs d'âmes » — Fanon, lecteur de Césaire, *Rue Descartes*, 2014/4 (n° 83), pp. 22-35.

208 Fanon, *Lettera al ministro residente*, in *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, op.cit., p. 63.

Tornando dalla relazione indiretta e interiorizzata con il padrone a quella diretta con il suo sguardo e tutto il suo potere reificante, il Nero che abbandona l'oggetto per volgersi verso il padrone, si guarda con gli occhi del padrone che se ne infischia della sua stessa coscienza, rinnegando sé stesso, riducendosi a *coseità*:

“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. Cos'era per me se non uno scollamento, una lacerazione, un'emorragia che coagulava sangue nero su tutto il mio corpo?”.²⁰⁹

Rintracciando il significato di *oggettificazione* nel lavoro di Fanon come obiettivo del razzismo, Richard Schmitt elenca le molteplici manifestazioni di razzismo che lo psichiatra martinicano sottopone a critica nei termini di *infantilizzazione, denigrazione, diffidenza o sospetto* (come nei confronti di un nero che legge Montesquieu), *derisione, esclusione, invisibilizzazione, ricerca del capro espiatorio, violenza*.²¹⁰

Il rifiuto di entrare in relazione con l'altro avviene sulla base della presunzione che tutto ciò che c'è da sapere dell'altro sia già oggetto di conoscenza, senza dunque che sia necessario alcuno scambio, dialogo o ascolto. Non occorre prestare attenzione, sottolinea Schmitt, nemmeno a ciò che il Nero dice nel caso fortuito in cui ci si trovi ad ascoltarlo. Quella che viene negata dunque, attraverso l'oggettificazione, non è la libertà dell'oggettificato, ma dei progetti comuni che sottostanno alle relazioni umane. L'oggettificazione in questo senso pretende che l'altro non partecipi all'impresa umana.²¹¹

Il collasso dello schema corporeo è descritto da Fanon come un'esplosione del sé e del suo rapporto al corpo. Sotto al peso dell'oggettificazione, la pelle non corrisponde all'involucro fisico e psichico del soggetto, ma a ciò che lo espone alla distruzione,²¹² dispersione, dissoluzione. L'esplosione costringe il Nero al perpetuo sforzo di riassemblarsi,²¹³ - ed ecco i minuscoli pezzi riuniti da un altro me stesso”- dovendo confrontarsi ad ogni fallimento di fuga con la nerezza inaggirabile del proprio corpo

209 Fanon, *Pnmb*, p. 112.

210 Schmitt, R. (1996). *Racism and objectification: Reflections on themes from Fanon*, in Gordon, Sharpley-Whiting, & White (Eds.), *Fanon: A critical reader*, op. cit., pp. 36-38.

211 *Ibidem*, p. 46.

212 Seloua, L.B. (2015). *Sauver sa peau*, in *L'Afrique et ses fantômes. Écrire l'après*, Seloua, L. B. (Ed.), Éditions Présence Africaine.

213 Gordon, L. R. (2011), Dernière année d'une vie bien vécue. Requiem pour Frantz Fanon, *Tumultes*, 2011/2 (n° 37), pp. 211-233.

agli occhi del bianco. L'esplosione del sé può dare forma a sfoghi di rabbia: "sentivo salire un afflusso facilmente riconoscibile dalle innumerevoli dispersioni del mio essere". Ma questa riesce solo per un tempo effimero a mettere in relazione le due facce del manicheismo, senza tuttavia riuscire a ridare movimento alla dialettica:

Il bel negro la manda a quel paese, signora!

La vergogna le ornava il volto. Finalmente mi ero liberato del mio ruminare. Di colpo mi resi conto di due cose: identificavo i miei nemici e creavo scandalo.²¹⁴

Torneremo su questo passaggio. Ma il Bianco attraverso il suo stesso sguardo razzializzante nega la relazione, l'innescarsi della lotta e impone a ogni ripresa della ciclicità infernale del Nero che questi faccia tabula rasa della propria storia e ricominci daccapo con un nuovo tentativo di affermare la reciprocità impossibile:

"Quando dimenticavo, perdonavo e non desideravo altro che amare, mi si rinviava il mio messaggio come uno schiaffo in pieno volto. (...) Dimenticavo tutto, ma a condizione che il mondo non mi sottraesse più il suo fianco. Dovevo provare i miei incisivi. Li sentivo robusti. E poi...Come? Mentre avevo tutte le ragioni di odiare, detestare, mi si respingeva? Mentre avrei dovuto essere supplicato, invocato, mi si rifiutava il riconoscimento."²¹⁵

Attraverso lo sguardo del Bianco il Nero realizza l'odio di sé. Guardarsi coi suoi occhi significa scoprirsi indegno della relazione con lui, inferiore, brutto, spaventoso, mostruoso spregevole. *Fissato* all'impossibilità di essere altro che questo, l'esplosione del sé non lascia al Nero altra alternativa che "la vergogna e il disprezzo di sé"²¹⁶ per l'inferiorità a cui si trova identificato. Accostando le analisi fanoniane a quelle di Du Bois sulla vergogna di sé come vergogna per la propria razza, Bentouhami solleva il nesso che anche in Fanon si gioca tra il desiderio di fuga del Nero da sé e i suoi tentativi di assimilazione.²¹⁷ Nell'analisi della studiosa emerge come odio e vergogna di sé siano per il Nero fanoniano vincolati all'amore di sé e transitivamente all'amore del padrone. Le precondizioni perché il Nero possa amarsi sono infatti radicate nell'adesione alle sole rappresentazioni positive della Nerezza che il Bianco ha disposto: da un lato le

214 Fanon, *Pnmb*, p. 113.

215 Fanon, *Pnmb*, p. 113.

216 *Ivi*, p. 94.

217 Du Bois, W.E.B. (1933), *On being ashamed of oneself: an essay on race pride*, New York, NY : Crisis Pub. Co., cit. in Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités*, op. cit., p. 70.

forme negrofiliiche dell'erotizzazione del Nero (di cui, come abbiamo visto nell'introduzione Fanon articola una critica severa già dalle prime pagine dell'opera), dall'altro aderendo all'eccezionalità di chi, *nonostante nerezza*, dà prova di differire dalla propria razza.²¹⁸

La ricerca dell'amore del padrone, alla luce dell'odio di sé, con cui il Nero si scopre in una lotta "corpo a corpo", emerge come il tentativo angosciato di interrompere, ottenendo l'amore del padrone, la violenza della non-relazione, dettata dal manicheismo razziale. Interrompere la violenza razziale attraverso l'amore significa più specificamente mettere fine all'*auto-violenza* del Nero su sé stesso. L'amore del padrone si rende preconditione e strumento di questa interruzione poiché il Nero, negato nell'essere, non è in grado di interrompere soggettivamente la violenza razziale di cui, odiandosi, si fa artefice e oggetto in nome del Bianco. La lotta per l'oggettività a cui tende il Nero, in questo senso, indica una lotta per una relazione diretta con il Bianco che mettendo i presupposti nella reciprocità, ponga fine alla reificazione del Nero - reificazione che si compie grazie all'odio razziale del Bianco di cui il Nero nutre, o meglio avvelena se stesso, inverando la distruzione di sé.

Sotto al peso insostenibile dello sguardo bianco, e nell'angoscia di conformarsi a un servilismo deumanizzante alternato a oggettificazione mostruosa, il Nero cerca invano delle spiegazioni.

“Da un uomo si pretendeva una condotta da uomo. Da me una condotta da uomo nero - o per lo meno una condotta da negro. Chiamavo il mondo e il mondo mi amputava del suo entusiasmo. Mi si domandava di confinarmi, di restringermi.”²¹⁹

Questa riduzione del sé di cui egli stesso è artefice, un'inesistenza che accetta pur di sfuggire al lacerante effetto dello sguardo razzializzante. Il sentimento di inesistenza muove un'interrogazione costante verso la propria interiorità: “dove situarmi?” o se preferite: “dove ficcarmi? (...) dove nascondermi?”²²⁰

La realtà nella quale si inquadrano questi interrogativi, non è la realtà percepita ed elaborata in vissuto dal sé. Al contrario, è la realtà che rende impossibile al sé di elaborare se stesso in quanto vissuto. E' la realtà precedente il sé, che lo invade e altera

218 *Ivi*, pp. 69/70.

219 Fanon, *Pnmb*, p. 113.

220 *Ivi*, p. 111.

la possibilità di relazione. E' una realtà nella quale il sé del Nero è ridotta all'impossibilità di sentirsi.

E' una realtà che non si pone in rapporto con il sé, ma l'invade, l'incorpora scorporandolo di sé medesimo e lo porta a diventare spettatore di sé della propria inessenzializzazione.

Riprendendo un passaggio che fa eco a queste pagine di Pnmb nei dannati della Terra, Lewis Gordon si sofferma ad analizzare il tema dell'interrogazione costante del sé del colonizzato, che nei dannati cerca risposta alla domanda "chi sono io in realtà?" In effetti, l'interrogativo costante del sé, seguendo Gordon, è sintomatico per coloro che non hanno alcuna possibilità di scelta nell'esteriorità, visto che le opzioni sono esaurite, secondo Gordon, la scelta può essere diretta verso la modalità di viverci come esauriti da ogni opzione. Si tratterà in questo caso di una scelta rivolta verso l'interno, relativa solo alla costituzione del sé. Gordon definisce questa dinamica con la nozione di *implosione*, e cioè una perdita di speranza nella scelta rivolta verso l'esterno, quello che Gordon teorizza con la locuzione *funzione dell'oppressione (Gordon disciplinary, p104)*.

L'interrogativo costante del sé come una dinamica implosiva può essere interpretata non solo come un interrogativo sul proprio valore, ma piuttosto sulla propria esistenza. Se intendiamo l'implosione non solo come una manifestazione interiore, ma nel senso fisico del fenomeno come frantumazione sotto la pressione dell'esteriorità, l'interrogativo costante può essere interpretato come ciò che sostituisce ogni forma di risposta affermativa. In assenza di risposta non è possibile affermare non solo il valore di sé, ma la propria partecipazione alla realtà.

1.1.6. L'erotismo nello sguardo razziale.

Come fa notare Stuart Hall, l'esperienza vissuta del nero riprende il troppo hegeliano della contrapposizione schiavo-padrone e lo riconfigura attraverso la lettura sartriana dello sguardo dell'altro attraverso cui il sé fa esperienza dell'essere per l'altro come una forma di possesso e del razzismo come processo di sovradeterminazione.

Nell'analisi sartriana dello sguardo, il filosofo francese descrive nei termini di *emorragia interna* la trasformazione del soggetto in oggetto visto da altri, che vede defluire il proprio mondo verso l'altri-oggetto: "infatti il deflusso era trattenuto e localizzato, per il fatto stesso che io fissavo in oggetto del *mio* mondo quell'altro, verso

il quale il mondo scorreva; così neanche una goccia di sangue andava perduta, ognuna di esse era recuperata, individuata, localizzata, benché in un essere che non potevo penetrare.”²²¹

In questo capitolo Fanon riprende e radicalizza l’analisi di Sartre sulla dimensione alienante dello sguardo d’altri, sulla sua capacità di riduzione oggettivante e pietrificante. Nell’analisi sartriana dello sguardo, il filosofo francese descrive nei termini di *emorragia interna* la trasformazione del soggetto in oggetto visto da altri, che vede defluire il proprio mondo verso l’altri-oggetto: “infatti il deflusso era trattenuto e localizzato, per il fatto stesso che io fissavo in oggetto del *mio* mondo quell’altro, verso il quale il mondo scorreva; così neanche una goccia di sangue andava perduta, ognuna di esse era recuperata, individuata, localizzata, benché in un essere che non potevo penetrare.”²²²

Quando Fanon descrive l’effetto dello sguardo bianco su di sé, ne riporta il potere oggettificante che induce nel nero un tentativo di fuga verso l’interno, una fuga da sé, un’auto-reificazione che il Nero vive come “uno scollamento, una lacerazione, un’emorragia”. Qui l’immagine dell’emorragia, in dialogo con quella di Sartre, caratterizza lo sguardo di un potere schiacciante, fendente, all’origine del marchio razziale. Nel tradurre l’alienazione del Nero come una dolorosa e inevitabile perdita di sé, un’espulsione da sé della propria soggettiva vitalità, il contrappeso è la cristallizzazione di un esteriorità attraverso l’atrofizzazione della propria soggettività espulsa: la nerezza del nero è l’esito della simultaneità che fa dell’”essere-visto-da altri” la *verità* del “vedere altri”,²²³ ma un univoco svuotamento del sé, come sangue che si coagula all’esterno del corpo oggettificato a segno indelebile dell’oggettificazione stessa.

Annodando gli stimoli sartriani a quelli della fenomenologia di Merleau-Ponty,²²⁴ Fanon descrive l’effetto dello sguardo bianco come un collasso della relazione sé-corpo del Nero ovvero dell’elaborazione del proprio schema corporeo.

La relazione del Nero al proprio corpo si tramuta in “una conoscenza alla terza persona”, una rappresentazione cognitiva del proprio corpo che non fa riferimento immediatamente al rapporto tra lo stesso e il mondo in cui si muove. Al posto di un tale

221 Sartre, *L’essere e il nulla*, op. cit., p. 314.

222 *Ibidem*.

223 *Ivi*, p. 310.

224 Sul rapporto tra Fanon e Merleau Ponty, Bentouhami-Molino, H. (2014). L’emprise du corps. Fanon à l’aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty, *Cahiers philosophiques*, (3), 34-46.

schema, il Nero elabora il corpo attraverso uno schema “storico-razziale”, assumendo nella propria carne e sulla propria pelle (per questo, uno schema altrimenti detto epidermico razziale) l’insieme delle rappresentazioni di inferiorità che hanno storicamente reso tale il Nero: “Ero responsabile allo stesso tempo del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati. Mi percorrevo con uno sguardo oggettivo, scoprii la mia nerezza, i miei caratteri etnici - e mi sfondarono il timpano: l’antropofagia, il ritardo mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri e soprattutto, e soprattutto “Ya bon banania” (p.111). Il Nero si scopre Nero, nello scoprirsi erede senza via di scampo della storia che attraverso la schiavitù e la colonizzazione ha introdotto la razza come schema con cui vedere, o meglio fissare e reificare il Nero.

Stuart Hall mette in risalto un tratto peculiare della dialettica dello sguardo articolata da Fanon e che emerge nella sua analisi come associazione tra razzismo e pulsione scopica, ovvero l’erotizzazione del piacere di guardare.²²⁵ Secondo Hall infatti, l’analisi fanoniana fa emergere il piacere intrinseco all’attività dell’occhio,²²⁶ in particolare nell’osservare l’altro, che si carica di un desiderio di vedere oltre ciò che è immediatamente evidente per cogliere l’altro nella sua profondità.²²⁷ Il carattere erotico dello sguardo in Fanon è descritto da Hall come una ricerca inconsapevole di un piacere illecito, guidata da un desiderio che non può essere soddisfatto e che il razzismo, tuttavia, reprime e nega. La madre bianca con il figlio in braccio di fronte al Nero, dice al bambino impaurito: “*Guarda*, è bello questo negro”. Assumendo su di sé lo sguardo del bianco, il Nero si scopre ambivalente oggetto erotico di attrazione e repulsione. Proiettando sul nero un mondo inconscio di fantasie represses, lo sguardo bianco lo svuota, lo riveste e lo fissa, riducendolo alla nerezza che l’occhio bianco gli ha ricamato addosso - il non essere per l’altro su cui il Nero costruisce il suo essere per sé:

Il mio corpo mi era ritornato disteso, disgiunto, sfinito, sprofondato nel lutto. Il negro è una brutta bestia, il negro è malvagio, il negro è cattivo, il negro è brutto: (...) Ho intorno il bianco, in alto il cielo si strappa l’ombelico, la terra scricchiola sotto ai miei piedi e un canto bianco, bianco. Tutta questa bianchezza mi carbonizza... Mi siedo

225 Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit., p. 88.

226 “Non dico gli occhi, dico l’occhio, e sappiamo a cosa rinvii quest’occhio: non alla scissura calcarina, ma a questa luce tutta uguale che sgorga dal rosso di Van Gogh, che scivola da un concerto di Tchaikovsky, che si aggrappa disperatamente all’Ode alla Gioia di Schiller, che si lascia portare dall’urlo contorto di Césaire.”, Fanon, *Pnmb*, 183.

227 Stuart Hall nel docufilm Julien, I. (1996). *Frantz Fanon: Black Skin, White Mask*, prod. Nash, M.

accanto al fuoco e scopro la mia livrea. Non l'avevo vista. E' effettivamente brutta. Mi fermo, chi mi dirà che cos'è la bellezza?"²²⁸

Ma quali sono le implicazioni di genere nell'erotizzazione dello sguardo razziale? In che modo la dialettica dello sguardo si applica a uomini e donne nere? Stuart Hall analizza e critica un'assenza di tematizzazione di questo in *Pnmb*²²⁹ che interessano invece a questo lavoro in una prospettiva di distensione del pensiero di Fanon.

Vi ritorneremo nei prossimi capitoli.

Negritudine

La nerezza colpisce il corpo come uno stimolo esterno e sotto il peso di un'oggettività schiacciante lo fissa, lo imprigiona, e lo condanna alla corporeità: lo rende schiavo della sua apparenza, *sovradeterminato* dall'esterno. Fanon riprende il tema della sovradeterminazione del razzializzato dalle *Riflessioni sulla questione ebraica* in Sartre laddove il filosofo francese descrive l'ebreo come creazione dell'antisemita. Su queste basi, Sartre sottrae la definizione dell'ebreo ad una presunta natura umana e lo riconfigura nei tratti di una condizione, o meglio in una situazione in cui l'ebreo si trova ad essere tale.²³⁰ L'ebreo rimane sradicato dalla storia della propria comunità nazionale; è costretto dall'antisemitismo a restare isolato, pena l'aggressione, e a dare prova di sé.

Il tema della sovradeterminazione è ripreso da Fanon per segnalare l'effetto congiunto della costruzione simultanea di uguaglianza e differenza tra Nero e Bianco. La razzializzazione risulta in questo senso l'altra faccia della liberazione del Nero stesso per mano bianca. L'interpellazione "Toh un negro" è la sovradeterminazione che in apparenza nega la decisione unilaterale del padrone che ha detto allo schiavo "ormai sei libero", Al contrario, questa si rivela come coerente e in continuità con il "capovolgimento che ha raggiunto il nero dall'esterno", che permette al Bianco di affermare unilateralmente verso il nero che "non c'è differenza tra noi", come incontestabile, sovradeterminate, imposizione della stessa.

Come osserva Luca Basso, il riferimento alla situazione, nel testo di Sartre, permette di tenere insieme la dimensione soggettiva dell'ebreo sovradeterminato e i limiti entro cui questo si muove, che mettono l'ebreo di fronte alla scelta della sua autenticità o del suo

228 Fanon, *Pnmb*, p. 112-113.

229 Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit., p. 98.

230 Sartre, J. P., (2015 [1954]). *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. Weiss, I., SE.

contrario.²³¹ L'ebreo che cerca la fuga dalla propria condizione optando per l'inautenticità è colui che accettando di fatto la rappresentazione che l'antisemita ha riprodotto di sé, cerca di aggirare la propria ebraicità e teme di essere percepito come ebreo. L'inautenticità corrobora la sovradeterminazione dell'ebreo dall'interno. Dall'altra parte l'ebreo autentico *si sceglie come ebreo* assumendo i limiti e la sofferenza della propria situazione cessando di sfuggire a sé stesso e rivoltandosi alla propria alienazione.

Come osservano Remley e William, i capitoli che precedono l'esperienza vissuta dal Nero corrispondono ai tentativi di optare per l'autenticità.²³² Ora, incapace di sfuggire alla sofferenza della sovradeterminazione, dopo aver rimesso insieme i propri pezzi dopo l'ennesima esplosione, il nero tenta la via dell'autenticità rivendicandosi negro. Tuttavia, anche la negritudine si rivela una falsa soluzione alla sofferenza, una rinuncia di fatto al conflitto diretto contro l'origine del proprio complesso di inferiorità, una strada senza uscita, al termine della quale il nero si ritrova ancora una volta sovradeterminato dal bianco che ha fatto le sue veci nello stabilire la via della propria liberazione.

Fallita la strada dell'implosione quanto quella dell'esplosione, il Nero tenta l'auto-affermazione: secernendo egli stesso una razza (p.119), ovvero una soggettiva riscrittura della differenza razziale su un duplice piano temporale, presente e passato, eppure allo stesso atemporale perchè non storicamente determinata egli tenta di ribaltare l'ordine dei fattori della differenza, così da restituire una parziale originalità pre-razziale della nerezza, slegata dal rapporto con il Bianco. In questo modo il nero tenta di sottrarre la propria condizione razzializzata al peso dell'inferiorizzazione tramite un confronto che tenta di esulare dalla gerarchia costitutiva della costruzione della differenza. Alla base di tale via di uscita differenzialista, Fanon pone una riarticolazione in chiave positiva dell'irrazionalità imputata ai Neri, in contrapposizione alla razionalità come prerogativa della bianchezza. Eroticità, animalità, spiritualità ed emotività non vengono più respinte, ma elevate a carattere originario del rapporto del Nero al mondo, mediato dalle sue radici africane, assunte come dimensione omogenea. Per mezzo di questa omogeneità, la negritudine, permette al Nero di sciogliere la sua subordinazione ai valori bianchi dettato una presupposta incapacità nera alla produzione di valori e

231 Basso, L. (2016). *Inventare il nuovo: storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre corte, p. 208.

232 Remley, W. L., Albert, N. G. (2013). Le Juif et le colon. Figures psychologiques chez Jean-Paul Sartre et Frantz Fanon, *Diogene*, (1), 58-79.

contesta il rapporto di appropriazione che il Bianco in quanto Bianco stabilisce con il mondo, avanzando per antitesi un rapporto di “fusione totale”, “comprensione simpatetica”, identità e coesistenza con il mondo.

Se il Bianco si afferma padrone nella misura in cui emancipandosi dal mondo, impone a questi un rapporto di proprietà come preconditione ontologica, il Nero rigetta tale prospettiva emancipatoria e smette di tendere al padrone - “si serva di me, io non mi servo di nessuno” (p.127) - tentando una riconciliazione identitaria con l’oggetto, rivendicando un rapporto immediato al mondo: “L’essenza del mondo era il mio patrimonio” (p.124).

Poiché anche quest’opzione è rapidamente riassorbita all’interno dello schema gerarchico razziale, facendo dell’ “umanità” Nera uno stadio di un percorso progressivo di cui il Bianco rappresenta il telos, il Nero prova a ribattere ulteriormente ponendosi come arché - “ritrovavo non già le origini, ma l’Origine” (p.122), ovvero affermando una propria “antichità nera” che relativizza la storia occidentale e costituisce in relazione a questa il primo termine di paragone.

In questa dimensione comunitaria immaginaria, il Nero apre a una dimensione di risposta collettiva e identitaria: “Sì, tutti loro sono miei fratelli, una ‘fraternità aspra ci afferra allo stesso modo” (p.120)[sviluppare]. Eppure anche questi tentativi si rivelano a più riprese illusori, perché costantemente riassorbiti in un impianto teleologico. Laddove come nel caso della lettura sartriana, la negritudine è dinamizzata in termini dialettici, questa non può che ambire ad essere il “momento debole” di una progressione predeterminata il cui stesso superamento è sovradeterminato dall’esterno: “Non sono io a crearmi un senso, ma è il senso che è già là, preesistente che mi aspetta (...) La dialettica che introduce la necessità al punto di appoggio della mia libertà mi espelle da me stesso”.²³³

1.1.7. Servo e padrone nel paragone adleriano.

L’impasse dialettico Nero-Bianco regola non soltanto il rapporto sociale tra i due poli della razzializzazione ma, interiorizzato nell’inconscio collettivo antillano, regola anche le relazioni intracomunitarie. In questi rapporti il Nero esprime e riversa il suo desiderio

233 Fanon, *Pnmb*, p. 129.

di riconoscimento congelato dal binarismo razziale, configurandolo come desiderio di essere padrone e di essere riconosciuto come tale.

Fanon distingue il padrone Bianco dal Nero che desidera essere come lui, per il fatto che il padrone, proprio in quanto Bianco, non ha necessità, né desiderio di farsi riconoscere dall'altro. In assenza di altre vie praticabili, nell'impossibilità di trascendere l'immanente gabbia epidermica della razza, il Nero reagisce allo stesso tempo entrando in conflitto con gli schemi predisposti e in parte sviluppando risposte nevrotiche ai conflitti interiori scaturiti. Da una parte infatti, "tenta di protestare contro l'inferiorità che sente storicamente", ma dall'altra "dal momento che il negro, da sempre, è stato un inferiore, egli prova a reagire attraverso un complesso di superiorità".²³⁴

Fanon riprende l'impianto teorico dello psicoanalista Alfred Adler sul complesso d'inferiorità, il tema della *finzione direttiva*, ovvero lo scopo ideale da perseguire perché renda la vita sopportabile, e il bisogno di paragone con l'Altro che ne scaturisce nella necessità di confermarsi superiore a quello.²³⁵

Fanon si ispira dunque alla lettura adleriana per formulare la teoria del "paragone antillano" come termine della relazione conflittuale tra i Neri, in cui emergono gli esiti dell'impasse dialettico schiavo-padrone interiorizzato. Fanon analizza il comportamento di ipercompensazione come reazione al sentimento di inferiorità che porta il Nero a volersi affermare superiore agli altri inferiorizzati, ovvero più bianco degli altri Neri. Per questa ragione, la dialettica schiavo-padrone applicata al contesto delle colonie non può sussistere: mentre il Bianco non cerca il riconoscimento, il Nero, cercando di affermarsi padrone agli occhi degli altri Neri, ne desidera spasmodicamente il loro riconoscimento. Il desiderio di dominare l'Altro determina la relazione conflittuale tra i Neri. Il desiderio di valorizzazione dell'altro disturba il Nero, che legge negli occhi dell'altro un'immagine di sé che non lo soddisfa. Allo stesso tempo, colui che vuole farsi riconoscere come padrone è disturbato dalla richiesta di riconoscimento dell'altro Nero perché nell'ottica di affermarsi Bianco, il Nero, come il padrone, deve fregarsene della coscienza del servo.

Introducendo nel costrutto adleriano l'elemento razziale, Fanon analizza come la relazione di paragone non coinvolga soltanto il sé inferiorizzato e l'altro a cui si vuole affermare superiore, ma anche la bianchezza come ideale direttivo a cui tendere: "Il paragone antillano ha per cappello un *terzo termine*: la finzione direttiva non è

234 Fanon, *Pnmb*, p. 192.

235 Adler, A. (1978 [1912]). *Il temperamento nervoso*, Astrolabio Ubaldini.

personale bensì sociale”.²³⁶ Gordon fa notare come la questione del “terzo termine” sia ripresa da Fanon da *L'essere e il nulla* di Sartre per definire l'elemento di perenne condizionamento della realtà razziale che trasforma il bianco nella norma, facendo collassare il mondo sociale in un rigido manicheismo. L'elemento del terzo, che non a caso, sospetta Gordon, è collocato da Sartre nella terza sezione del terzo capitolo della terza parte, in effetti assume in Sartre la stessa funzione che Fanon attribuisce al Bianco nella sua reinterpretazione del paragone adleriano. I terzi in questo caso corrispondono infatti a coloro che “sono al di fuori della comunità oppressa e *per cui* questa comunità esiste. E' quindi *per loro e nella loro libertà* che la realtà della classe oppressa esiste.”²³⁷

Attraverso l'analisi di Adler rielaborata da Fanon, l'impasse dialettico schiavo-padrone interiorizzato dal Nero, lo porta da una parte a sentirsi Bianco e fregarsene della coscienza dell'altro Nero, dall'altra, nel tendere all'ideale del Bianco gli volta spalle come lo schiavo che, rivolgendosi verso il padrone, abbandona l'oggetto:

l'oggetto è negato in quanto individualità e libertà, l'oggetto è uno strumento. Deve permettermi di realizzare la mia sicurezza soggettiva (...) l'Altro entra nella scena per arreararla, il protagonista sono io. Se l'Altro vuole disturbarmi con il suo desiderio di valorizzazione (la sua finzione) lo espello senza alcuna forma di processo (...) Ogni azione dell'antillano passa attraverso l'Altro. Non perché l'altro rappresenti lo scopo finale del suo agire (...) ma più semplicemente perché è l'Altro che lo afferma nel suo bisogno di valorizzazione”.²³⁸

Nel riconoscere la sociogenesi di questo sentimento d'inferiorità come condizione ereditata storicamente, Fanon legge i comportamenti di ipercompensazione del Nero come forme alienate e mistificate di protesta. Nel momento in cui tenta di affermarsi Bianco fuggendo dalla sua individualità e annullando “il suo esserci”, infatti, il Nero si trova a rinforzare la differenziazione razziale: “Ogni volta che un uomo di colore protesta c'è alienazione. Ogni volta che un uomo di colore esprime riprovazione c'è alienazione.”²³⁹

Rileggendo Anna Freud sulla limitazione dell'Io come meccanismo di difesa, Fanon smentisce la possibilità di una tale dinamica psichica per il Nero. La difesa dell'Io non

236 Fanon, *Pnmb*, p. 193.

237 Sartre, *L'essere e il nulla*, op. cit., p. 484.

238 Fanon, *Pnmb*, pp. 190-191.

239 *Ivi*, p. 68.

può infatti comportare un ritiro dal campo di attività o un isolamento per il Nero, perché questi non ha altra possibilità di salvezza che nella fuga da sé, nell'annullamento che gli consenta di raggiungere dall'interno il "santuario bianco".²⁴⁰ L'alienazione si conferma autoinflitta. E' proprio questa la specificità dell'alienazione in Fanon, quella di un processo costitutivo della razzializzazione, che impone al razzializzato una auto-alienazione, un paradossale gesto di abbandono di sé. Ed è proprio la riflessività dell'alienazione che definisce la circolarità chiusa della razza, e tutto il dolore che ne scaturisce.²⁴¹

Eppure, secondo Fanon, nel protestare contro l'inferiorità che sente storicamente, "il martinicano è un nevrotico e allo stesso tempo non lo è".²⁴² Se infatti da una parte, l'abbandono dell'oggetto è l'atto con cui il Nero si separa da chi ama e da sé stesso per ottenere il riconoscimento, dall'altra nella sua protesta permane una componente non nevrotica, ovvero quella di chi contesta la non oggettività di tali condizioni di liberazione.²⁴³

L'impossibilità della dinamica dialettica è letta di fatto da Fanon in due stadi storici consequenziali, quello della schiavitù che vede l'impossibilità della reciprocità tra schiavo e padrone e quello dell'abolizione della schiavitù, che nega la reciprocità tra il Bianco (il vecchio padrone) e il Nero (il vecchio schiavo). In entrambi i casi la dialettica è congelata, sebbene per ragioni parzialmente diverse.

1.2.1. Genealogia della Nerezza.

Il confronto con Hegel ha per Fanon un duplice obiettivo in relazione alla questione della razzializzazione. Da una parte occorre rileggere la dialettica servo padrone di Hegel a partire dalla relazione storica e concettuale tra schiavitù e nerezza. Dall'altra, "poiché il nero è un antico schiavo faremo appello a Hegel", scrive Fanon.²⁴⁴ E' proprio per comprendere a fondo la condizione di nerezza che Fanon si richiama a Hegel, per poter tematizzare le radici storiche e filosofiche della razzializzazione attraverso la dialettica signoria-servitù. In sintesi, se la nerezza serve a Fanon per riarticolare

240 *Ivi*, p. 61.

241 "What makes alienation so painful is that it is *self*-inflicted. The wounds inflicted by external world are never painful as those imposed upon oneself", Hudis, op. cit., p. 39.

242 Fanon, *Pnmb*, p. 191.

243 "Where Marx saw the tearing away of that which represents the objectification of man's species-existence as a man, viz., the product of his labor, Fanon comprehends the tearing away of man himself from the objective condition of his species-existence - that is from his "native land". (*accumulazione primitiva*)", L. Turner, op. cit., p.1167.

244 Fanon, *Pnmb*, p. 69.

criticamente la dialettica servo-padrone di Hegel, il lavoro del filosofo di Stoccarda serve a Fanon per cogliere i fondamenti filosofico-politici della nerezza, ovvero di ciò che l'ha resa presente.

Ronald Judy osserva che in *Pnmb* il termine *nègre* è alternativamente usato in senso descrittivo e dispregiativo, corrispondendo all'ambivalenza del termine nella lingua francese. L'equivocità del termine è cruciale secondo Judy nel movimento del pensiero di Fanon, poiché sottolinea come anche i termini apparentemente descrittivi e neutrali, presumano la dialettica che oppone il termine *nègre* a quello di uomo come sua antitesi, e quindi il divenire *nègre* come un morire in quanto umano.²⁴⁵ Il testo di Fanon si contraddistingue inoltre per l'uso del aggettivo sostantivato *Nero* graficamente contraddistinto dalla maiuscola iniziale. Judy sottolinea come la scelta grafica, che accomuna buona parte della letteratura afrodiscendente, restituisca il significato di un'identità cosciente, smarcandosi dall'accezione di evento fenomenico.²⁴⁶

Benché il discorso fanoniano non sia caratterizzato da rigore terminologico, un'analisi filologica de "Il negro e Hegel", fa emergere la connotazione specifica e interconnessa che Fanon in questa sede attribuisce ai termini *nègre/noir* e *esclave*, e che rispecchia l'evoluzione storica di questo rapporto.

Fanon infatti dopo una prima denominazione congiunta del soggetto della dialettica come "nègre esclave", pone al centro del discorso il negro/nero che dopo essere stato "immerso nell'inessenzialità della servitù" viene liberato dal padrone senza diventare per questo padrone: "Il negro è un servo a cui si è permesso di adottare un atteggiamento da padrone. Il Bianco è un padrone che ha permesso ai suoi servi di mangiare alla sua tavola".²⁴⁷

L'espressione "nègre esclave" è centrale nella comprensione di quel processo di assimilazione linguistica e concettuale di un termine all'altro, e che se da una parte ci permette di comprendere la dialettica servo padrone nel quadro di una emergente filosofia della razza, dall'altra consente una comprensione della nerezza come condizione che trova piena realizzazione storica solo in seguito all'abolizione della schiavitù. In altre parole la razza consente alla schiavitù di riarticolarsi oltre la propria

245 Judy, op. cit., pp. 60-61.

246 Nel 1899, in *The Philadelphia Negro*, W.E.B. Du Bois introduce il suo saggio motivando in una nota di apertura la scelta della N maiuscola per il termine *Negro*: "In questa ricerca userà il termine Nero (*Negro*) per designare tutte le persone di discendenza Nera, sebbene l'appellativo sia in un certo senso illogico. Inoltre metterò l'iniziale maiuscola alla parola perché credo che otto milioni di americani abbiano diritto a una lettera maiuscola." Du Bois, W.E.B. (1967). *The Philadelphia negro*, Schocken Books., p.2, n.1.

247 Fanon, *Pnmb*, pp. 196-197.

dismissione sul piano giuridico. Quando i padroni bianchi sanciscono che “nessuna terra francese dovrà più avere degli schiavi”,²⁴⁸ il capovolgimento raggiunge dall’esterno, non più uno schiavo ma un Nero, che si ritrova ad essere tale in quanto *agito*.

Ricostruendo lo svolgimento storico della “question noire”, Myriam Cottias analizza come il termine “Nègre” abbia gradualmente acquisito il significato di schiavo attraverso la massificazione e la razionalizzazione della tratta transatlantica degli schiavi tra il XVI e il XIX secolo.²⁴⁹ Nello specifico, è a partire dal XVI secolo che la pratica della schiavitù inizia a porsi in termini razziali, iniziando a stabilire la sinonimia tra origine geografica e funzione economica. Tale equivalenza si delinea e si trasforma in base ai percorsi della tratta stessa, andando pertanto ad attribuire il significato di schiavo a quello di Nègre. Ancora nel XVII e XVIII secolo, osserva Cottias, i viaggiatori che hanno prodotto aneddoti e racconti a partire dalle loro esperienze sulle coste sub-sahariane occidentali, distinguevano nei loro resoconti i “nègres”, ovvero gli abitanti della regione, e gli “esclaves” ovvero gli schiavi di proprietà dei re africani o dei commercianti europei. La definizione di “nègres esclaves” si vede contrapposta in queste fonti a quella di “nègres libres”, come a quella di “esclave chrétien”.²⁵⁰

Facendo un’analisi compiuta delle definizioni date alla voce “nègre” nei dizionari francesi del XIX secolo Simone Delesalle e Lucette Valensi (1972) riconducono a quell’epoca la persistenza della duplice accezione di *nègres* come nome di popolo e come sinonimo di schiavo.²⁵¹ Nella sua accezione di popolazione, il vocabolo, osserva Cottias, non è mai esplicitamente associato in quest’epoca a un dato di apparenza e ancora meno a un “colore”.²⁵²

E’ nelle colonie, piuttosto che sulle coste africane, che l’equivalenza negro=schiavo si afferma, rinviando per la prima volta nella storia occidentale lo statuto civile al colore della pelle, basandosi allo stesso tempo sulle rappresentazioni negative dell’Africa e dei suoi popoli persistenti sin dall’antichità, rappresentazioni che associano l’Africa all’incarnazione della mostruosità e della natura selvaggia.²⁵³

248 Sottolinea Bentouhami-Molino che nel testo fanoniano il decreto di abolizione della schiavitù del 27 aprile 1848 viene riportato in forma inesatta: “Nulle terre française ne peut plus porter d’esclave”, op.cit., p. 65.

249 Cottias, M. (2007). *La question noire: histoire d'une construction coloniale*, Bayard Jeunesse.

250 Cottias, op. cit., p. 44.

251 Delesalle, S., Valensi, L. (1972), *Le mot « nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime: histoire et lexicographie.*, in *Langue française*, n°15, *Langage et histoire*, pp. 79-104.

252 Cottias, op. cit., p. 48.

253 Cottias, op. cit., p. 49; vedi anche Giuliani, G. (2016). *Zombie, alieni e mutanti. Le paure dall’11 settembre a oggi*, Le Monnier.

Eppure il significato originario di una tale equivalenza, sottolinea Colette Guillaumin non porta traccia dell'inferiorizzazione razziale nella misura in cui l'associazione connette il colore della pelle allo specifico statuto produttivo dello schiavo e non a un'inferiorità di natura.

Ha origine nelle colonie centro-americane, Martinica in particolare, quello che Cottias definisce "implicito coloniale", ovvero l'associazione non mediata tra colore e statuto giuridico-politico. Una delle prime fonti che attesta l'implicito coloniale sono le note di Jean-Baptiste Thibault de Chanvalon, corrispondente dalla colonia per l'Académie de sciences de Paris, riportate nel suo *Voyage à la Martinique*. Qui lo studioso, nel descrivere la strutturazione della società coloniale distingue tra gli "Europei", definiti come "Blancs", i "Caraibi" caratterizzati da un colore della pelle vicino al "bistro, un po' più rosso" e i "Nègres" di invece non specifica altro che l'evidenza del colore.²⁵⁴

La traiettoria storica del termine *nègre* permette di comprenderne le origini nel quadro di una concettualità pre-razziale, e la sua progressiva trasformazione. L'evoluzione semantica del termine infatti procede di pari passo con la razionalizzazione della tratta transatlantica degli schiavi e la deumanizzazione prodotta dal lavoro coatto, progressivamente legittimata sulla base di una presupposta subumanità naturalizzata come preesistente alla riduzione di schiavitù. La schiavitù anzi, benchè storicamente fondata su un'idea di alterità - lo schiavo è quasi sempre uno straniero, fa notare Cottias, si propone su queste basi come destino naturale di chi è incapace per natura, per condizione di razza, ad aspirare alla libertà.²⁵⁵ Il *nègre* di Fanon è da comprendersi allora nel suo inscindibile legame con il passato schiavile, nei termini di un'impossibile discontinuità, che per queste ragioni ossessiona colui che si trova a non poter essere altro che Negro.

Fanon attribuisce al termine Negro il significato di una condizione di schiavitù che si mantiene anche in seguito l'abolizione, riarticolarlo su base razziale lo statuto di inferiorità dell'ex schiavo ("Il negro non è divenuto un padrone. Quando non ci sono più servi, non ci sono più padroni. Il negro è un servo a cui si è permesso di adottare un atteggiamento da padrone").²⁵⁶ Proprio perché in seguito all'abolizione la figura del

254 Cottias, op.cit., p.54, traduzione mia. Guillaumin sottolinea come solo a partire dal XIX secolo la razza abbia assunto il carattere di categoria intellettuale e percettiva preminente, quando il significato di razza nell'accezione di lignaggio cede il passo a quella di gruppo umano (Guillaumin, op. cit., p.31). In questo passaggio gioca un ruolo cruciale lo sviluppo delle scienze naturali e la concezione ereditarista dei fenomeni, che pone l'origine, la filiazione e lo sviluppo temporale come gli assi fondamentali del pensiero scientifico, e con questa la preminenza di una causalità interna di ordine biologico (op. cit., pp. 35-36).

255 Cottias, op.cit., p. 42.

256 Fanon, *Pnmb*, p. 196.

padrone permane nella realtà economico-politica come sul piano simbolico, la condizione di nerezza che fa seguito all'abolizione della schiavitù si rivela quella di un soggetto *reso* Nero, ridefinito a livello epidermico come “schiavo della sua inferiorità”,²⁵⁷ e dell'incapacità di rompere con un passato di disumanizzazione - “schiavo della Schiavitù che disumanizzò i miei padri”²⁵⁸ - che non cessa di operare nel presente postschiavista. Attraverso la razza, la subumanità si fa costitutiva, e la nerezza, per epidermizzazione ne diviene il segno indelebile, che incatena il Nero alla propria apparenza.²⁵⁹

Il capovolgimento determinato dall'abolizione della schiavitù secondo Fanon “non ha differenziato il negro.”²⁶⁰ In questo capovolgimento è proprio l'essere riconosciuto come “nègre” e non come uomo che mantiene il Nero nella sua vita di schiavo pur modificandone la forma, nella misura in cui il significato dei due termini - nero e schiavo - si rivela indissociabile. Allo stesso tempo la trasformazione del modo di vita ha un impatto sul concetto di nerezza, che nell'esprimere l'inferiorità su base epidermica, assume il significato di una condizione di inferiorità biologica e non più giuridica.

1.2.2. “Da un modo di vita a un altro”: origine e sviluppo del capitalismo razziale.

La considerazione di Fanon rispetto alla continuità tra regime schiavista e post schiavista è centrale nella comprensione dell'impatto dialettico prodotto dalla razza, in relazione in particolare alla storia socio-economica delle Antille. Fanon riflette in questo passaggio quindi sullo specifico sviluppo del capitalismo in questo contesto, che non può essere ricondotto allo sviluppo di questo sistema su territorio europeo, proprio per la specifica funzione del regime schiavista nella definizione di una società divisa in classi.

Nel suo lavoro pionieristico *I giacobini neri* (1938), C.L.R. James analizza la storia della schiavitù all'intreccio con la piantagione di canna da zucchero come specifico modello produttivo, basato su estensività e monocoltura, senza precedenti ma inaugurato a partire dalla colonizzazione delle Indie occidentali.

257 *Ivi*, p. 68.

258 *Ivi*, p. 207.

259 “Non sono schiavo dell'idea' che gli altri hanno di me, ma della mia apparenza”, Fanon, *Pnmb*, p. 114.

260 *Ivi*, p. 197.

Analizzando tutte le fasi e forme del processo produttivo e riproduttivo dell'economia di piantagione, James interpreta il regime schiavile coloniale come laboratorio precursore della messa a lavoro di matrice capitalistica:

Quando tre secoli fa nelle Antille giunsero i primi schiavi, essi furono impiegati direttamente nella coltivazione su vasta scala dello zucchero i cui sistemi erano da considerare assolutamente moderni. Occorreva, infatti, che gli schiavi vivessero insieme in gruppi numerosi e in rapporti sociali molto più serrati che non quelli esistenti presso ogni altro proletariato del tempo. Appena tagliata la canna doveva essere rapidamente trasportata in un luogo dove si svolgeva una vera e propria lavorazione a catena. Quindi il prodotto veniva inviato all'estero per la vendita. Persino i vestiti degli schiavi e il cibo che mangiavano erano importati. I negri vissero fin dall'inizio una vita sostanzialmente moderna. E quindi la loro storia è, a quanto mi è stato di accertare, una storia unica a sé. (...) La piantagione di zucchero plasmò la vita delle isole a un punto tale che soltanto la pelle bianca salvò coloro che non erano né piantatori né burocrati dalle umiliazioni e dall'esistenza buia degli schiavi. Questo era, ed è tuttora, il sistema di vita delle Indie occidentali.²⁶¹

L'opera di James costituisce una delle letture fondamentali per la comprensione dei nessi e degli elementi di continuità tra regime schiavile coloniale, modo di produzione capitalistica e processi di razzializzazione. Ispirandosi alle intuizioni di James, Eric Williams in *Capitalism and slavery* (1944) l'origine della tratta transatlantica degli schiavi a uno stato di necessità da parte delle potenze coloniali europee (portoghesi e spagnoli in primis, seguiti da inglesi e francesi), in mancanza di manodopera europea da deportare nelle terre colonizzate. Si tratta dunque non di una preferenza del lavoro schiavile rispetto a quello libero ma di una scelta obbligata. Nonostante la compravendita della forza lavoro risultasse superiore alla schiavitù in termini di produttività, secondo Williams, i lavoratori liberi presenti in Europa e necessari a una produzione su larga scala come quella nelle colonie non erano sufficienti. La peculiarità di una produzione su larga scala ha reso dunque il lavoro schiavile vantaggioso per i proprietari delle piantagioni, ovviando al tasso di improduttività del lavoro schiavile attraverso un alto tasso di profittabilità della produzione estensiva di zucchero, cotone e tabacco.

²⁶¹ James, *I giacobini neri*, op. cit., p. 356.

In una prima fase, tuttavia, il lavoro produttivo nelle colonie d'oltremare fu organizzato sulla base di trasferimenti dall'Europa di fette della popolazione in fuga dalle condizioni di indigenza e asservimento del sistema feudale. In cambio del viaggio e del mantenimento, questi lavoratori si sottoponevano su base volontaria a un contratto di servitù (*indentured servitude*) per un periodo definito entro il quale ripagare le spese sostenute per il trasferimento. Al termine del contratto gli *indentured servants* guadagnavano una porzione di terra. In altri casi si trattava di popolazione carceraria, condannati a morte la cui pena veniva commutata in condanna al lavoro forzato, o ancora donne, uomini e bambini provenienti da case di correzione, oggetto di un vero e proprio business di rapimenti.²⁶²

I livelli demografici dell'Europa del tempo non permisero un reclutamento sufficiente di forza-lavoro, che perdipiù mal sopportava sul piano fisico i livelli di sforzo richiesto. Inoltre, i proprietari terrieri delle colonie osteggiavano l'assegnazione di lotti di terra al termine del contratto di lavoro servile. Se inizialmente questa forma di servitù non implicava uno statuto di inferiorità o degradazione, in un secondo tempo le condizioni andarono degradandosi fino a trasformarsi in relazioni di proprietà e di controllo diretto sui corpi e sulle libertà personali per tutta la durata del servizio. Il che rese questo tipo di contratto sempre più respingente, riducendo ulteriormente le disponibilità al trasferimento da territorio europeo.²⁶³

Anche le popolazioni indigene asservite non ressero sul piano fisico i livelli di logoramento del lavoro di piantagione. Con l'avvio della tratta transatlantica degli schiavi dall'Africa verso le Indie occidentali, alla forza-lavoro fu imposta una relazione di proprietà fondata sul controllo assoluto e perpetuo dei corpi.

Ciò che fa emergere il lavoro di Williams è la continuità storica e politica tra la servitù di matrice europea e il regime schiavile coloniale, di cui la questione razziale emerge non già come causa bensì conseguenza. L'origine della tratta degli schiavi dunque, secondo Williams, fu di tipo economico ancor prima che razziale, volta a una minimizzazione dei costi e una massimizzazione dei profitti. La razzializzazione è intervenuta, nella ricostruzione di Williams, come forma di razionalizzazione e giustificazione di tale modello produttivo solo in un secondo tempo, che ha generato l'associazione tra povertà e lavoro logorante. In questo senso per Williams: "La schiavitù non nacque dal razzismo, bensì il razzismo fu conseguenza della schiavitù".²⁶⁴

262 Williams, E. (2014 [1944]). *Capitalism and slavery*, UNC Press Books, p. 11.

263 Williams, op. cit., p. 16.

264 *Ivi*, p. 7.

Si tratta perciò di leggere il nesso tra schiavitù e capitalismo entro la genealogia del razzismo moderno, inteso non soltanto come apparato ideologico ma come dimensione fondante la moderna economia capitalistica stessa. La schiavitù, elevata a sistema produttivo transnazionale, non soltanto ha posto le basi materiali per l'accumulazione primitiva del capitalismo, ma risulta dal lavoro di Williams come forma eminentemente moderna.

Sistematizzando questo approccio sotto al nome di *Black Marxism*, Cedric Robinson riprende il lavoro di Williams per svilupparne ulteriormente la lettura in termini di *racial capitalism*, per definire tanto lo sviluppo storico quanto le strutture del sistema capitalista.

Robinson analizza il nesso tra schiavitù e capitalismo attraverso le lenti genealogiche del razzismo, rintracciandone le origini in una dimensione storico-geografica antecedente la tratta transatlantica degli schiavi, il suo sviluppo in essa e la sua riarticolazione moderna nel capitalismo post-schiavista.

Sostenendo la necessità di comprendere il lavoro schiavile non soltanto come una fase pre-capitalista della storia, Robinson sottolinea come il sistema schiavile si sia protratto per più di trecento anni oltre l'avvio del capitalismo, a complemento del lavoro salariato, della servitù della gleba, e di altre forme di lavoro coatto.

La tratta transatlantica pertanto non può essere interpretata come forma pre-capitalistica, né la schiavitù può essere compresa come istituzione storica a sé stante, bensì come integrata e organica alla moderna economia globale.²⁶⁵

Robinson riprende e reinterpreta il lavoro di W.E.B. Du Bois in *Black Reconstruction* (1935) sulla costruzione della figura del lavoratore nero (*the black worker*), introdotto nel moderno sistema globale attraverso la schiavitù come istituzione storica.²⁶⁶

Rileggendo Du Bois, Robinson sottolinea come la schiavitù sia da comprendere come la specifica istituzione storica attraverso cui il Nero è stato introdotto nel moderno sistema globale in quanto lavoratore. L'istituzione del lavoro schiavile, dunque, non può essere concettualizzata come dimensione a sé ma può essere compresa solo all'interno dello sviluppo storico del capitalismo globale come processo di espropriazione del lavoro dei lavoratori africani. La schiavitù in questo senso è da comprendere a partire dal suo

²⁶⁵ Robinson, C. J. (2000). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*, Univ of North Carolina Press, p. 4.

²⁶⁶ Du Bois, W. E. B. (1999 [1935]). *Black reconstruction: An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*, Simon and Schuster.

carattere sistemico, o meglio da intendersi come un “sottosistema (*subsystem*) del capitalismo globale”.²⁶⁷

1.2.2. L’inferiorità razziale, conseguenza di un processo economico.

Come per Fanon, anche per James, Williams, Robinson e Du Bois l’abolizione della schiavitù non ha determinato la fine del sistema plantocratico, né ha messo fine alla relazione coloniale di sfruttamento, bensì ne ha determinato una riarticolazione.²⁶⁸

Considerando la schiavitù come istituzione fondante la modernità capitalistica, e il suo carattere sottosistemico, si tratta di leggerne l’evoluzione anche al di là della sua formale abolizione, e non in termini di residui vestigiali di una forma precapitalistica all’interno della società moderna ma in termini di rapporto sociale riarticolato e risignificato in termini di razza, laddove razza indica un tratto sostanziale del modo di produzione capitalistico.

Il moderno sistema di sfruttamento inteso come capitalismo razziale assicura il proprio funzionamento non soltanto attraverso l’asimmetria costitutiva dello scambio salario - forza lavoro, ma anche attraverso forme di colonizzazione e appropriazione diretta di corpi e risorse naturali. In secondo luogo, se lo sfruttamento capitalistico assicura la propria riproducibilità abbassando al livello più vicino allo zero il valore di scambio delle attività di riproduzione sociale, la razza delinea uno spazio di relazione basato su un grado di asimmetria dello scambio tra salario e forza lavoro tale da non assicurare al lavoratore le risorse sufficienti per la rigenerazione della forza lavoro. Si tratta in altre parole di una relazione di ipersfruttamento, erede dei principi del regime schiavile dell’appropriazione diretta, dell’estrazione intensiva della forza lavoro fino al suo rapido esaurimento, della sostituibilità costitutiva del corpo schiavo con un altro corpo schiavo che ne nega ontologicamente la singolarità, e quindi della necessità di una espansione per appropriazione permanente dello spazio fisico e relazionale dell’estrazione di valore.

1.2.3. Fissazione razziale e fissazione della manodopera.

Anche il lavoro di Yann Moulier Boutang, *De l’esclavage au salariat: Économie*

²⁶⁷ Robinson, op. cit., p. 200.

²⁶⁸ “Ogni legge e cavillo che si riusciva a escogitare era impiegato dai legislatori per ridurre i neri alla condizione di servi della gleba, per renderli schiavi dello Stato, se non dei singoli proprietari”, Du Bois, W. E. B. (2007 [1903]). *Le anime del popolo nero*, Le lettere, p. 36.

historique du salariat bridé (1998), fa emergere come la razzializzazione sia intervenuta al fine di rinforzare il vincolo schiavile attraverso l'istituzione di barriere razziali. Se la lettura classica del capitalismo tende a porre il moderno *lavoro libero* (salarinato) come sua forma peculiare e contrapposta alla forma pre-capitalista del lavoro non libero (schiavile), il dettagliato lavoro di Moulier Boutang fa emergere come queste due forme abbiano a lungo coesistito al cuore dell'economia capitalista. Più nello specifico, il lavoro libero consiste secondo Moulier Boutang "in una delle forme del lavoro dipendente nel sistema capitalista, ancora oggi affiancato a forme "imbrigliate" (*bridé*), nella fattispecie vincolate al permesso di soggiorno, e quindi caratterizzate da un'impossibilità di rescissione del rapporto di lavoro. Moulier Boutang permette dunque di leggere le spinte dal basso alla mobilità e alla fuoriuscita (*exit*) dalla condizione di subordinazione in contrapposizione dialettica e costante con l'interesse dei soggetti dominanti a produrre e riprodurre forme di vincolo, fissazione e contenimento entro una posizione di subalternità e dipendenza. Nella lettura di Moulier-Boutang il concetto di "fissazione della mano d'opera" (*fixation de la main-d'oeuvre*) gioca un ruolo fondamentale nel comprendere la spinta che caratterizza e connette lavoro schiavile e quello salariato.

Se il regime schiavile ricorre progressivamente alla razza per garantire la fissazione della mano d'opera²⁶⁹, il lavoro salariato persegue il medesimo scopo attraverso il mantenimento dei salari bassi. A partire dall'abolizione della schiavitù, le due logiche coesistono nella riarticolazione dell'economia plantocratica e si elevano a principio di funzionamento del capitalismo razziale.²⁷⁰

1.2.4. "Libertà bianca" e libertà di colore. La nascita dell'élite nera.

269 "La fixation autoritaire de la main-d'œuvre apprend rapidement à se servir des préjugés racistes ou de l'exclusion de l'étranger (déjà largement à l'œuvre à l'égard des non anglais), du paffen, pour pallier l'inefficacité relative de l'indenture prolongée. Mais l'amalgame des motifs heteroclités de préjugés à l'encontre des Noirs ne parvient à prendre que parce qu'il faut immobiliser et contrôler cette main-d'œuvre et que sa croissance extraordinairement rapide fait peur. Examinons maintenant les principales étapes de l'asservissement d'une population à partir des possibilités offertes par l'engagement." Moulier-Boutang, Y. (1998). *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, Puf, p.182.

270 "Les bas salaires ne sont pas le but recherché par la fixation, mais c'est au contraire la fixation de la main-d'œuvre qui est le but recherché des bas-salaires 44. La théorie mercantiliste du salaire ne fait que traduire cet impératif : l'offre de travail étant une fonction négative du niveau du salaire, maintenir les salaires très bas s'avère une exigence indispensable pour maintenir l'effectif complet dans l'entreprise ou la plantation. Pour parler en termes marxistes, la sur-value absolue n'est pas là pour garantir les profits présents, mais pour dominer le travail dépendant, pour éliminer la menace qu'il fait peser à long terme sur la transaction par son risque de désertion. C'est sa valeur « disciplinaire et éducatrice »" Ivi, p. 457.

Analizzando il rapporto schiavo-padrone attraverso le lenti marxiste dei rapporti di classe, Robinson individua una componente parzialmente impreveduta, ovvero una classe non bianca ma allo stesso tempo libera, le cui origini sono molteplici.

Le relazioni sessuali (più spesso violenze) tra padroni e schiave infatti hanno dato origine nelle colonie a una folta popolazione “mulatta”. James riporta che il *Code noir* autorizzava i matrimoni tra padroni e schiave, istituzione che aveva il potere di sciogliere il vincolo schiavile della sposa e la sua prole. Mulatti e neri in condizione di libertà avevano formalmente gli stessi diritti dei bianchi. In altri casi la lenta accumulazione di proprietà da parte di alcune categorie di schiavi era valsa l'affrancamento, e l'accesso ad attività mercantili, manifatturiere, domestiche o artigianali nel corso delle generazioni.²⁷¹

Caroline Oudin-Bastide riconosce come lungo la storia della schiavitù coloniale si siano sviluppate una serie di attività produttive di valori d'uso (la messa a coltura di una parte del giardino o il noleggio della propria forza lavoro verso terzi)²⁷² di cui l'artefice e destinatario è lo schiavo stesso (*travail pour soi*). Si tratta di una forma di lavoro che contrasta l'eteronomia assoluta della schiavitù in quanto lavoro per altri (*travail pour autrui*) i cui frutti e modalità di esecuzione sono sotto il possesso e il controllo altrui senza possibilità di rescindere tale relazione.

Sia il matrimonio che l'affrancamento hanno dato vita dunque a una condizione di nerezza intermedia, in termini razziali, economici e giuridici, quella dei Liberi di coloro (*libres de couleur/gens de couleur libres, free people of color/freedmen* o *gente de color libre*), la cui condizione è plasmata da una duplice pressione, all'emancipazione definitiva dall'eredità schiavile da un lato (cioè dal basso verso l'alto) e a riconfluire nella condizione di assoggettamento su base razziale dall'altro - dall'alto verso il basso. Liberi per affrancamento o per diritto di nascita, questi neri o meticci, formarono una specifica classe giuridica cui viene riconosciuta in conformità con lo statuto di liberi il diritto di proprietà, compreso il possesso di schiavi. La dissociazione di questo gruppo avviene attraverso un'adesione sul piano ideologico-morale alla differenza di razza, alimentando disprezzo e discontinuità rispetto alla condizione schiavile.²⁷³ Du Bois aggiunge che in seguito al 1830 negli Stati Uniti i Neri liberi del Nord furono ispirati

271 Robinson, op. cit., p. 179; cf. anche James, op. cit.

272 Oudin-Bastide, C. (2005). *Travail, capitalisme et société esclavagiste: Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, Editions La Découverte, pp. 187-188.

273 Robinson, op. cit.

dagli immigrati mulatti delle Indie occidentali a riconoscere la legittimità della schiavitù, cercando l'assimilazione al gruppo dei bianchi.²⁷⁴

A seconda delle fasi storiche, l'accumulazione di potere e risorse da parte di questa classe intermedia è stata contrastata attraverso una politica di distribuzione dei favori secondo una gerarchia cromatico-razziale progressivamente complessificata - più chiara è la carnagione, maggiori sono le opportunità economiche e sociali - oppure attraverso una deliberata politica di limitazioni alla promozione sociale, tanto a norma di legge quanto per consuetudine *praeter o contra legem*.

James riporta come ad Haiti, quando il numero dei liberi di colore, mulatti nella fattispecie, raggiunsero un numero tale da minacciare la conservazione dei rapporti di forza esistenti, furono costretti per legge ad arruolarsi nella *marechaussee*, i corpi di polizia specializzati nella cattura degli schiavi fuggitivi e dei maroons. Inoltre ai liberi di colore fu interdetto l'esercizio della legge, della medicina, del culto e dei pubblici uffici.²⁷⁵ Costantemente subordinati al ricatto del linciaggio, i liberi di colore erano condizionati di fronte agli abusi dei bianchi dal rischio di essere portati in tribunale, dove quasi sempre venivano dichiarati colpevoli. Il libero di colore che colpiva un bianco era condannato all'amputazione della mano che aveva sferrato il colpo. Eppure, l'assenza di limitazioni ai liberi di colore in termini di entità dei possedimenti privati, permise loro una consistente accumulazione di beni che favorì la contrazione di matrimoni con famiglie bianche, come principale strategia di "sbiancamento", ovvero promozione sociale ed economica, delle linee di discendenza.²⁷⁶

A partire dalla seconda metà del XVIII secolo, per contenere una tale espansione e con la parificazione giuridica degli affrancati ai nati liberi, i *libres de couleur* furono privati del titolo di *madame* e *monsieur*, della cittadinanza, del diritto al porto d'armi, alle riunioni, e della possibilità di portare i medemi vestiti dei bianchi. A partire dal 1758 fu loro vietato di sedersi al tavolo di un bianco che avesse mangiato in casa loro.²⁷⁷

Jessica Pierre Louis legge la traiettoria storica dei liberi di colore attraverso le lenti della "barriera del colore" ovvero l'effetto vincolante in termini di classe, tanto economica quanto razziale, del pregiudizio di colore. A titolo esemplificativo, Pierre Louis riporta le istruzioni regie con cui nel 1777 recapitate al governatore generale e l'intendente della Martinica: "La gente di colore è libera o schiava. I liberi sono affrancati o

274 Du Bois, op. cit., p. 49.

275 James, op. cit.

276 Pierre-Louis, J. (2015). La barriera del colore alla Martinica. Liberi di colore che si spacciano per bianchi (secoli XVII-XVIII), *Quaderni storici*, 50(1), 49-68.

277 James, op. cit.

discendenti di affrancati. A qualunque distanza essi si collochino dalla loro origine, essi conservano sempre la macchia della loro schiavitù e sono dichiarati incapaci di qualsiasi funzione pubblica”.²⁷⁸

Oudin-Bastide sottolinea come l'emergere di una classe “moralmente mulatta” sia stata in realtà favorita in forma volutamente progressiva e graduale per contrastare l'impatto di un affrancamento di massa e in modo da favorire l'emergere di ulteriori conflitti all'interno del gruppo non bianco, contrapponendo condizioni differenziali di libertà.²⁷⁹

1.2.5. “Ma non da una vita all'altra”. Storia economica dell'abolizione in Martinica

Il mancato cambiamento sostanziale nella vita degli ex schiavi problematizzato da Fanon riguarda in particolare, come esplicita l'autore stesso, il contesto antillense con le sue specificità storico-politiche. Come costruisce Alain Blérald in *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique* (1986) l'abolizione definitiva della schiavitù in Martinica, con il decreto a firma Schoelcher del 1848, innesca una trasformazione profonda delle forme di produzione. L'abolizione della schiavitù infatti corrisponde al passaggio da un regime di appropriazione e controllo diretto del lavoro a un regime indiretto di appropriazione della forza lavoro. A questo si accompagna una ristrutturazione della produzione basata sulla separazione tra coltura e trasformazione del prodotto, della canna da zucchero in particolare, e sull'introduzione di nuove tecnologie di lavorazione industriale. La liquidazione dei rapporti ereditati dal regime schiavile tuttavia non è stata né istantanea né completa. Al contrario, le relazioni sociali post-schiavili si sono caratterizzate per una specifica complessità ed eterogeneità.

Se infatti l'approvazione del decreto Schoelcher ha attribuito da un giorno all'altro al 60% della popolazione martinicana - schiavi formalmente priva di nazionalità - lo statuto di cittadini francesi, già dal 1852, con l'arrivo al potere di Napoleone III il decreto del 13 febbraio introduce l'obbligo di lavoro nelle quattro *vieilles* (Martinica, Guadalupa, Guyane e Réunion), ovvero un regime di lavoro coatto più vicino alla schiavitù che al lavoro salariato, inasprito nelle sue modalità di applicazione attraverso il decreto Gueydon del 1855 e concluso solo nel 1870.²⁸⁰ I conflitti generati

278 DURAND-MOLARD, Code de la Martinique cit., III, p. 287, 7 marzo 1777, n°517, in Pierre-Louis, op. cit., p. 54.

279 Oudin-Bastide, op. cit.

280 Blérald, A. P. (1986). *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique: du XVIIe siècle à nos jours*, Karthala Éditions, p. 99.

dall'appropriazione schiavista dunque, osserva Blérald, persistono nei nuovi antagonismi introdotti dal regime capitalista, sul piano delle rappresentazioni ideologiche tanto quanto su quello delle strutture socio-economiche. Inoltre, prima dell'abolizione, accanto alla grande proprietà terriera, la piccola proprietà era concessa a *petits blancs* (bianchi delle classi popolari), ma anche a *libres de couleur et affranchis* secondo le norme introdotte dalla Loi Mackau nel 1845; a partire dal 1848 invece, la piccola proprietà viene progressivamente smantellata per arrivare a una concentrazione complessiva delle proprietà, a metà del XX secolo, nelle mani di dieci famiglie *béké* (i proprietari terrieri bianchi).

Abel Louis (2012) fa risalire al 1694 la denominazione di una classe giuridica intermedia nei censimenti ufficiali della Martinica, sotto al titolo di “ *mulâtres, nègres et sauvages libres*”. A partire dalla *Mémoire du roi* già citata del 1777, l'espressione *gens de couleur* si impone nei censimenti martinicani. Con l'espressione *libres de couleur* si fa riferimento, anche in relazione al contesto della Martinica, a quell'insieme di popolazione non bianca (neri e meticci), resi liberi dalle diverse forme di affrancamento. L'instabilità esistenziale marca questo gruppo sociale, e una coscienza di sé al negativo che lo conduce al rigetto delle proprie origini, nonostante e contro le pressioni giuridiche del sistema plantocratico per un ritorno alla base della piramide sociale.²⁸¹

La formazione della classe dei *libres de couleur* è un momento chiave del processo di concettualizzazione della razza, perché produce una differenziazione razziale della libertà (libertà implicitamente bianca vs libertà di colore) e allo stesso tempo una distinzione di classe interna agli stessi colonizzati (schiavi di colore e liberi di colore). E' attraverso questa distinzione che la razza può affermarsi, ovvero attraverso una connotazione epidermica che non è più immediatamente ascrivibile a uno stato giuridico di schiavitù.

1.3. Conclusioni.

Come sottolinea Stefan Bird-Pollan in *Hegel, Freud and Fanon. The dialectic of emancipation*, la negazione su un piano ontologico del Nero, va compresa a partire da

²⁸¹ Louis, A. A. (2012). *Les libres de couleur en Martinique (Tome 2): Quand Révolution et retour à "l'Ancien Régime" riment avec ségrégation 1789-1802*, Editions L'Harmattan.

ciò che *appare* ontologico entro la cornice di una società razzista.²⁸² Come scrive lo stesso Fanon, “Il nero non ha resistenza ontologica *agli occhi* del bianco”.²⁸³ La dialettica hegeliana attraverso le lenti della razza proposte da Fanon rivela il suo carattere situato all’interno di questa cornice epistemica.²⁸⁴

Come analizza Kelly Oliver, la domanda di riconoscimento emerge in Fanon come prodotto di quella stessa situazione coloniale che la nega.²⁸⁵ La tensione irrisolvibile della dialettica del riconoscimento rivela dunque il suo carattere prescrittivo entro i confini di una società razziale. Il desiderio di riconoscimento che muove il Nero verso il Bianco da dentro l’infernale circolarità sostanzia la dialettica immobile della razza.²⁸⁶

La critica di Fanon alla dialettica servo padrone di Hegel pone gli elementi fondamentali per una comprensione storica della razza come significante di un rapporto economico-politico di dominazione, basato sull’inessenzializzazione del polo subalterno, tale da configurare una negazione paradossale della dinamicità del rapporto stesso. Tale negazione assume la forma della *circolarità infernale*, un “movimento immobile” di implosione perpetua.

La contestualità del *nègre* e dello schiavo nel discorso fanoniano si caratterizza come uno slittamento di significati in cui gioca in forma biunivoca, dall’uno all’altro e viceversa, il sottile scarto di significazione che ne ha accompagnato la reciproca determinazione sul piano storico, tanto politico quanto concettuale.

Il rovesciamento materialista operato da Fanon del rapporto schiavo-padrone dalla dimensione del riconoscimento a quella del lavoro, apre alla comprensione del nesso tra il processo di deumanizzazione per razzializzazione e una forma di appropriazione per estrazione non soltanto della forza lavoro ma dell’essere in vita, in termini sia materiali che ontologici.

282 Bird-Pollan, S. (2014). *Hegel, Freud and Fanon: The dialectic of emancipation*, Rowman & Littlefield, p. 91.

283 Fanon, *Pnmb*, p. 110, corsivo mio.

284 “Fanon’s reading of Hegel’s theory of recognition in Black Skin is thus an immanent critique of the paradigm of recognition employed by the colonizer from the perspective of the black man for whom this paradigm has been suspended.”, Bird-Pollan, op. cit., p.89.

285 “Insofar as the demand for recognition is created by the colonial situation in which the recognition of humanity is denied to the colonized, the demand for recognition itself becomes a symptom of the pathology of colonization“ Oliver, K. (2003). Alienation and its double; or, The secretion of race., in *Race and Racism in Continental Philosophy*, p. 178.

286 Cf. Vedi anche Buck-Morss, S. (2002). *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804.*, in Cagliero, R. Ronzon, F., (Eds). *Spettri di Haiti: dal colonialismo francese all’imperialismo americano*, Ombre Corte, 21-59.

Il riconoscimento si presenta come descrizione e prescrizione della tensione statica dell'asservito, fissato alla zona di non essere, rivolto verso il padrone, ovvero verso la bianchezza come preconditione per *parvenir à soi*, per una futuribilità del sé.

L'introduzione delle lenti razziali nella lettura della dialettica servo-padrone non riducono immediatamente, o non del tutto, le due categorie a un rapporto di classe di matrice binaria. In conclusione di opera, Fanon precisa una distinzione di sostanza tra una condizione di alienazione "di natura quasi intellettuale" e una "basata sullo sfruttamento di una certa razza da parte di un'altra, sul disprezzo di una certa umanità da parte di una forma di civiltà considerata superiore".²⁸⁷ Tale distinzione corrisponde a una differenza di classe che attraversa la condizione dei razzializzati, nella misura in cui "l'alienazione intellettuale è una creazione della società borghese"²⁸⁸, mentre "[p]er il negro che lavora nelle piantagioni di canna di Le Robert, c'è solo una soluzione: la lotta"²⁸⁹. Si tratta dunque per Fanon di comprendere i rapporti di razza come rapporti di classe, ma senza intendere un'immediata corrispondenza ma una relazione mutuale tra i due antagonismi. La storia del regime schiavile, come analizzato ha infatti dato luogo a una condizione che può essere pensata come intermedia tra la condizione del *negre esclave* e quella del bianco libero, ovvero quella della *libertà di colore*, che ha storicamente prodotto una condizione di classe specifica, *dannata* nel senso di condannata alla paralisi, interrotta a metà strada tra una condizione di asservimento e una di dominazione, e per questo da una parte asservita alla concezione del mondo dei dominanti, e dall'altra dominante essa stessa, con la propria concezione, sul resto degli asserviti.

Fanon pone esplicitamente il problema in termini di temporalità. La condizione di moderna razzializzazione che si pone in diretta continuità con la schiavitù, riarticolarlo la forma di ipersfruttamento del lavoro, si pone in rapporto al presente come dimensione dell'esistenza e dell'azione, mentre il Nero alienato sul piano intellettuale, ovvero prigioniero della dimensione temporale del "non più" e "non ancora", si trova a cercare invano di superare il presente rinchiudendosi nella "Torre sostanzializzata del passato".²⁹⁰ In questo senso anche il rapporto al passato definisce una condizione di

287 Fanon, *Pnmb*, p. 201.

288 "E chiamo società borghese ogni società che scelrotizza in forme determinate, ostacolando ogni evoluzione, ogni cammino, ogni progresso, ogni scoperta. Chiamo società borghese una società chiusa dove non è sano vivere, l'aria è marcia, le idee e la gente in stato di putrefazione.", *Ivi*, p. 202.

289 "Ed egli intraprenderà e condurrà questa lotta non in seguito a un'analisi marxista o idealista, ma perchè semplicemente, non potrà concepire la propria esistenza che sotto la forma di una battaglia condotta contro lo sfruttamento", *Ibidem*.

290 *Ivi*, p. 203.

“schiavitù”, specifica in base alla condizione di classe, intellettuale da una parte, lavorativa dall’altra e che entrano in contraddizione l’una con l’altra. Se infatti per un verso, il problema della disumanizzazione attraverso la razza traccia continuità tra passato e presente, chi vi ricerca il senso del proprio destino resta prigioniero della Storia, “schiavo della schiavitù”, anziché cercare di “cambiare la situazione dei ragazzi di otto anni che lavorano nei campi di canna in Martinica o in Guadalupa”.²⁹¹

Nel mettere al centro dell’analisi il tendere alla bianchezza piuttosto che alla liberazione, Fanon propone una concezione della nerezza come un luogo di tensione congelata tra una condizione di libertà agita dall’esterno e un asservimento agito dall’interno. La produzione della nerezza come processo di razzializzazione implica per Fanon da una parte un padrone che mentre si libera di queste vesti, persegue il suo obiettivo di soggiogare l’altro per appropriarsi del suo lavoro; tale appropriazione tuttavia non avviene in virtù di uno statuto di inferiorità giuridica del soggetto costretto al lavoro; al contrario il nuovo terreno di affermazione dell’inferiorità, la biologia, l’oggettività scientifica, partecipano all’appropriazione del lavoro del Nero insieme alla legittimità che lo stesso le accorda, nel tentativo di essere riconosciuto come bianco e come padrone. Il Nero diventa per il bianco il corpo-oggetto-luogo della fissazione di tutto il sistema di valori negativi antitetici in termini manichei a un’accezione di umanità pura e positiva, perchè emancipata e per questo superiore al terreno del peccato e dell’errore. Il Nero, che liberato dal padrone tende alla bianchezza, contribuisce a legittimare la costruzione della nerezza nei termini di inferiorità e schiavitù naturale. Il Nero diventa allora schiavo del passato, proprio nella misura in cui la discontinuità formale dall’epoca schiavile è resa possibile attraverso una destoricizzazione delle condizioni di inferiorità - un’astrazione dal piano del tempo e dal rapporto dialettico tra servo e padrone -. Per questo la razzializzazione funziona come nuova forma di produzione di schiavitù, resa operativa da una compartecipazione del razzializzato stesso che, formalmente libero, non può tendere alla libertà e desidera dunque ricoprire il ruolo di chi schiavizza, legittimando il nuovo asservimento, sfruttamento, annientamento di matrice razziale. Nelle parole di Fanon: “Dopo essere stato schiavo del Bianco, il [Nero] si autoschiavizza”.²⁹²

La figura del Nero e dello schiavo si sovrappongono ma allo stesso tempo distinguono nel discorso di Fanon. Allo stesso modo tracciare una storia concettuale della nerezza e

²⁹¹ *Ivi*, p. 207.

²⁹² *Ivi*, p. 175.

della schiavitù significa riconoscere il processo di reciproca costruzione e le specificità dei due concetti.

Quello che fa emergere Fanon è che l'abolizione della schiavitù non ha abolito la razzializzazione, ma è da qui che si è andata ad articolare in una nuova forma ancora più subdola, che attribuisce l'inferiorità al dato biologico e non alla condizione giuridica. L'impossibilità della dinamica dialettica è letta di fatto da Fanon in due stadi storici consequenziali, quello della schiavitù che vede l'impossibilità della reciprocità tra schiavo e padrone e quello dell'abolizione della schiavitù. La costruzione nerezza precede l'abolizione della schiavitù, anzi si costruisce attraverso quella, ma la nerezza come condizione di inferiorità razziale, ci dice Fanon, entra in gioco a partire dall'abolizione nella misura in cui tale cambiamento si rivela fittizio. Abolita la schiavitù infatti il Nero resta schiavo, del - e nel - suo colore. Il padrone invece permane tale, perché padrone di decidere della libertà del Nero. E' solo allora che l'ex schiavo liberato inizia a cercare di diventare bianco, a cercare di abbandonare il proprio colore, proprio per ottenere riprova della propria libertà.

Le razze, in altre parole, entrano in gioco insieme alla libertà come condizione concessa dal liberatore, che in questi termini acquisisce un colore specifico. La razza delimita così un'accezione razziale di libertà, maschera di un nuovo bisogno di schiavi.

Capitolo 2. La dialettica schiava-padrone: sociogenesi di un'alienazione.

Come abbiamo visto nel capitolo 1, Fanon sottopone a critica l'impianto hegeliano della dialettica schiavo-padrone, nella sua specifica rivisitazione francese promossa da Kojève. Proponendo una deontologizzazione del paradigma hegel-kojeviano, Fanon introduce il problema della razza come elemento di interruzione del movimento dialettico che vede contrapporsi in forma manichea il Bianco e il Nero. La tensione che intercorre tra le due figure è quella del desiderio di riconoscimento negato che volge il Nero verso il Bianco in un alienante e reiterato tentativo di ottenere l'amore dell'Altro, incontrando ciclicamente il fallimento dell'impresa. Il carattere peculiarmente erotico della dialettica congelata tra Bianco e Nero è indagato da Fanon nel secondo e terzo capitolo di *Pnmb*, rispettivamente *La donna di colore e il Bianco* e *L'uomo di colore e la Bianca*. Qui le relazioni eterosessuali ed eterorazziali emergono come sito di indagine del desiderio alienato di riconoscimento, che secondo Fanon plasma le forme dell'*amore inautentico*.

Matthieu Renault osserva la derivazione sartriana di tale categoria, accostata esplicitamente dallo stesso Fanon a quella dell'amore-fallimento (*amour-echec*) proposta ne *L'essere e il nulla*, intendendo l'amore come progetto incessante e irrealizzabile di unità dell'in-sé e del per sé, che fa della ricerca amorosa un conflitto perpetuo. Sartre, rileva Renault, propone l'idea di amore a cui Fanon si appoggia per costruire per contrapposizione la propria. Da una parte l'amore inteso come fallimento, dall'altra un amore da sottrarre al fallimento, ovvero alla perversione della razza.²⁹³

In primo luogo l'amore inautentico emerge nel suo carattere di sentimento viziato da un bisogno di bianchezza che direziona e limita il sentimento d'amore soltanto verso le persone bianche. La persona che incarna la bianchezza è amata in virtù del suo colore, segno di potere ovvero confine razziale dell'essere, e dunque potenziale liberatore dal

293 Renault, M., *Amour de la race ou amour au-delà des races ? Frantz Fanon, lecteur de René Maran, Présence Africaine*, 2013/1-2 (N° 187-188), pp. 231-244.

giogo della nerezza-schiavitù-inessenzialità. Viceversa proprio a causa del sentimento interiorizzato di superiorità, il Bianco non può amare l'altro/a Nero/a inferiore, nè esimersi dal ridurlo ad inferiore attraverso il disconoscimento.

In secondo luogo, il desiderio di sbiancamento che condiziona il comportamento del Nero alienato, si rivela essere ciò che dà conferma della sua nerezza attraverso il tentativo ossessivo quanto fallimentare di fuggire da quella. L'impossibilità di essere riconosciuto e amato come un *uomo uguale agli altri* si accompagna allora al timore di essere accomunato agli altri Neri alienati e spinge a rinunciare attivamente all'amore in funzione di un'emancipazione dalla Nerezza stereotipata, che lascia tuttavia il Nero *fissato* e pervaso dal desiderio di riconoscimento impossibile. Per parte sua, il Bianco non può sottrarsi dall'affermare l'uguaglianza nei termini di una dichiarazione surrettizia di differenza, un'uguaglianza affermata attraverso analogia, in cui il Bianco è sempre primo termine di paragone. Il dramma del doppio narcisismo e l'impasse della dialettica introdotto dalla razza nella forma di dipendenza affettiva del Nero dal Bianco permea la relazione dell'amore inautentico.

Se la prima questione è trasversale ai due capitoli, ma analizzata in particolar modo nella relazione tra la Nera e il Bianco, la seconda caratterizza invece l'analisi del rapporto tra il Nero e la Bianca, a sottolineare tanto una centralità dell'erotismo nella razzializzazione quanto una sua eterogeneità e asimmetria di manifestazioni. Tali distinguo caratterizzano, come vedremo, la specifica dialettica della costruzione razziale di femminilità e mascolinità, quanto il posizionamento dell'autore rispetto ai problemi sollevati. Lo stesso Fanon esplicita infatti un punto di vista, maschile nero, soggettivamente coinvolto nell'analisi in quanto tale, di cui l'analisi che segue intende fare emergere i punti di forza, quanto il nesso tra il posizionamento epistemico dell'autore e i limiti dell'analisi stessa.

Una rilettura afrofemminista del manicheismo erotico della razza e della sua sociogenesi, permette di ripercorrere i processi fallimentari e le intersezioni specifiche dell'assegnazione sessuale, razziale e di classe dei corpi.

In questo capitolo la critica dello psichiatra martinicano alla dialettica schiavo-padrone è applicata e recuperata all'interno della riflessione fanoniana stessa sul rapporto tra la donna di colore e il Bianco. A partire da una comprensione del carattere erotico della razza, l'impasse dialettica che ne deriva ridefinisce la stessa critica fanoniana e la specifica dinamica di alienazione che intercorre tra le figure della dialettica

sessualmente connotate. Fanon conduce una severa analisi del rapporto di amore inautentico tra i due personaggi, una donna di colore e un Bianco, del romanzo autobiografico *Je suis Martiniquaise* ad opera di Mayotte Capécia. Il fallimento della relazione dialettica tra schiava e padrone arricchisce di elementi specifici il momento ciclicamente riproposto in cui la figura Nera abbandona l'oggetto per rivolgersi al padrone (sulla base dei significati di questo momento già analizzati nel precedente capitolo). In particolare, come vedremo la presa di distanza dall'oggetto in quanto abbandono delle condizioni oggettive di liberazione implica un ampliamento della categoria del lavoro reclamato dal padrone e in cui lo schiavo, in questo caso la schiava, non trova le possibilità per il proprio affrancamento. Sulla base di queste considerazioni si tratterà dunque di leggere il concetto di alienazione in Fanon nelle sue manifestazioni femminili e di recuperarne la sociogenesi attraverso l'apparato teorico dell'afrofemminismo.

2.1. La dialettica schiava-padrone nella critica di *Je suis Martiniquaise*.

Nel capitolo dedicato all'amore tra *La donna di colore e il Bianco* Fanon sottopone a critica il romanzo d'esordio della scrittrice martinicana Mayotte Capécia, pseudonimo di Lucette Ceranùs Combette: *Je suis Martiniquaise* (1948).²⁹⁴ Vincitore del Grand prix littéraire des Antilles nel 1949, il romanzo semi-autobiografico racconta la storia di una donna di colore dall'infanzia all'età adulta. Figlia di un Nero veterano della Prima guerra mondiale e di una mulatta, Mayotte cresce nella consapevolezza condivisa con le altre donne di colore del proprio entourage, in particolare la madre e l'amica Loulouze, di essere destinata a una vita difficile. In virtù della bianchezza di una parte del proprio corredo genetico di derivazione materna, decide di tentare la fuga da un destino di difficoltà certa attraverso il matrimonio con un Bianco. In seguito alla morte della madre e insofferente alla nuova relazione amorosa del padre, Mayotte adolescente lascia il villaggio di Carbet e le responsabilità domestiche nella casa del padre, per trasferirsi nella capitale Fort-de-France insieme all'amica Loulouze cacciata dalla casa di famiglia dopo esser rimasta incinta. Lasciandosi alle spalle le prime esperienze amorose e una prima passione platonica per un uomo bianco, il curato del villaggio, Mayotte apre una lavanderia in città insieme a un gruppo di ragazze. La seconda parte del romanzo

²⁹⁴ Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*, Éd. Corrêa, ristampato in Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia: Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955)*, Armand Colin.

racconta invece della relazione di Mayotte con un ufficiale francese, André, arruolato nelle forze dell'ammiraglio Robert al servizio del Governo di Vichy. Mayotte racconta della convivenza con l'ufficiale, affrontando le tensioni razziali che attraversano la loro relazione. L'appagamento del rapporto nel privato infatti non corrisponde alla sua proiezione nel pubblico, rispetto al quale l'unione non può essere riconosciuta, né con l'inserimento della donna nei contesti bianchi (*beké*) frequentati da André, né tramite il matrimonio. Le forze dell'ammiraglio Robert vengono sconfitte e cacciate dall'isola quando Mayotte resta incinta. Seguendo gli ordini dell'esercito, André lascia la Martinica e abbandona la donna in stato di gravidanza. Il tentativo di Mayotte di espatriare per raggiungere l'amato si infrange alla dogana dove le viene negata l'uscita dal paese, riservata al passaporto francese di cui la donna non dispone. Dopo essere rientrata nella casa paterna da madre single, Mayotte riuscirà ad arrivare a Parigi solo qualche anno più tardi dove inizierà una nuova vita.

L'ampia eco che la lettura di questo romanzo ad opera di Fanon ha avuto ha stimolato ricerche sulla sua genesi.

Christiane Makward ha recuperato l'identità anagrafica di Mayotte Capécia e la condizione di quasi analfabeta di Lucette Combette. Nata a Carbet nel 1916 Combette è figlia di una coppia informale che a poca distanza dalla sua nascita si separa senza che il padre riconosca la figlia, insieme alla sorella gemella. Dopo aver perso la madre a 13 anni Combette abbandona gli studi per iniziare a lavorare come operaia in una fabbrica di cioccolato. Diventa madre a 17, dopo una breve relazione informale con un martinicano dell'élite *békè*. Combette lavorava effettivamente in una lavanderia da lei aperta quando ebbe inizio una relazione amorosa con un ufficiale al servizio del regime di Vichy in Martinica tra il 1941 e il 1943 e da cui ebbe un secondo figlio. Dalle ricerche di Makward emerge che Combette era in possesso di un manoscritto, dal *Dieu est l'amour* ad opera dell'ufficiale, una versione romanzata della loro storia d'amore, che questi sembra aver redatto e spedito alla donna dopo averla lasciata.²⁹⁵ Attestato un ruolo notevole del direttore e di un correttore di bozze della casa editrice Correa nella stesura stessa del romanzo, Albert James Arnold ipotizza che il manoscritto sia stato riadattato secondo i codici narrativi della letteratura esotica di matrice francese coloniale.²⁹⁶

295 Makward, C. P. (1999). *Mayotte Capécia, ou L'aliénation selon Fanon*, Editions Karthala.

296 Arnold, A. J. (2002). Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia », *Revue de littérature comparée*, 2002/2 (n° 302), pp. 148-166.

Ripercorrendo la biografia dell'autrice quanto attraverso un'analisi filologica comparata del testo rispetto al manoscritto, Cottias e Dobie propongono una rilettura di *Je suis Martiniquaise* alla prisma della nozione di *agency*, individuando tutti quegli elementi di negoziazione e agire strategico che caratterizzano tanto la biografia quanto la stesura della propria autobiografia.²⁹⁷ Le autrici spostano l'oggetto di analisi dal problema dell'autenticità a quello della traduzione e ibridazione come caratteri inaggirabili della soggettivazione della parola subalterna.²⁹⁸

Nell'analisi del rapporto tra la donna di colore e il Bianco, Fanon propone alcuni elementi della sua critica alla dialettica schiavo-padrone, analizzando il rapporto come un terreno di fallimento del riconoscimento reciproco.

L'amore di Mayotte Capécia per André è letto da Fanon come un amore alienato e inautentico poiché la razzializzazione dei corpi ne precede e determina la messa in relazione: “diventa allora facile vedere - sostiene Fanon - rimettendo i termini al loro posto, che si può ottenere più o meno questo: ‘ lo amavo perchè aveva gli occhi azzurri, i capelli biondi, la carnagione chiara’”.²⁹⁹ Se da una parte Mayotte ama André perchè è bianco, André non può amare pienamente Mayotte per via della sua nerezza. La polarizzazione tra inferiorità e superiorità colonizza la relazione e spinge Mayotte, nell'analisi di Fanon, a cercare in questo legame la realizzazione dei suoi fantasmi di sbiancamento anziché il loro superamento.³⁰⁰

Mayotte secondo Fanon si rapporta all'oggetto del suo amore, un Bianco, come una schiava al suo padrone: “Egli è il signore”,³⁰¹ dice Fanon riprendendo il vocabolario della dialettica hegeliana e per questo Mayotte non avanza richieste verso di lui, ma guarda alla bianchezza di questi come all'orizzonte della sua liberazione. Il rapporto di Mayotte con la bianchezza del suo amato ricalca nel suo dispiegarsi i fallimenti del riconoscimento dialettico nelle maglie della razza. In questo capitolo emerge esplicitamente come la razza distorca la premessa hegeliana della reciprocità a tal punto che non resta al Nero che il desiderio di farsi riconoscere nei termini di un'inclusione nel mondo bianco come via di riconoscimento senza conflitto di un'umanità negata. Il paradosso non può che fare di questo desiderio un sogno, un sogno ricorrente, che va a plasmare l'inconscio collettivo antillano: “Non è raro infatti, in Martinica, sognare una

297 Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia*, op. cit.

298 Cottias, Dobie, op. cit. p. 23.

299 Fanon, *Pnmb*, p. 54.

300 *Ivi*, p. 56.

301 *Ivi*, p. 54.

forma di salvezza che consiste nel diventare bianchi [*se blanchir*] magicamente. Una villa a Didier, l'inserimento nella società di lassù (la collina di Didier domina la città) ed ecco realizzata la certezza soggettiva di Hegel".³⁰² Il movimento dialettico a cui tende il desiderio di riconoscimento non trova tuttavia nè spazio nè possibilità poichè la razza gli si oppone. Fanon riprende il passaggio del testo di *Je suis martiniquaise* in cui la protagonista narra il suo tentativo di essere ammessa nei circoli bianchi di Didier frequentati da André, nonché desiderati e sognati sin dall'infanzia. La sua insistenza porta il suo compagno André ad accettare di portarla con sé una sera, ma Mayotte racconta dell'insopportabile esperienza vissuta del non riconoscimento, tradotta in vergogna di sé e sentimento di indegnità:

“Queste mi guardavano con un'indulgenza che mi fu insopportabile. Sentivo che avevo messo troppo fard, che non ero vestita come si deve, che non facevo onore ad André, forse semplicemente a causa del colore della mia pelle; alla fine passai una serata così sgradevole che decisi di non chiedere più ad André di accompagnarlo”.³⁰³

L'episodio sembra incarnare letteralmente il momento della critica di Fanon alla dialettica del riconoscimento in cui “da servo [*esclave*] il negro ha fatto irruzione nella lizza in cui si trovavano i padroni”³⁰⁴, o meglio, in termini ancor più desoggettivanti, il padrone “ha permesso ai suoi servi [*esclaves*] di mangiare alla sua tavola”,³⁰⁵ accordandosi con gli altri padroni per un atteggiamento di benevolenza.³⁰⁶ Mayotte che fa ingresso a Didier, accede alla città dei *béké* accompagnata a un uomo bianco, illudendosi di essere riconosciuta come bianca a sua volta, ma si scontra con la realtà di un capovolgimento della propria condizione che non l'ha differenziata. Riprendendo le parole di Fanon sull'*impasse* dialettico della razza, Mayotte in quanto Nera, è passata “da un modo di vita a un altro” - dalla condizione di lavandaia alle ville di Didier - “ma non da una vita all'altra”.

Tendendo allo sbiancamento anziché a un superamento di tale desiderio, il polo Nero della dialettica si ritrova risucchiato in un corpo a corpo del sé con la propria nerezza, in quello che Fanon definisce “pieno dramma narcisistico”.³⁰⁷ Specularmente, anche il

302 *Ivi*, p. 55.

303 Capécia, M. (1943). *Je suis martiniquaise*, Éd. Corrêa., cit. in Fanon, *Pnmb*, p. 55.

304 Fanon, *Pnmb*, p. 196.

305 *Ivi*, p. 197.

306 “Un giorno, un bravo padrone bianco che aveva una certa influenza ha detto ai suoi amici: ‘Siamo gentili con i negri’”, *Ibidem*.

307 Fanon, *Pnmb*, p. 56.

mondo bianco da cui Mayotte si scopre rifiutata è rinchiuso nella propria particolarità, cristallizzando una “vera e propria concezione manicheista del mondo”.³⁰⁸

E' interessante notare, ma ci torneremo più avanti, che similmente all'esperienza vissuta del Nero, riportata da Fanon nel quinto capitolo, anche la Nera fa esperienza del riconoscimento fallito quando lo sguardo bianco si posa sul suo corpo ed erotizzandola la reifica. Il tentativo di riconoscimento di Mayotte infatti si infrange quando attraverso le altre donne bianche di Didier si percepisce in eccesso rispetto allo standard di femminilità che queste incarnano, “troppo fardata”.

Il rapporto di Mayotte e André riletto nei termini di una dialettica congelata schiava-padrone, è paradigmatico secondo Fanon del modo in cui le donne Nere in Martinica si mettono alla ricerca del partner, orientate al sogno di sbiancamento:

“Siamo avvertiti, Mayotte tende verso la lattificazione. Perché alla fin fine bisogna sbiancare la razza; tutte le martinicane lo fanno, lo dicono, lo ripetono. Sbiancare la razza, salvare la razza, ma non nel senso che si potrebbe supporre: non preservare l'originalità della porzione del mondo nel quale sono cresciute, ma assicurarne la bianchezza”.³⁰⁹

Mayotte è la figura attraverso cui Fanon analizza l'interiorizzazione della relazione razziale che demolisce progressivamente la capacità di resistenza e affermazione del Sé in relazione al mondo che porta allora l'alienata a cercare di “sbiancarlo nel suo corpo e nei suoi pensieri”.³¹⁰

Se il desiderio di sbiancamento conduce le donne Nere antillane a ricercare relazioni amorose con i Bianchi e per mezzo di quelle l'accesso alla bianchezza sul piano materiale e simbolico, la vera posta in gioco della dialettica schiava-padrone, nel suo carattere sessualmente peculiare, risiede nella riproduzione biologica viatico per lo sbiancamento: l'amore del padrone testimonia anche in *Je suis Martiniquaise* il proprio potere sbiancante, ma sono le sue espressioni formali e materiali ad essere ricercate dalla schiava ovvero il matrimonio e la messa al mondo di una progenie *sbiancata*. Mayotte è l'emblema di questo desiderio di *lattificazione*. La donna viene trattata *come* una moglie, ovvero come una donna bianca, ma senza che il riconoscimento giuridico dell'unione venga effettivamente suggellato, e resta incinta del bianco André, ma viene lasciata da questi poco prima del parto. Il Bianco, come osserva Fanon, si premura di

308 *Ibidem*.

309 Fanon, *Pnmb*, p. 58.

310 *Ivi*, p. 56.

lasciare alla Nera le indicazioni per crescere il figlio mulatto nella consapevolezza di essere il depositario di un corredo cromosomico superiore.

La dialettica schiavo-padrone letta in termini sessuali ed eterosessuali mostra ancor più chiaramente il fallimento della reciprocità. Come già analizzato, l'interesse di fondo del padrone risiede nel lavoro e non nel riconoscimento. Nell'analisi del rapporto tra schiava e padrone il lavoro emerge come dimensione sessuale che rinforza la negazione di reciprocità.

Nella critica di Fanon alla dialettica di Hegel appare evidente un riferimento al lavoro nei termini di attività produttiva manuale come quella che accomuna il servo di Hegel all'immaginario dominante sulla schiavitù: il lavoro della terra. Ma da una prospettiva afrofemminista, come vedremo, il lavoro coatto in relazione al corpo della schiava è da comprendersi sia come *produttivo* che come *riproduttivo*. In entrambi i casi, ma secondo specifiche dinamiche, la lettura che ne risulta è quella della schiava che abbandona l'oggetto per tendere al padrone, momento distintivo della critica fanoniana, e cerca di sottrarsi all'effetto deumanizzante del lavoro a cui è sottoposta che negandola come essere umano le impedisce l'accesso alla categoria di donna.

Nel caso specifico della schiava, l'imposizione reclamata dal padrone sia, allo stesso tempo, un'attività produttiva e riproduttiva, è nella mia ipotesi la ragione per la quale nell'analisi di Fanon il desiderio di lattificazione della Nera si manifesta a più riprese in un tentativo di sbiancamento di sé vincolato allo sbiancamento del mondo.³¹¹ Analizzeremo da questa prospettiva gli episodi su cui Fanon concentra la sua riflessione. Su queste basi, nel caso della Nera, l'essere passata "da un modo di vita a un altro, ma non da una vita all'altra" caratterizza la sua dinamica di schiava alienata come tentativo fallito di passare da una parte all'altra del manicheismo razziale che attraversando, nella mia ipotesi, la sfera del lavoro riproduttivo contrappone la Nera alla figura della "vera femminilità".

Nel caso della donna di colore emerge evidente, sottolinea Fanon, il nesso tra il sentimento epidermico e la condizione economica di inferiorità: "dal nero al bianco, questo è la linea di mutazione. Si è bianchi come si è ricchi, come si è belli, come si è intelligenti."³¹² Ma attraverso la storia di Mayotte, Fanon teorizza che la ricerca alienata di bianchezza della donna di colore, attraverso la relazione con il padrone, è orientata al

311 "Non potendo più annerire il mondo, non potendo più negrificare il mondo, prova a sbiancarlo nel suo corpo e nei suoi pensieri." *Ivi*, p. 56.

312 *Ivi*, p. 61.

riconoscimento impossibile come “donna rispettabile”.³¹³ Il raggiungimento di tale obiettivo implica non soltanto l’amore di un Bianco che la ami come una Bianca, ma la possibilità di ricoprire lo stesso ruolo sociale-economico di una donna bianca: la *vera donna*, la “donna rispettabile”, è la brava moglie e madre di famiglia dedita alla devozione e alla cura del marito e dei figli.

Per quanto l’orizzonte della donna rispettabile resti poco tematizzato in questi termini nella disamina di Fanon del rapporto tra schiava e padrone, è lo stesso psichiatra martinicano a notare come nel caso della donna di colore il desiderio di sbiancamento di sé sia necessariamente connesso a una pratica di sbiancamento del mondo, che attraverso le lenti afrofemministe emergerà come versione *ratée* della figura di riproduzione della bianchezza ovvero della donna bianca. Nel rapporto tra la Nera e il Bianco, riadattando la riflessione fanoniana, la schiava vuole essere come la padrona, ovvero come la donna del padrone. I paragrafi che seguono analizzano le soggettivazioni fallite della donna di colore nei suoi tentativi mancati di riprodurre il mondo bianco che la mantengono segregata a una storica attività coatta di sbiancamento. Se l’afrofemminismo fornisce gli strumenti per ricostruirne la sociogenesi, tale lente, capace di cogliere l’*agency* sul terreno dell’agire alienato permette di cogliere gli aneliti di una soggettivazione *dannata*.

2.2. La Nera e il riconoscimento: salvare la razza, riprodurre la razza.

Ne *La donna di colore e il Bianco*, rispetto agli altri capitoli di *Pnmb*, Fanon propone un’analisi della lattificazione come processo specificamente femminilizzato del desiderio alienato di riconoscimento. Negli altri capitoli dell’opera lo sbiancamento è inteso principalmente come sbiancamento di sé (*se blanchir*),³¹⁴ ovvero della propria individualità, oppure come sbiancamento della propria razza (*sa race*) intesa come superamento della nerezza del proprio corpo.³¹⁵ Ne *La donna di colore e il Bianco*, invece, generalizzando l’orientamento di Mayotte a tutta la categoria femminile antillese, Fanon definisce la lattificazione come aspirazione a “sbiancare la razza,

313 “Avrei voluto sposarmi con un Bianco. Solo una donna di colore non è mai del tutto rispettabile agli occhi di un Bianco. Anche se lo ama. Lo sapevo.”, Capécia, *Je suis Martiniquaise*, p. 202, cit. in Fanon, *Pnmb*, p. 54.

314 Cfr. in particolare dove lo sbiancamento di sé è espressamente associato a un meccanismo virilizzante “il mio compagno, in sogno, realizza il desiderio di diventare bianco, ovvero di essere virile.”, Fanon, *Pnmb*, p. 194.

315 “E’ in quanto concepisce la cultura europea come mezzo per distaccarsi della sua razza che egli si pone come alienato.”, Fanon, *Pnmb*, p. 201. A proposito di Jean Veneuse invece, Fanon pone il tema del divenire bianco come un’evasione individuale dell’uomo dalla sua razza. Cfr. Fanon, *Pnmb*, p. 74.

salvare la razza, ma non nel senso che si potrebbe supporre: non preservare 'l'originalità della porzione del mondo nel quale sono cresciuto', ma assicurarne la bianchezza [assurer sa blancheur]."³¹⁶ Rispetto a una prospettiva di sbiancamento individuale, dunque, dove lo sbiancamento diviene preconditione dell'individualità, la lattificazione in chiave femminile vincola la possibilità di sbiancamento di sé allo sbiancamento dell'intera comunità, ovvero alla sua salvezza. La figura della donna di colore non è pensabile al di fuori dalla relazione con la dimensione sociale - razziale - di cui si assume la riproduzione. La rilettura afrofemminista che qui si propone della critica fanoniana alla dialettica schiava-padrone, fa emergere la lattificazione all'intersezione di sesso, razza e classe come fenomeno distintivo della femminilità Nera, la cui sociogenesi è da ricondursi alla centralità della riproduzione nell'appropriazione specifica dei corpi delle donne schiavizzate. Il desiderio di sbiancamento nella donna di colore risponde allora a una costruzione del corpo femminile Nero attraverso le pratiche di stupro, sfruttamento riproduttivo, assegnazione al lavoro domestico nell'ambito familiare Bianco e ruolo di responsabilità primaria nel mantenimento economico, fisico e psichico del proprio focolare.

Per contro, come sostiene Maryse Condé facendo eco alla lettura fanoniana di *Je suis martiniquaise*, da una prospettiva focalizzata sulla "parola delle donne" lo dice esplicitamente: se da una parte dietro Mayotte c'è una condizione di alienazione legata a doppio filo da una storia di schiavitù interiorizzata come odio di sé, dall'altra "dietro l'uomo bianco si profila la figura detestabile del Padrone dell'epoca schiavista al quale tutto era dovuto e che aveva ogni libertà di soddisfare i propri capricci carnali. In un certo senso, la relazione uomo bianco/donna nera è viziata in partenza".³¹⁷

Per quanto alienata, la risposta di lattificazione può essere compresa in questo senso come il tentativo - espressione della capacità di azione e resistenza - di sottrarsi al destino delle Nere storicamente segnato da tali condizioni di sfruttamento e alle rappresentazioni alternativamente de-sessualizzanti e iper-sessualizzanti della donna di colore come essere in perpetuo eccesso o mancanza di femminilità.

Poiché la lattificazione è compresa da Fanon nella sua specifica accezione al femminile, si tratterà pertanto di leggerne la sociogenesi nella storia della schiavitù e razzializzazione delle donne, come storia sessuale e specificamente incarnata. L'afrofemminismo ne costituisce lo strumento.

³¹⁶ Fanon, *Pnmb*, p. 58.

³¹⁷ Condé, M. (1979). *La parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Editions L'Harmattan.

2.3.1. Le “Mayotte di tutti i paesi” e la riproduzione.

Se da una parte Fanon puntualizza la volontà di non generalizzare le sue analisi della lattificazione a tutte le donne di colore,³¹⁸ è altresì vero che sono però numerose le riflessioni sul comportamento di Mayotte che viene ricondotto a fenomeni di portata sociale e che l'autore rivolge alle “Mayotte Capécia di tutti i paesi”.³¹⁹ Lo sbiancamento di sé vincolato a quello della razza intera, è da comprendersi *sociogeneticamente* come l'esito dello storico ruolo delle donne Nere sin dai tempi della schiavitù, tanto nella riproduzione del regime schiavile, quanto nella resistenza quotidiana per la salvezza, la rigenerazione della propria vita e di quella della comunità schiavizzata nel suo complesso.

L'afrofemminismo definisce la riproduzione come concetto stratificato che traccia una linea di continuità tra le capacità riproduttive del corpo femminilizzato, le attività di riproduzione della società razziale e le attività di riproduzione come pratiche di resistenza alla *mortificazione* della schiavitù e quindi riproduzione della comunità di lotta.

Da dentro una cornice materialista, la riproduzione è compresa dall'afrofemminismo come quel terreno di co-costruzione delle capacità riproduttive biologiche e sociali che vanno dalla generazione fisica della vita alla sua rigenerazione quotidiana inscritta nei rapporti di sfruttamento e riproduzione di forza-lavoro. In *Killing the black body. Race, reproduction and the meaning of liberty* Dorothy Roberts definisce la procreazione a partire dall'esperienza specifica della “riproduzione in schiavitù” (*reproduction in bondage*).³²⁰ L'autrice analizza la riproduzione come il terreno primo del saccheggio, controllo e privazione della libertà dei corpi delle donne Nere dai tempi della schiavitù alla contemporaneità razziale.³²¹ Riprendendo il tema dell'“alienazione natale” di Orlando Patterson, Roberts ne sottolinea le origini nello sfruttamento ed espropriazione delle capacità riproduttive delle schiave.³²²

In *Laboring women: Reproduction and gender in New World slavery* Jennifer L. Morgan propone la relazione dialettica tra riproduzione e schiavitù come tra reciproche

318 “C'era un tentativo di mistificazione nel volere dedurre dal comportamento di Nini e Mayotte Capécia una legge generale del comportamento della Nera di fronte al Bianco”, Fanon, *Pnmb*, p. 85.

319 Fanon, *Pnmb*, p. 56; cfr. anche “E quando dico ciò penso indifferentemente a uomini come Gobeineau o a donne come Mayotte Capécia”, *Ivi*, p. 28..

320 Roberts, *Killing the Black Body*, op. cit., p. 22.

321 *Ibidem*.

322 *Ivi*, p. 45.

lenti di lettura, modificando il significato delle rispettive esperienze, e ancor di più della resistenza specifica che prende corpo alla loro intersezione. Riconoscendo nel lavoro produttivo e nella riproduzione i due pilastri dello sviluppo del sistema schiavistico, Morgan osserva come sia specificamente la riproduzione ancor più che la tipologia di attività lavorativa a manipolare la costruzione simbolica e materiale della schiava.³²³

Nella sua analisi pioniera dell'afrofemminismo, Claudia Jones traccia le prime analisi sulla continuità tra ruolo riproduttivo delle donne schiave e quello delle Nere nella società post-schiavile. La sua ambivalenza di dimensione di sfruttamento e resistenza si contrappone al nesso storico tra riproduzione e corpi bianchi.³²⁴ In effetti, come sottolinea Hazel Carby in *White Woman Listen!* la duplice assegnazione delle Nere alla rigenerazione del “focolare bianco” e della forza-lavoro Nera ha contribuito alla costruzione di ideologie della sessualità femminile attraverso un'esclusione delle Nere dalle norme della sessualità bianca.³²⁵ E' sul terreno della riproduzione dunque che l'afrofemminismo analizza la genesi sessuo-razziale delle categorie moderne di individuo, maternità e famiglia, che informano la rilettura afrofemminista del lavoro fanoniano qui proposta.

2.3.2. Razza, riproduzione e il significato di comunità.

Nel saggio *Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation*³²⁶ Angela Davis riprende i *Grundrisse*³²⁷ di Marx per analizzare la trasformazione delle forme di produzione pre-capitalistica da una prospettiva di genere. Davis riprende a questo proposito la definizione marxiana di “comunità naturale” la cui attività produttiva è orientata alla riproduzione di sé stessa come comunità dei produttori delle condizioni oggettive della propria esistenza. Il lavoro, basato sulla proprietà comunitaria della terra e sull'agricoltura è dunque inteso come trasformazione del corpo inorganico della comunità in cui gli schiavi sono compresi tra le condizioni inorganiche della produzione. Davis analizza la dimensione comunitaria pre-capitalistica che descrive segnata da una specifica divisione sessuale del lavoro derivante dalla gravidanza

323 Morgan, J. L. (2011). *Laboring women: Reproduction and gender in New World slavery*, University of Pennsylvania Press.

324 Jones, C. (2011 [1949]). *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*, in Davies, C. B. (Ed.), *Claudia Jones: Beyond Containment*, Ayebia Clarke Publishing.

325 Carby, *White woman listen!*, op. cit.

326 Davis, A. Y., (1998) “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation.” *The Angela Y. Davis Reader*. Ed. Joy James & Angela Yvonne Davis. Wiley-Blackwell.

327 Marx, K. (2005 [1857-1858]). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*, Penguin UK.

assunta a marchio della differenza e dell'inferiorità delle donne. Di qui, sostiene Davis, deriverebbe il vincolo delle donne al ruolo riproduttivo, con uno slittamento da un significato prettamente biologico a uno sociale più ampio che confina le donne alla maternità e alla sfera domestica, riservando invece la caccia o le attività militari, caricate di un valore simbolico di superiorità, agli uomini.³²⁸ Ciò che precisa Davis della divisione sessuale del lavoro nella sua accezione pre-capitalistica, tuttavia, è che tale divisione non va a differenziare *qualitativamente* il lavoro femminile da quello maschile, poiché in entrambi i casi il lavoro comunitario risponde ai bisogni della comunità stessa e pur nell'asimmetria costitutiva anche il lavoro femminile è compreso come attività di "produzione sociale", ovvero, riprendendo nuovamente Marx, di produzione di valori d'uso, come riproduzione dell'individuo nei rapporti determinati con la sua comunità.³²⁹

Lo sviluppo delle relazioni di produzione capitalistica, implicando la dissoluzione delle relazioni comunitarie, per dare forma alla società degli individui privati e reciprocamente indifferenti, pone fine alla relazione immediata con le condizioni inorganiche della produzione, e risignifica il lavoro come produzione di valore di scambio orientata alla riproduzione, non già della comunità, ma del capitale. Nella distinzione tra produzione di valore d'uso e valore di scambio, Davis colloca la trasformazione sostanziale della divisione sessuale del lavoro che all'interno dei rapporti di produzione capitalistica va a costituire una differenziazione di tipo qualitativo, corrispondente alla contrapposizione tra lavoro di utilità e lavoro di scambio.³³⁰ Poiché infatti il lavoro produttivo, non si svolge più all'interno della sfera familiare/comunitaria (che non corrisponde più alla comunità dei produttori), ma nella società che soppianta le relazioni comunitarie con le relazioni di mercato, il lavoro delle donne relegate alla sfera domestica perde la sua qualifica di lavoro produttivo.

La famiglia nella società capitalistica perde la connessione organica con le attività di produzione sociale e segna nell'analisi di Davis "una radicale separazione del produttore dalla natura - ovvero dalle condizioni inorganiche della produzione - che costituisce la base della costruzione sociale delle donne come eterni esseri naturali."³³¹

328 Davis, *Women and Capitalism*, pp. 168-169.

329 Ivi, p. 163.

330 Ivi, p. 164.

331 Ivi, p. 163, traduzione mia.

Da questa identificazione delle donne con la natura, deriva, secondo Davis, la costruzione ideologica della femminilità moderna, che incarna in realtà una duplice accezione: la natura come luogo dell'ostilità da cui elevarsi per dominarla, e la natura come regno dell'innocenza e della pace originaria. La costruzione della femminilità incorpora la medesima ambivalenza, facendo della donna una figura da esaltare e dominare allo stesso tempo.³³²

Il lavoro delle donne in questi termini è ridotto, secondo Davis, ad una conservazione della sfera domestica che avendo perso la valenza di unità produttiva permane come luogo di esercizio per l'*individuo* lavoratore privato dell'autorità della propria individualità. Si noti che qui l'*individuo* lavoratore è declinato specificamente al maschile perché contrapposto alla donna in quanto non produttrice e non pienamente individuo, dimensione che qui si contrappone alla relazione di appartenenza comunitaria.³³³ La famiglia viene a costituire allora il luogo della riproduzione materiale e ideologica della forza lavoro da immettere nel rapporto di produzione capitalistica nella forma dell'*individuo* irrelato: “la società assegna alle donne la missione inconsapevole di creare esseri umani che si “sentano a casa” in un mondo reificato”.³³⁴

Tale attività implica una riproduzione dell'umanità del lavoratore attraverso l'appagamento del bisogno di amore e rapporti interpersonali come precondizioni della sua sopravvivenza, e che possono essere negati a un essere umano, sottolinea Davis, solo là dove questi “ha già cessato di essere umano”.³³⁵ Il lavoro riproduttivo applicato al capitalismo trasforma dunque le donne allo stesso tempo in un “serbatoio e ricettacolo di un'ampia gamma di emozioni umane altrimenti bandite dalla società. Questa missione è direttamente connessa con il suo confinamento, nel lavoro, alla produzione di valori d'uso”.³³⁶

Il concetto moderno di femminilità, fa seguito alla trasformazione dei legami comunitari in favore della nuova società degli individui che fa da contraltare alla famiglia in una rinnovata divisione sessuale del lavoro. La separazione tra lavoro produttivo e riproduttivo emerge così, nell'analisi di Davis, come fondamento della moderna categoria di donna, ovvero come “sottoprodotto dell'industrializzazione”.³³⁷

332 *Ivi*, p. 149.

333 *Ivi*, p. 162.

334 *Ivi*, p. 170, traduzione mia.

335 *Ivi*, p. 165.

336 *Ibidem*.

337 “Le donne bianche cominciarono a essere percepite come abitanti di una sfera completamente separata dal regime del lavoro produttivo. la spaccatura tra la casa e l'economia pubblica, introdotta dal capitalismo industriale, confermò l'inferiorità della donna in maniera anche più drastica che in passato. Nel discorso pubblico “donna” divenne sinonimo di “madre” e “casalinga”, e entrambe queste etichette

Il lavoro delle donne svuotato del suo carattere produttivo, trasforma la famiglia nel luogo della riproduzione ideologica della società capitalistica nel suo complesso, eppure allo stesso tempo mantiene il carattere di risposta ai bisogni umani reali (*real human needs*). In questo senso Davis, pur da una postura critica, si discosta dalle classiche analisi di matrice femminista che riducono la famiglia a luogo di sfruttamento, poiché pur funzionale alla produzione capitalista, il carattere non immediatamente capitalistico delle relazioni familiari le pone secondo Davis in un contrasto, che la filosofa delinea come strategico, con le relazioni prettamente capitaliste.³³⁸

In questo lavoro di rielaborazione delle categorie marxiane, Davis riprende l'analisi delle forme schiavili che precedono la produzione capitalistica per dare una rapida lettura della schiavitù originata dalla tratta transatlantica degli schiavi, forma di sfruttamento che Davis riconosce non come precapitalistica bensì come rapporto di classe orientato al profitto a tutti gli effetti. In questo senso, un tale regime di schiavitù non può essere compreso come "economia naturale", ma allo stesso tempo conferma la pertinenza della definizione marxiana degli schiavi come condizioni inorganiche di produzione. Se dunque gli schiavi non sono distinti dalla terra, dagli animali, o dagli utensili per il lavoro, la loro condizione non può essere compresa in termini di comunità. La dimensione familiare, infatti, sottolinea Davis, è pressoché inesistente tra gli schiavi.³³⁹ Come approfondisce qualche tempo dopo in *Donne, razza e classe* (1981), la negazione del legame familiare/comunitario, ovvero le separazioni e gli allontanamenti, caratterizzano il non-legame tra schiavi proprio in virtù dell'indistinzione tra animali, schiavi e utensili dal punto di vista del modo di produzione. In particolare Davis mette in luce la riduzione delle schiave a "animali da riproduzione", con cui si negava loro lo statuto di madri, giustificandone così la separazione dal bambino che poteva essere allontanato e venduto. Ciò che inoltre impedisce agli schiavi di essere compresi come una comunità o come una famiglia secondo la definizione finora proposta, è l'inesistenza di una figura di autorità familiare, poiché la sola autorità a cui gli schiavi sono soggetti è quella del padrone schiavista.³⁴⁰ Tale assetto conduce Davis a teorizzare l'inesistenza di una divisione sessuale del lavoro riproduttivo nel quadro del contesto domestico schiavile, che, non

portavano con sé uno stigma di tale inferiorità" Davis, A. Y., (2018). *Donne, razza e classe*, eds. Arruzza, C., trad.it. Prunetti, A., Moïse, M., Alegre., p. 39.

338 Davis, *Women and Capitalism*, p. 164.

339 Davis, *Womens and Capitalism*, p. 157.

340 Davis, *Donne, razza e classe*, p. 33.

essendo riconducibile alla nozione di famiglia, non ha, né può avere, funzione di espressione dell'autorità dell'individuo lavoratore.³⁴¹

Nel suo studio delle forme che precedono la produzione capitalistica Marx individua la forma schiavile come rapporto di produzione originato dall'appropriazione di una comunità da parte di un'altra e la sua riduzione a condizione inorganica della produzione. La distensione del discorso marxiano che Davis propone a partire da un'analisi del sistema schiavile di matrice coloniale porta a una complessificazione dello statuto degli schiavi. Questi infatti seppur in origine alienati a una comunità africana per essere deportati dall'altra parte dell'Atlantico, non sono messi dal regime schiavile nelle condizioni di costituire una comunità in senso marxiano, poiché il processo di disumanizzazione nega loro un'esistenza in questi termini. Al contrario, la riduzione a condizioni inorganiche - non umane dunque - nega loro la comunanza di una lingua e di una storia, la possibilità di riunirsi e di provvedere alla propria sussistenza, ovvero di dedicare la propria attività lavorativa alla produzione e riproduzione della comunità stessa. Gli schiavi sono subordinati e vincolati alle forme di riproduzione determinate dal proprietario (dall'accoppiamento forzato, alle dosi del cibo, alle ore di riposo, alle condanne a morte), mentre il loro lavoro è orientato alla produzione e riproduzione di valori e scopi a loro esterni, ovvero le finalità del corpo soggettivo della comunità di cui gli schiavi non risultano membri, ma condizione oggettiva. La schiavitù, dunque, è intesa come riduzione a condizione organica di produzione nel momento in cui non solo lo schiavo perde la possibilità di instaurare un rapporto di proprietà con i mezzi del suo lavoro, ma è reificato esso stesso a mezzo di lavoro e dunque a proprietà di qualcun altro. Privato del rapporto di appropriazione con le condizioni della produzione, lo schiavo non è un produttore e dunque non è un essere umano, ma condizione di produzione per il suo proprietario:

Lo schiavo non si trova assolutamente in nessun rapporto con le condizioni oggettive del suo lavoro; bensì il lavoro stesso, tanto nella forma dello schiavo, quanto in quella di servo della gleba, viene posto come condizione inorganica della produzione, sullo stesso piano degli altri esseri della natura, accanto al bestiame e come accessorio della terra.³⁴²

341 *Ibidem.*

342 Marx, *Grundrisse.*

Con questa citazione dai *Grundrisse* di Marx, Angela Davis prosegue la sua analisi della schiavitù da una prospettiva marxista in un altro saggio pubblicato quasi in contemporanea a *Women and capitalism*, e intitolato *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*. In questo secondo testo, che andrà a svilupparsi come primo capitolo di *Donne, razza e classe* nel 1981, l'utilizzo delle categorie di famiglia e di comunità sembra fare seguito a un uso delle categorie marxiane "deviato" da un'analisi dei rapporti di produzione come rapporti di dominazione e riarticolato per una comprensione e definizione delle forme di resistenza. Così le categorie di comunità e famiglia, come definite nel discorso marxiano, risultano vincolate agli esseri umani riconosciuti come tali e non possono dunque applicarsi alla condizione schiavile coloniale. Davis reintroduce i termini di comunità e famiglia come chiavi di lettura della schiavitù collocando le premesse epistemologiche di tale lettura nelle pratiche di resistenza - intesa da Davis come "ingrediente organico alla vita in schiavitù" - ovvero di riappropriazione dell'umanità negata che in particolare passa per la produzione e riproduzione (nei termini di rivendicazione e difesa) dei legami familiari e comunitari.

La comunità dunque si costruisce attraverso quelle pratiche di riproduzione di sé a cui gli schiavi e le schiave riescono a dedicarsi nel loro ambito domestico:

Possiamo assumere che in un senso prettamente materiale, soltanto la vita domestica - lontano dagli occhi e dalla frusta del sorvegliante - permetteva agli schiavi di affermare quel minimo di libertà che ancora conservavano. Era solo in quel contesto che potevano trovare l'ispirazione per progettare tecniche di espansione di quel contesto stesso livellando quelle poche armi che avevano contro la classe degli schiavisti, la cui spinta al profitto è stata la fonte della loro miseria. (...) Il lavoro domestico era l'unico lavoro pregno di senso per la comunità di schiavi nel suo complesso.³⁴³

Hortense Spillers analizza il domestico come *topos* del processo di costruzione e assegnazione del genere (*gendering*) che passa per l'attribuzione di un patronimico entro una cornice patrilocale, patrilineare e patriarcale. E' il patronimico, sostiene Spillers, che colloca e situa gli individui in uno specifico contesto domestico.³⁴⁴ Il processo di *ungendering* del corpo schiavizzato ha inizio con la cattura, e procede con

343 Davis, A. Y. (1972), *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, in *The Massachusetts Review*, Vol. 13, No. 1/2, *Woman: An Issue*, pp. 86-87.

344 Spillers, H. J. (1987). *Mama's baby, papa's maybe: An American grammar book*. *diacritics*, 17(2), The Johns Hopkins University Press, p. 65-81.

la sottrazione del corpo al luogo domestico e la negazione del nome indigeno di origine. Facendo eco alla zona di non essere fanoniana, il processo di deportazione per mare situa i corpi prigionieri, non ancora approdati alla condizione di schiavi ma ormai disfatti (*unmade*) del loro nome e delle loro radici dei corpi “in un non-luogo assoluto” (*nowhere at all*).³⁴⁵

Riappropriandosi del domestico gli schiavi si fanno artefici della propria riumanizzazione per mezzo dell'unico lavoro “utile per la comunità di schiavi nel suo complesso funzionale alla sua sopravvivenza. E' tale attività riproduttiva, sottratta alle logiche di (ri)produzione del sistema schiavista, che fonda lo statuto comunitario delle relazioni tra schiavi.

Analizzando le pratiche del domestico nel ristretto margine di vita riservato alle relazioni tra schiavi, Davis lo propone come spazio di quella “resistenza ontologica” di cui parla Fanon che se “agli occhi del bianco” risulta impossibile, si apre invece nel momento in cui i corpi ridotti in schiavitù lontano dallo sguardo bianco tornano ad affermare la loro intrinseca relazionalità attraverso la cura reciproca. Citando *Black Family in Slavery and Freedom* di Herbert Gutman, Davis sottolinea come la difesa di un risicato ambito di autonomia rispetto alla relazione diretta con il padrone definisse il ristretto margine di scelta e azione degli schiavi artefici di una resistenza alla deumanizzazione. Ogni giorno dunque, la riproduzione di una sfera domestica e di legami familiari e comunitari sottratta alle logiche dell'oppressione razziale, era volta a contestare la riduzione degli schiavi a “non-uomini” e “non-donne”³⁴⁶.

Nell'infinito tormento di provvedere ai bisogni degli uomini e dei figli che la circondavano [la schiava] realizzava l'unico lavoro della comunità di schiavi che non poteva essere direttamente e immediatamente richiesto dall'oppressore. Non c'era alcuna paga per il lavoro nei campi e non era in alcun modo utile agli schiavi. Il lavoro domestico era l'unico lavoro sensato per la comunità di schiavi nel suo complesso [...]. Proprio eseguendo quel lavoro faticoso che a lungo è stato un'espressione centrale dell'inferiorità socialmente determinata delle donne, la Nera in catene poteva contribuire a mettere le basi di una qualche autonomia, sia per sé che per gli uomini.

345 Spillers, op. cit., p. 70.

346 Gutman, H. G. (1976). *Black family in slavery and freedom, 1750-1925*, Pantheon Books, p. 356-357, cit. in Davis, *Donne, razza e classe*, p. 43.

Anche se soffriva in quanto donna per quell'oppressione, era comunque al centro della comunità di schiavi. Era pertanto essenziale alla sopravvivenza della comunità.³⁴⁷

Le ragioni per cui le donne sono al cuore della riproduzione della comunità schiavile sono molteplici, stratificate, e non tutte coerenti l'una con l'altra. In *Reflections on the Black Woman*, Davis sostiene, non senza problemi, che la motivazione principale risieda nell'interconnessione tra destino biologico - quello di procreare - e destino sociale - quello del lavoro domestico e di cura. Se in questo saggio, la femminilizzazione del lavoro riproduttivo è letta come dato di continuità tra l'ideologia suprematista bianca e le "tradizioni patriarcali" africane,³⁴⁸ in *Donne, razza e classe*, tale interpretazione viene parzialmente rivista, spostando l'accento sul ruolo dell'assetto giuridico del sistema schiavista. Nella fattispecie, gli atti di nascita degli schiavi, fa notare Davis, omettevano il nome dei padri segnalando solo le madri, che secondo il principio del *partus sequitur ventrem*, trasmettevano la condizione di schiavitù o di libertà alla propria prole.³⁴⁹ Tale principio non comportava un riconoscimento della maternità delle donne schiave, bensì quella che potremmo definire una loro *reductio ad ventrem*, che reifica il corpo intero per metonimia a "macchina da riproduzione".

Françoise Vergès rilegge il nesso tra regime schiavile e accumulazione capitalistica come atto di espropriazione del ventre delle donne, indicando la reificazione e il furto del grembo delle donne africane come atto primo di spossessamento che ha assicurato la riproduzione della forza lavoro schiavile essenziale all'accumulazione stessa.³⁵⁰ Dalla produzione di manodopera schiavile alle politiche antinataliste postcoloniali, il furto del ventre è alla base di un'ambivalente produzione e distruzione su scala industriale della vita, che ha consentito l'accumulazione capitalistica da intendersi pertanto come processo sessuale e razziale. Come ricostruisce Vergès, lo spossessamento del ventre delle donne è avvenuto da una parte attraverso la tratta di esseri umani deportati dall'Africa verso le colonie e dall'altra attraverso l'organizzazione di una vera e propria industria di produzione di corpi schiavizzati (*slave-breeding industry*) direttamente nelle colonie. Vergès fa emergere come le due formule più che antitetiche siano risultate complementari, dal momento che la maggior parte delle donne deportate per mare

347 Davis, *Reflections*, op. cit.

348 Ivi, p. 86.

349 Davis, *Donne, razza e classe*, op.cit., p. 39.

350 Vergès, F. (2017). *Le ventre des femmes: capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, pp. 97-99.

arrivava a destinazione in stato di gravidanza, dopo essere state violentate, in modo che aumentasse il loro valore di mercato; inoltre come ricostruisce anche Arlette Gautier, la riproduzione in loco, prevalente nelle colonie francesi nello specifico, ha sostituito la deportazione nelle stesse colonie in cui la tratta era prevalente, a partire dalla sua abolizione formale.³⁵¹

La *ventrilinearità* della condizione schiavile porta Spillers a definire la condizione di schiavitù come “assenza di legami parentali” (*kinlessness*).³⁵² La prole della donna schiavizzata non appartiene alla madre, né risulta correlata in termini di legame familiare allo schiavista, per quanto tra questi intercorra un rapporto di proprietà e spesso di parentela biologica. La prole della schiava dunque non beneficia del patrimonio del padre/padrone, ma al contrario ne fa parte.

Il nuovo nato schiavo, fa notare Spillers riprendendo il lavoro di Claude Meillassoux³⁵³, è dunque privo di legami familiari riconosciuti, in una condizione di orfano che non proviene dalla perdita del legame ma da una sua assenza costitutiva per nascita, ai margini dello statuto umano e familiare definito dalla cornice patriarcale del regime di schiavitù. In queste circostanze, la “parentela” perde il suo significato, poiché può essere invasa in ogni momento e in maniera arbitraria delle relazioni di proprietà.³⁵⁴

Orlando Patterson principia dalla negazione di ogni diritto o obbligo dello schiavo nei confronti delle sue relazioni di sangue e per estensione nei confronti delle generazioni ascendenti e discendenti, per formulare la sua nozione di *Slavery as social death*.³⁵⁵ A caratterizzarla è una condizione di isolamento che Patterson definisce come “alienazione natale” (*natal alienation*), ovvero di sradicamento per nascita da ogni tipo di legame di sangue o di appartenenza a gruppi o luoghi altri da quelli scelti per lui dal padrone e che pone lo schiavo come figura antitetica all’individualità moderna in cui lo schiavo si pone come svincolato non già da una comunità di appartenenza, ma da ogni ordine sociale legittimo. Un paradossale sradicamento dal divenire storico che si eredita insieme a tutto il suo portato di disonore:

351 Gautier, A. (1985). *Les sœurs de Solitude. La condition féminine dans l’esclavage aux Antilles du xviii au xix siècle*, Éditions caribéennes.

352 Spillers, op. cit., p. 73.

353 Meillassoux, C. (1983). “Female slavery”, in Robertson, C. C., Klein, M. A., (a cura di), *Women and slavery in Africa*. University of wisconsin press.

354 Meillassoux, op.cit., p. 73.

355 Patterson, *Slavery and Social death*, op. cit.

Gli schiavi differivano dagli altri esseri umani per il fatto di non poter integrare liberamente l'esperienza dei loro antenati nella loro vita, di informare la loro comprensione della realtà sociale con i significati ereditati dai loro antenati naturali, o di ancorare il loro presente a qualsiasi consapevole comunità di memoria. Non ci possono essere dubbi sul fatto che essi si siano rivolti al passato, come hanno fatto coi loro antenati, non c'è dubbio. A differenza di altre persone, ciò significava lottare e penetrare nella cortina di ferro del padrone, della sua comunità, delle sue leggi, dei suoi poliziotti o pattugliatori e del suo patrimonio.³⁵⁶

2.3.3. *Femme respectable vs Mère courage.*

Dobie e Cottias ricostruiscono come a partire dall'abolizione della schiavitù nelle ex-colonie abbia preso piede un'ideologia della rispettabilità funzionale a una nuova legittimazione della struttura familiare patriarcale fondata sul matrimonio e contrapposta alle relazioni informali, alla matrifocalità e alla filiazione "illegittima". Su queste basi si impone un nuovo modello di cittadinanza repubblicana incarnato dalla figura della donna rispettabile che fa da contraltare a una patologizzazione della maternità fuori dal matrimonio. Più specificamente sottolineano le due storiche è un movimento ambivalente di repulsione e compassione che costruisce la figura patologica della madre non sposata per marcarne la differenza rispetto all'ideale tipo della donna rispettabile. Tale ambivalenza si concentra nella rappresentazione della "*femme potomitan*", altrimenti detta "*mère courage*", l'immagine della madre sola che si trova a gestire con le sole sue forze una situazione economica critica dando dimostrazione di una capacità di autonomia dal significato simbolico contraddittorio, ovvero di una forza che non corrisponde pienamente a una sua valorizzazione in quanto sintomo di virilità. A questa figura corrisponde nella lettura di Cottias e Dobie la traiettoria biografica di Lucette Combette in arte Capécia e la sua riformulazione narrativa del tentativo di sottrarvisi.³⁵⁷

Françoise Vergès osserva come il concetto postcoloniale di "femminilità rispettabile" partecipi alla politica dell'assimilazionismo, sottoposta a critica dal discorso di Fanon, come nozione incarnata in un'esperienza contraddittoria, quella di chi deve dare prova della propria dignità rispetto a chi l'ha messa in dubbio. Dare prova della propria rispettabilità significa dover negare una presupposta inferiorità elevandosi socialmente e

³⁵⁶ *Ivi*, p. 5.

³⁵⁷ Dobie e Cottias, op. cit., pp. 34-35.

prendendo dunque le distanze dalle condizioni materiali delle classi popolari per sfuggire al disprezzo e allo stigma. La prova della rispettabilità, passa per le donne, per la dimostrazione di essere delle buone madri ovvero di corrispondere alla figura genitoriale del moderno focolare domestico mononucleare bianco.³⁵⁸

Il termine creolo *poto-mitan*, rileva Stéphanie Melyon-Reinette, designa il la colonna portante di un'abitazione a rappresentare metaforicamente la matrifocalità della famiglia post-schiavile. La studiosa accosta questa figura archetipica dell'immaginario antillano a quelle della *Mammy* e della *Sapphire* ampiamente analizzate dal femminismo Nero statunitense.³⁵⁹ Le due figure rappresentano i poli opposti della deumanizzazione delle donne Nere, da una parte attraverso una loro rappresentazione diserotizzata, quella della Nera poco curata, asessuale, sporca, che si identifica sorridente con la missione di servire i propri padroni, dall'altra quella di una sessualità ipererotizzata, aggressiva e insaziabile.³⁶⁰ Le due raffigurazioni riassumono nella Nerezza una sessualità virilizzante, iperattiva e castratrice, antitetica alla femminilità bianca e all'idea della buona maternità, con le radici nel mito di origine schiavile del matriarcato nero messo a critica da Angela Davis in *Reflections on the Black Woman's role in the community of slaves*. Davis demistifica il mito della Nera matriarca, individuando il processo ad esso sotteso, come meccanismo di patologizzazione del ruolo delle schiave nella difesa della comunità. L'agency della schiava la contrappone a un'idea passiva della femminilità bianca fondata sulla subalternità al potere maschile. Per contro, lo statuto di "uguaglianza negativa"³⁶¹ esito della brutalità schiavile, porta a una lettura della Nera come figura virile perché non complementare e sotto il controllo di una una maschilità Nera superiore,³⁶² all'origine di un regime mostruoso basato sull'inversione dell'ordine "naturale" dei sessi.³⁶³ In *Le mythe du matriarcat noir* Dorlin

358 Vergès, *Le ventre des femmes*, p. 134.

359 Melyon-Reinette, p. 11, cfr anche n. 4 p. 36.

360 Hill Collins, P. (2000). *The sexual politics of black womanhood*, in Collins, P. H., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge.

361 Davis, *Donne, razza e classe*, op. cit., p. 46. Il lavoro coatto nelle piantagioni era svolto indistintamente da schiavi maschi e femmine tale da definire secondo Davis un soggetto "privo di genere" (*genderless*), o meglio, nelle parole di Spillers, "privato del genere" (*ungendered*), alla base di una condizione che Davis definisce come *uguaglianza negativa*. Angela Davis e Hortense Spillers sottolineano come il processo violento di deumanizzazione su cui si fonda l'istituzione schiavile implichi un processo di privazione del genere, ovvero della *conditio sine qua non* per essere compresi come uomini o donne e dunque come esseri umani. In un ambiente volto a trasformarli "in non-uomini e non-donne e quindi in una mandria di unità lavorative sub-umane". Angela Davis sostiene che la schiavitù abbia negato una connotazione di genere agli schiavi ovvero una distinzione tra uomini e donne sulla base di un rapporto strutturalmente asimmetrico tra questi, sottoponendoli in quanto schiavi ad un'uguale oppressione.

362 Davis, *Reflections*, op.cit., p. 99.

363 Dorlin, E. (2010). *Le mythe du matriarcat noir*, Dorlin, E., Fassin, E. (Eds.), *Reproduire le genre*, Paris: Bibliothèque publique d'information, Centre Pompidou, pp. 70-71.

osserva come la patologizzazione delle pratiche di resistenza delle schiave fosse funzionale a comprovare in loro un'assenza di moralità e di istinto materno e quindi a ricondurre la loro attività riproduttrice a marchio di animalità. In altre parole la virilizzazione delle donne nere è funzionale stigmatizzarne la capacità di agire, nella misura in cui questa è posta come antitetica alla femminilità e in questo senso alla stessa norma di emancipazione e soggettivazione femminile, che accorda lo statuto di soggetto politico solamente alle figure incarnate della vera femminilità.³⁶⁴ Le rappresentazioni deumanizzanti della maternità Nera, insieme allo sfruttamento e al saccheggio storico dei corpi e delle capacità riproduttive demarcano la sociogenesi della lattificazione di Mayotte e di tutte le reazioni alienate di sbiancamento della donna di colore nella lettura di Fanon. Orientata alla femminilità rispettabile la Nera alienata della teoria fanoniana cerca di sfuggire al marchio sessuo-razziale del patriarcato Nero che la deumanizza. Ma l'orizzonte della rispettabilità vincola la categoria donna a quella di *madre della razza*,³⁶⁵ riproduttrice e "matrice"³⁶⁶ di un'umanità superiore che perpetua la circolarità infernale della donna Nera.

2.3.4. La Nera e la comunità: salvare la razza, riprodurre la razza (reconsidered).

Alla luce del ruolo storico delle donne Nere nelle comunità schiavili e dello stretto nesso tra il loro agire individuale e collettivo segnato dalla riproduzione della comunità come terreno di resistenza, la finzione direttiva che secondo Fanon determina l'agire alienato delle Mayotte di tutti i paesi, è da comprendersi nell'ambivalenza tra sbiancamento e messa in salvo della comunità. La lattificazione come *strategia alienata di sopravvivenza* emerge tanto attraverso le lenti dell'afrofemminismo quanto nello stesso discorso fanoniano. Nell'analisi dello scrittore martinicano il tema della riproduzione sociale, emerge soprattutto in relazione alla questione della messa al mondo ed educazione dei figli, futuri uomini e donne di colore. La lattificazione della stessa Mayotte, come abbiamo visto, non si produce nella mera relazione amorosa con il Bianco, ma grazie al divenire madre, e quindi donna, che tale relazione le consente e che implica la generazione di una nuova vita più bianca, ovvero più salva della propria. Al figlio di Mayotte, come ai figli delle Mayotte di tutti i paesi secondo Fanon, verrà

³⁶⁴ Ivi, p. 73.

³⁶⁵ Davis, *Donne, razza e classe*, p. 163.

³⁶⁶ Dorlin, E. (2014). *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte.

insegnato dalle proprie madri a tendere alla bianchezza, assicurando attraverso questa strategia alienata la salvaguardia della razza, ovvero della propria comunità di appartenenza. E' nella relazione tra la lattificazione e la riproduzione che Fanon fa emergere l'impasse dialettico specifico del rapporto tra la Nera e il Bianco. E' proprio a questo proposito che l'autore esplicita lo stretto nesso tra l'agire individuale alienato delle Nere e il loro ruolo sociale riproduttivo, specialmente per la loro assegnazione al lavoro educativo. In primo luogo, infatti Mayotte, osserva Fanon, subisce l'ingiunzione a educare il figlio alla reverenza per il padrone Bianco - "tu lo allevierai, gli parlerai di me e gli dirai: era un uomo superiore".³⁶⁷ In secondo luogo, ciò che preoccupa Fanon è che "questa giovane martinicana, in pochi anni, sarà laureata e andrà a insegnare in qualche istituto alle Antille. Si indovina facilmente ciò che sarà di lei".³⁶⁸

2.3.4.1. Educare a sopravvivere, riprodurre maschere bianche.

Sin dall'introduzione Fanon analizza come la condizione di alienazione sia l'esito di tare che segnano il Nero e la Nera fin dal periodo infantile. Citando erroneamente Nietzsche, Fanon riprende a questo proposito un passaggio di *Per una morale dell'ambiguità* di Simone De Beauvoir in cui sostiene che la sfortuna dell'uomo sia quella di essere stato bambino.³⁶⁹

Sulla profonda influenza di De Beauvoir su Fanon torneremo più avanti, basti qui notare che l'infelicità che De Beauvoir attribuisce all'uomo adulto è l'effetto malinconico dei tempi in cui questi ignorava la libertà che in principio gli veniva mascherata. Se il divenire uomo implica entrare in contatto con la libertà dietro la maschera, Fanon teorizza come la bianchezza di quella maschera nell'infanzia Nera comporti un'alienazione che riduce la libertà alla maschera stessa.

Il testo fanoniano è punteggiato da ambivalenti figure materne e di cura che tendono allo sbiancamento della progenie e se Fanon le convoca per attribuire loro un ruolo nell'interiorizzazione dell'*impasse* dialettico schiavo-padrone, attraverso le lenti afrofemministe della riproduzione è possibile cogliere il contraddittorio e doloroso tentativo di aprire spazi di sopravvivenza. Nel capitolo *Il Nero e il linguaggio*, Fanon

³⁶⁷ Fanon, *Pnmb*, p. 62.

³⁶⁸ Fanon, *Pnmb*, p. 58.

³⁶⁹ Si deve a Mathieu Renault la scoperta dell'origine di questa erronea citazione. Lo studioso osserva come a sua volta Simone De Beauvoir nel suo testo attribuisca la massima a Cartesio, tale formula tuttavia non è riconducibile nemmeno al filosofo francese ma è da considerarsi propria della stessa De Beauvoir. Renault, M. (2014). Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir, *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p. 36.

sottolinea il ruolo congiunto delle figure materne e delle istituzioni scolastiche nell'insegnare alle nuove generazioni il disprezzo per il creolo e la superiorità della lingua francese ("il francese francese"). In questo senso, il vincolo forte tra l'amore di sé e l'amore del padrone è mediato dall'amore materno attraverso cui si trasmette al bambino l'equazione tra bellezza, intelligenza e bianchezza, ovvero le precondizioni per essere degni dell'amore Bianco, del "riconoscimento che Hegel non ha descritto".³⁷⁰ Così, osserva Fanon, "a scuola il giovane martinicano impara a disprezzare il dialetto, si parla di *creolismi*, certe famiglie vietano l'uso del creolo e le mamme trattano i loro figli da "tibandes" quando ne fanno uso".³⁷¹ David Macey evidenzia l'ironia di questo passaggio data dalla figura della madre che parla in creolo per sanzionare il figlio che fa altrettanto.³⁷² Similmente, nel capitolo *La donna di colore e il Bianco*, la lattificazione di Mayotte è accostata alla figura della madre che si giustifica per la Nerezza del figlio con l'argomentazione "X è Nero ma la miseria è più Nera di lui"³⁷³. Ad accomunare queste immagini è una figura materna che tramanda e introietta nel figlio il tabù della Nerezza, la necessità di abbandonare l'oggetto per prendere le distanze da un destino di miseria, e allo stesso tempo gli tramanda il perpetuo fallimento.

Ma le figure materne non sono isolate in questo lavoro riproduttivo comunitario. Dalle forme del gioco proposte nei percorsi educativi per l'infanzia, ai contenuti della didattica, fino alle narrazioni giornalistiche e letterarie, tutti i materiali attraverso cui prende forma la riproduzione nelle postcolonie, sono attraversate da questa contraddizione.³⁷⁴

E' attraverso questo percorso educativo che l'inconscio collettivo antillano viene a delinearsi come prolungamento dell'inconscio europeo interiorizzando le rappresentazioni di quello che Fanon definisce "individuo *azionale*" (*actionnel*)³⁷⁵, le cui capacità costitutive di civilizzazione e moralità hanno fondamento nella bianchezza.

370 Fanon, *Pnmb*, p. 71.

371 Fanon, *Pnmb*, p. 36. Il termine "tibandes" è utilizzato dalle madri per ammonire i figli di non comportarsi come le piccole bande (*petites bandes*) di ragazzini che lavorano nei campi di canna da zucchero, per confermare con il comportamento di valere più di questi. Macey, *Frantz Fanon: a biography*, op. cit., p. 29.

372 Macey, D. (2005). "Adieu foulard, adieu madras" in Silverman, M. (Ed.), *Frantz Fanon's Black Skin White Masks. New interdisciplinary essays*, Manchester University Press, p. 18.

373 Fanon, *Pnmb*, p. 58.

374 "Nelle Antille, il giovane Nero, che a scuola non cessa di ripetere 'i nostri padri, i Galli' si identifica con l'esploratore, con il civilizzatore, con il Bianco che porta la verità ai selvaggi, una verità tutta bianca. C'è identificazione, vale a dire che il giovane Nero adotta soggettivamente un atteggiamento da Bianco.", Fanon, *Pnmb*, p. 140.

375 Ivi, p. 160.

Incorporando questa rappresentazione di sé il Nero antillano compie un processo di “identificazione integrale con il bianco”. Più nello specifico, ciò che l’antillano interiorizza del modello coloniale europeo è il meccanismo della *catarsi collettiva* attraverso la liberazione delle pulsioni aggressive sulla figura del Nero.³⁷⁶

Nell’adottare soggettivamente un atteggiamento da Bianco, l’antillano proietta allora la rappresentazione della Nerezza su altro da sé che assume le sembianze dell’africano.

il Lupo, il Diavolo, il Genio Cattivo, il Male, il Selvaggio sono sempre rappresentati da un negro o un Indiano, e poiché c’è sempre identificazione con il vincitore, il piccolo negro si fa esploratore, avventuriero, missionario “che rischia di essere mangiato dai negri cattivi” così come il piccolo Bianco.³⁷⁷

La relazione che viene a strutturarsi tra individuo e società comporta una mediazione della dimensione della famiglia che si discosta dai modelli classici di derivazione occidentale. Il modello europeo di famiglia, infatti, nell’analisi di Fanon, prepara e forma l’individuo alla vita sociale, e all’appartenenza nazionale annunciata come l’articolazione del rapporto tra le famiglie nel loro complesso. Entro i confini della famiglia, l’individuo apprende e struttura il suo rapporto alle figure di potere, proiettando la subordinazione all’autorità paterna nel rapporto con lo Stato.³⁷⁸

Riprendendo l’interpretazione classica di stampo psicoanalitico della funzione familiare, Fanon osserva come questa non sia compatibile con la situazione postcoloniale. Da una parte infatti l’ingresso nella sfera sociale si basa su un’obbedienza all’autorità già appresa in famiglia, e l’individuo che “si anormalizza” di fronte alla società si rapporta a questa sulla base dei conflitti sorti in seno alla costellazione familiare. Dall’altra, da una prospettiva situata nella condizione postcoloniale, Fanon teorizza un ribaltamento del rapporto individuo-famiglia-società che produce l’anormalizzazione del Nero al momento della fuoriuscita dalla famiglia, nel contatto con una società - la società bianca - intrinsecamente disfunzionale. Nel contatto diretto con la società Bianca, infatti, il Nero realizza la propria Nerezza, ma nel tentativo di affermarsi bianco, si rivolge alla società, respingendo e abbandonando la famiglia.

376 *Ivi*, p. 138.

377 *Ivi*, p. 139.

378 “La famiglia, in Europa, rappresenta in effetti un certo modo in cui il mondo si offre al bambino. La struttura familiare e la struttura nazionale intrattengono rapporti stretti. La militarizzazione e la centralizzazione dell’autorità in un paese comportano automaticamente una recrudescenza dell’autorità paterna. In Europa e in tutti i paesi detti civilizzati o civilizzatori, la famiglia è un pezzo di nazione. Il bambino che esce dall’ambiente parentale ritrova le stesse leggi, gli stessi principi, gli stessi valori.” *Ivi*, p. 134.

La famiglia nella postcolonia non risulta nell'analisi di Fanon come dimensione intermedia tra individuo e società. Qui la famiglia non è riconosciuta come unità di base della dimensione sociale-nazionale, poiché è l'intera postcolonia a figurare per assimilazione come sottounità della dimensione nazionale bianca. In questo senso, la famiglia postcoloniale non ha confini marcati rispetto alla società postcoloniale, giacché le due dimensioni tendono a sovrapporsi. La distinzione tra famiglia e società si delinea solo nel momento in cui l'antillano entra in contatto con il mondo Bianco, e lì realizza il confine razziale. Quando l'antillano rifiuta la famiglia Nera per "salire" alla società bianca, non è una famiglia mononucleare patriarcale quella da cui prende le distanze, ma l'intera dimensione comunitaria postcoloniale rivelatasi in tutta la sua Nerezza. Tale dimensione comunitaria-familiare, come emerge superficialmente nel discorso fanoniano, è incarnata dalla figura materna, sul cui corpo la piantagione ha inscritto la matrilinearità della condizione schiavile. Benché la riflessione fanoniana a questo proposito sia frammentaria, la lattificazione delle donne di colore attraversa il rapporto genitoriale nella postcolonia, in cui le madri trasmettono ai figli la dolorosa scelta della società del padrone che comporta il rifiuto di sé stessi, della propria madre e il reiterarsi dell'alienazione natale.

La concezione fanoniana della società antitetica alla dimensione familiare e comunitaria nera illumina un aspetto del concetto di sociogenesi. In rapporto alla razza come sfera psichica, il carattere *genetico* della dimensione sociale è l'altra faccia del suo potere *necrotico*: il sentimento di inferiorità è preconditione dell'individuo insieme alla messa a morte della propria famiglia. Questo "potere di morte"³⁷⁹ viene teorizzato da Achille Mbembe a partire dalle vivide immagini che darà della colonia Fanon ne *I dannati della terra*. Qui la morte non è più l'esperienza interiore da cui il Nero alienato cerca di fuggire, ma esperienza "atmosferica" che porterà il colonizzato non solo a rimettere in movimento la dialettica schiavo-padrone ma a mettervi definitivamente fine.³⁸⁰

Se la compenetrazione tra vita e morte è per Fanon il terreno della soggettivazione e del suo fallimento, tale contraddizione da una prospettiva afrofemminista è avvertita dallo psichiatra martinicano per la sua peculiare iscrizione nei corpi schiavizzati in funzione riproduttiva. Pur operando un ribaltamento epistemico nella sua critica alla dialettica

379 Mbembe, A. (2016 [2003]). *Necropolitica*, Beneduce, R. (Ed.), trad. it. Beneduce, R., Vargas, C., Ombre corte.

380 Said, E., (2008 [2001]), *Travelling theory reconsidered*, in Said, E. W., *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press; trad. it. di M. Guareschi e Federico Rahola, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli.

schiavo-padrone, l'analisi fanoniana del rapporto tra la donna di colore e il Bianco necessita di un ulteriore capovolgimento che restituisca la complessità dell'esperienza vissuta della Nera.

“La parole aux nègresses” - la parola alle negre - è la rivendicazione e insieme il metodo con cui l'afrofemminista senegalese Awa Thiam contesta, anche a Fanon, un'analisi del razzismo e del colonialismo da una prospettiva apparentemente neutra sul piano della sessualizzazione dei corpi e che in questo modo riconduce all'esperienza maschile l'insieme delle forme di epidermizzazione dell'inferiorità. Prendere la parola diviene per Thiam un gesto di risposta sovversiva alle condizioni di specifico assoggettamento, a partire da cui le donne Nere sviluppano specifiche forme di alienazione e relative strategie e tattiche di resistenza. Thiam riconosce e allo stesso tempo contesta a Fanon di aver dato una lettura parziale della figura della donna Nera, ma senza accordare valenza epistemica alla sua soggettiva esperienza. “Negra” allora diviene l'oggetto di una produzione soggettiva di sapere che sottrae la categoria all'eterodefinizione e alla negazione di agency che il processo comporta. E' un gesto teorico e insieme politico quello che compie Thiam nell'affermare: “Tocca alle Negre ristabilire la verità”.³⁸¹

Nella sua rilettura di Fanon, e in particolare dell'alienazione femminile, la femminista Nera Sharpley-Whiting accosta il lavoro sull'epidermizzazione dell'inferiorità in *Pnmb* con quello sull'interiorizzazione di razzismo e sessismo in *Sister Outsider* di Audre Lorde. Sharpley-Whiting cita in particolare *Guardarsi negli occhi*, il saggio di Lorde che indaga in prima persona le forme dell'odio sesso-razziale che le donne Nere assorbono e rivolgono contro di sé. Su queste premesse Sharpley-Whiting ribalta numerose critiche di sessismo rivolte a Fanon da una prospettiva postmoderna, e afferma che il limite dell'analisi fanoniana riguarda in particolare la sottovalutazione del sessismo interiorizzato appiattito sul razzismo di Mayotte Capécia.³⁸²

In *Race gender and the activism of black feminist theory* anche Surya Nayak accosta *Pnmb* a *Guardarsi negli occhi* interpretando alcuni tratti della scrittura di Lorde come d'ispirazione fanoniana. Secondo la studiosa, il modo in cui Lorde si richiama alla propria esperienza di donna Nera riprende l'equazione tra la sfera psichica, sociale e il regime di visibilità che contraddistingue lo schema epidermico-razziale di Fanon.³⁸³ In Lorde come in Fanon l'epidermide costituisce il sito dell'esperienza vissuta e

³⁸¹ Thiam, *La parole aux nègresses*, op. cit., p. 17 - 22.

³⁸² Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit., p. 49.

dell'incorporazione della vita psichica: “*Cattiva* significava *Nera*? Quello strofinare senza tregua succo di limone nelle crepe e fessure del mio corpo che maturava e scuriva e, oh che peccato, erano i miei gomiti Neri e le mie ginocchia, le mie gengive e i miei capezzoli, le pieghe del mio collo e la grotta delle mie ascelle!”.³⁸⁴ Rifacendosi al lavoro di Homi Bhabha, Nayak sottolinea la centralità degli “spazi interstiziali” del corpo come siti di negoziazione di significato, valore e giudizio sul piano dell’esperienza, dell’affetto e della sessualità. In modo analogo a quello di Fanon, è attraverso questi spazi interstiziali che in Audre Lorde opera la colonizzazione dello spazio psichico.³⁸⁵ Come fa notare Sharpley-Whiting, il lavoro di Lorde non soltanto legge l’oppressione razziale attraverso le distorsioni interiorizzate, ma ne indaga il nesso costitutivo con i marchi della sessualizzazione dando voce all’esperienza vissuta della Nera. Rispetto al problema qui in oggetto, il testo di Lorde in relazione a quello di Fanon compie un ulteriore distensione teorica poiché accorda la prima persona singolare dell’esperienza vissuta non soltanto al corpo Nero reificato dallo sguardo Bianco ma a un *femminile* Nero nel rapporto con il proprio desiderio di lattificazione. L’odio razziale che colonizza la psiche della donna Nera attraverso le fessure del suo corpo è restituita nella forma liquida del succo di limone che rende doloroso e fisico il gesto con cui la Nera, riprendendo le parole di Fanon su Mayotte, sbianca il mondo nel suo corpo e nei suoi pensieri.

Ne *La parole aux nègresses*, anche Awa Thiam analizza congiuntamente le pratiche di sbiancamento del corpo Nero e della progenie da parte delle donne Nere come strategie alienate di sopravvivenza che operano simultaneamente sul piano fisico e mentale. L’antropologa fa esplicito riferimento alle categorie fanoniane di alienazione e denegrificazione sottolineando la loro specifica declinazione al femminile. Thiam riprende il riferimento di Fanon alla costruzione scientifica della Nerezza come maledizione alla base del collasso dello schema corporeo soppiantato dallo schema storico-razziale. Il peso di questa maledizione, specifica Fanon, è costituito dalla schiacciante livrea intessuta “di mille dettagli, aneddoti, racconti” razzisti e insieme da un’ingiunzione violenta allo sbiancamento.³⁸⁶ Thiam declina il discorso di Fanon nella denuncia di un vero e proprio mercato cosmetico di prodotti “denegrificanti” che, per

383 Nayak, S. (2014). *Race, gender and the activism of black feminist theory: working with Audre Lorde*, Routledge, p. 80.

384 Lorde, *Guardarsi negli occhi*, in Lorde, *Sorella Outsider*, op. cit., p. 229.

385 Nayak, *Race, gender and the activism of black feminist theory*, op. cit., p. 80.

386 Fanon, *Pnmb*, p. 111.

quanto nocivi e cancerogeni, attribuiscono valore sociale ed economico alla femminilità bianca elevata a canone estetico dell'umano:

“Lo sbiancamento della pelle è divenuto un male “Nero” delle società negro-africane. Nel momento stesso in cui scriviamo queste righe devono esserci senza dubbio milioni di donne, di Negre, che portano queste creme sul viso, sul corpo, o che si insaponano con questi prodotti “denegrificanti”. La Negra si aliena. (...) Anche nel caso in cui lo sbiancamento della pelle è una risultante della co-abitazione di razze differenti, nera e bianca, questo riveste un significato ideologico. “Sbiancare la propria discendenza” (sbiancare la propria razza), questo è stato il precetto ampiamente accettato e messo in pratica dalle Negre e dai Negri delle Antille o d'America, e questo nella misura in cui la popolazione nera di queste regioni si trovava confinata nella miseria più sordida. “Uscirne”, questa era la loro ossessione”.³⁸⁷

Le analisi afrofemministe dello sbiancamento del corpo e della discendenza illuminano le analisi fanoniane del desiderio di lattificazione di Mayotte, facendo apparire in controluce il carattere strategico di sopravvivenza delle pratiche di sbiancamento adottate dalle donne Nere. L'assimilazione, la promozione sociale per la comunità Nera, secondo Thiam, sono l'esito di una messa in minoranza radicale entro un rapporto di forza in cui il soggetto disarmato soffoca la propria spinta di rivolta mantenendo all'interno di sé tutta la propria sofferenza. Su queste premesse il mescolamento razziale pone le donne Nere, come emerge nella lettura di Thiam, non tanto in lotta per l'alterità dialettica quanto come “intermediarie” per assicurare il riconoscimento alla propria discendenza: “permettendo così ai propri figli “di divenire bianchi”, dunque di appartenere, per suo tramite, alla società dei padroni (o semplicemente degli uomini): i Bianchi. (A maggior ragione in questa parte dell'universo in cui l'uomo di colore è stato un sub-umano [*sous-homme*]”.³⁸⁸

La stessa Mayotte, per quanto fiera di aver messo al mondo un figlio più bianco di lei, si trova a dover prendere atto del suo riconoscimento fallito. La maternità al di fuori della relazione matrimoniale, ovvero della relazione giuridicamente riconosciuta con il bianco, non le permette alcune fuoriuscita né materiale né simbolica dalla Nerezza, e per di più le accorda da parte della sua comunità lo stigma della “traditrice della razza”.³⁸⁹ E' la stessa protagonista del romanzo a riconoscere in conclusione il

³⁸⁷ Thiam, *La parole aux négresses*, op. cit., pp. 144-145.

³⁸⁸ Ivi, p. 146; cfr. “Il Bianco è il padrone, e più semplicemente il maschio” Fanon, *Pnmb*, p. 57.

³⁸⁹ Capécia, *Je suis Martiniquaise*, op. cit., p. 160.

fallimento del suo tentativo di essere riconosciuta come donna, ovvero come “donna rispettabile”: “se mio figlio mi separava dalla mia razza, non me ne dava tuttavia un'altra (...) una donna di colore non è mai abbastanza rispettabile agli occhi di un bianco”.³⁹⁰ Per questo Sharpley-Whiting interpreta il romanzo di Mayotte come presa d'atto del fallimento della sua strategia erotica di diventare bianca.³⁹¹ La maschera di Mayotte cade, nella lettura della studiosa, quando la protagonista prova a lasciare la Martinica insieme al figlio per seguire André e si vede negare il passaporto. Come analizza Sharpley-Whiting, Mayotte protesta, rivendica di essere francese, fallendo però nel darne dimostrazione a partire dalla sua proprietà di linguaggio che è marcata lungo tutto il romanzo dal “français banane”, ovvero dalla soppressione sistematica delle *r* nei discorsi diretti dei personaggi di origine antillana. La rivendicazione di Mayotte risuona come un fallimento nelle parole “Je suis F'ançaise”. Fanon analizza il linguaggio come uno dei primi terreni di costruzione della inferiorità, nei termini del mito del “negro che mangia le erre”, mentre la *francesità* è simboleggiata dalla padronanza della pronuncia corretta (“In francia si dice: parlare come un libro. In martinica: parlare come un bianco”).³⁹²

Come abbiamo visto Fanon teorizza che sin da piccoli i bambini Neri vengano educati a comportarsi da bianchi e a sentirsi tali. Per quanto tale considerazione sia da mantenere in relazione alle specificità storico-culturali del contesto antillano a cui fa riferimento Fanon, è interessante notare come né la martinicana Mayotte Capecià né la statunitense Audre Lorde facciano riferimento a questo tipo di esperienza nelle loro rispettive infanzie di bambine Nere: “[L]'Odio, quell'augurio di morte sociale contro di noi dal momento da cui siamo nate Nere e femmine in america. Da quel momento in poi siamo state immerse nell'odio - per il nostro colore, per il nostro sesso, per la nostra sfrontatezza nel presumere che avessimo il diritto di vivere. Da bambine abbiamo assorbito quell'odio, ci è entrato dentro, e quasi sempre ancora viviamo le nostre vite

390 *Ivi*, p. 169.

391 Analizzando il tema della maternità nella letteratura femminile antillana, Condé osserva come il romanzo di Capécia sia segnato dal topos della figlia che accorda alla madre un ruolo eccezionale nella propria vita, ma si contraddistingue per essere l'unico in cui la protagonista oltre ad esaltare la propria madre, diventa madre a sua volta. Il fatto che il bambino in questione sia bianco porta Condé a interpretare il gesto di Mayotte a un rifiuto della maternità e in questo senso a un gesto di vera e propria protesta rispetto a un destino di povertà, carico esclusivo del ruolo educativo e riproduttivo a cui, aspirando alla femminilità rispettabile, Capécia cerca di sottrarsi. In quest'ottica, secondo Condé non è la donna Nera, ma il figlio bianco ad essere concepito come figura intermediaria, di accesso al mondo bianco, per quanto fallimentare. Condé, *La parole des femmes*, op. cit., p.45.

392 Fanon, *Pnmb*, p.36

senza essere conscie di cos'è quell'odio e di come funziona.”³⁹³

Lo stesso Fanon riporta ma non indaga il passaggio in cui Mayotte racconta di essere stata avvertita sin da piccola del destino ad ostacoli che l'avrebbe attesa in quanto donna di colore. Eppure, è proprio in risposta a questa ammonizione che Mayotte pianifica per il suo futuro di sposarsi con un uomo bianco: “mia madre si fermò, era diventata triste ma si sforzò di sorridere.

- Bisogna approfittare della tua prima comunione, aggiunse, per raccoglierti e pregare per la tua vita futura. La vita è difficile per una donna. Mi ricordai di Loulouze che mi aveva detto una frase quasi uguale: “soprattutto per una donna di colore” aveva detto.”³⁹⁴ Fanon riporta questo passaggio del testo poiché è in questo stesso scambio con la madre che Mayotte si scopre figlia di una mulatta, ovvero di essere nipote di una donna bianca. E' in questa ambivalenza che si sviluppa la lattificazione di Mayotte, da una parte come nota Fanon come speranza di emanciparsi da un destino Nero in virtù di un corredo genetico parzialmente bianco da onorare e manifestare in un rapporto di amore e procreazione con un Bianco.³⁹⁵ Dall'altra, il pensiero sorge in esplicita risposta alla preoccupazione per un destino difficile come prospettiva di sopravvivenza. Ulteriormente rilevante è il fatto che la strategia di sopravvivenza di Mayotte prenda forma come una sorta di passaggio di testimone tra donne. Il loro avvertimento suona allo stesso tempo come una rassegnazione di fronte a una sorte già scritta per Mayotte, e dall'altra come un'esortazione, un insegnamento valido come strumento per sfuggirle. Così come nell'esperienza vissuta della piccola Audre Lorde riecheggia una lettura della figura materna Nera alle prese tra la lotta e la perdita del potere di assicurare la sopravvivenza ai propri figli:

“La mia madre dalla pelle chiara mi ha tenuta in vita in un ambiente in cui la mia vita non era una delle massime priorità. Ha usato tutti i metodi che possedeva, che non erano molti. (...) Fin dalla mia primissima età, mia madre mi ha insegnato a sopravvivere con il suo esempio, i suoi silenzi mi hanno insegnato anche l'isolamento, il furore, la diffidenza, il rifiuto di sé e la tristezza. La mia sopravvivenza dipende dall'imparare a usare le armi che lei mi ha dato, e anche dal combattere contro quelle cose senza nome dentro di me. E la sopravvivenza è il più grande regalo dell'amore. A volte, per le madri Nere, è l'unico regalo possibile, non c'è tempo per la tenerezza. Mia madre mi ha messa al mondo come se incidesse nel marmo un messaggio di rabbia.

393 Lorde, *Sorella outsider*, op. cit., pp. 225-226.

394 Capécia, *Je suis Martiniquaise*, op. cit., p. 91.

395 Fanon, *Pnmb*, p. 61-62.

Eppure sono sopravvissuta all'odio che avevo intorno perché mia madre mi ha fatto sapere, per allusioni, che indipendentemente da quello che succedeva a casa nostra, fuori le cose non andavano come avrebbero dovuto.”³⁹⁶

Le analisi afrofemministe della relazione madre-figlio non squalificano il concetto fanoniano di alienazione, né la sua lettura della relazione alienata tra la donna di colore e il bianco. Il desiderio di lattificazione che orienta l'agire di Mayotte secondo lo psichiatra martinicano si rivela semmai confermato e rafforzato da un'analisi sull'interdipendenza dell'alienazione sessuale e razziale. Da una prospettiva afrofemminista, il processo di negrofobogenesi osservato da Fanon è interpretato nel suo carattere intrinsecamente sessuale che permette di distendere il vocabolario fanoniano. L'odio che Mayotte ha introiettato non è solamente disprezzo della Nerezza ma della femminilità Nera. La sua non è soltanto negrofobia ma, per dirla con Sharpley-Whiting, “blackfemmephobia”³⁹⁷, esibita secondo l'autrice nei suoi frequenti ritratti stereotipati della femminilità Nera da cui la protagonista del romanzo prende puntualmente le distanze proponendosi come eccezione a quelli. E' lo stesso meccanismo che Moya Bailey ha concettualizzato coniato il neologismo *misogynoir* nel saggio *They aren't talking about me*, per rendere conto della violenza simultaneamente sessuale e razziale che costruisce l'odio per le donne.³⁹⁸ Attraverso il prisma afrofemminista della sopravvivenza, tuttavia, la relazione materna come relazione d'amore, per quanto distorta dall'alienazione, emerge come segmento della comunità di resistenza in via di costruzione, in cui si disseminano le tracce di quello che Fanon va cercando come “mondo del Tu”.

2.3.5. La schiava e il potere sulla vita.

Sin dai tempi della schiavitù, la lotta per la sopravvivenza dipende dal lavoro riproduttivo di cui le donne Nere sono figura centrale, rivolto verso la comunità schiavile - il solo di cui il proprietario di schiavi non si può immediatamente appropriare.³⁹⁹ Lo svolgimento dell'attività domestica rivolta alla comunità di schiavi è interpretata da Angela Davis come luogo di *tessitura* di una “profonda coscienza di

396 Lorde, *Sorella outsider*, op. cit., p. 229.

397 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit., p. 43.

398 Bailey, M. (2017). *They aren't talking about me*, in Crunk Feminist Collective (Eds.), *The Crunk Feminist Collection*, Feminist press.

399 Davis, *Reflections*, op. cit., p. 87.

resistenza”.⁴⁰⁰ Da questa coscienza deriva la pratica e l’organizzazione quotidiana di insubordinazione e sabotaggio del sistema schiavista. Dai furti agli incendi delle proprietà del padrone, agli avvelenamenti, gli omicidi e le fughe organizzate, l’attività di riproduzione della comunità schiavile comprende, e allo stesso tempo consente le rivolte e le insurrezioni che fanno della comunità di schiavi una dimensione collettiva. La comunità si fa tale nel momento in cui, difendendosi dalla messa a morte quotidiana dei corpi e dei legami, riproduce se stessa. La comunità di schiavi che si riproduce, afferma Davis che lo faccia “in forma latente o manifesta, [è] sempre una comunità di resistenza”.⁴⁰¹ Per questo, sottolinea Spillers, la famiglia schiavile nella sua cattività costitutiva fa del legame di parentela non riconosciuto una delle massime conquiste sociali sotto il regime di schiavitù.⁴⁰²

La comunità schiavizzata riversa nella pratica una nozione di famiglia ben più ampia e fondata su altri presupposti rispetto al modello della famiglia nucleare bianca. Questa comprende relazioni di parentela biologica e non, a formare reti di impegno reciproco al di là del legame di sangue o dell’istituzione matrimoniale. Dorothy Roberts (1997) riprendendo il famoso studio di Herbert George Gutman (1977), *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, relativo al contesto statunitense, sottolinea la peculiarità della relazione tra bambini e adulti all’interno della comunità di schiavi, basata sull’assunzione di un ruolo di cura diffuso e ripartito sull’intera comunità. Per questa ragione l’appellativo di “zio” o “zia” è rivolto a tutti i membri della comunità indipendentemente dal grado di parentela o dalla sua effettività. A questi appellativi si affianca anche quello di “mama” per le altre figure di cura dalla madre biologica, e le adozioni informali che ricostituiscono una rete relazionale in caso di separazioni, trasferimenti, vendite e uccisioni. In questo modo il legame comunitario viene investito di un significato e di funzioni ascritti al legame di parentela. Una tale varietà e duttilità delle forme familiari e domestiche, osserva Roberts è sintomatica di una capacità di strategie adattative funzionali alla sopravvivenza in un contesto di subalternità strutturale.⁴⁰³

Nel capitolo di *Black feminist thought* dedicato alle *Black women and motherhood*, Patricia Hill Collins definisce la dimensione collettiva originata dall’esperienza della

400 “Stripped of the palliative feminine veneer which might have encouraged a passive performance of domestic tasks, she was now uniquely capable of weaving into the warp and woof of domestic life a profound consciousness of resistance.”, *Ivi*, p. 89.

401 *Ibidem*.

402 Spillers, *Mama's baby, papa's maybe*, op. cit., p. 74.

403 Roberts, *Killing the Black Body*, op. cit., p.54.

schiavitù come una rete a centralità femminile di cura comunitaria dei bambini (*women-centered networks of community-based child care*). La responsabilità della loro crescita investe i legami di parentela non biologica del carattere di parentela fittizia che Hill Collins teorizza come “othermothering”.⁴⁰⁴ Il rapporto tra le madri di sangue (*bloodmother*) e quelle surrogate è un rapporto di tipo cooperativo, che investendo l'intera compagine delle relazioni sociali entra in contrapposizione con il modello privatizzato delle relazioni familiari di matrice capitalistica.⁴⁰⁵ La famiglia di cui la comunità schiavile ha fatto esperienza investe tale nozione, da una prospettiva afrofemminista, del nel carattere e forma di resistenza collettiva ai rapporti di dominazione.⁴⁰⁶

In continuità con le analisi di Spillers, Davis, Patterson e Fanon, Achille Mbembe analizza la schiavitù come condizione di alienazione natale e morte sociale risultante da una triplice perdita: di una dimensione domestica familiare (*foyer*), dei diritti sul proprio corpo e di uno statuto politico.⁴⁰⁷ Anche Mbembe, riprendendo le analisi di Gilroy sulla non-sincronia costitutiva della vita nella piantagione e sull'assenza di unità grammaticale del discorso, afferma l'impossibilità per la piantagione di schiavi di costituire una comunità.⁴⁰⁸ La relazione che invece intercorre tra schiavo e padrone fonda la sua asimmetria in quella che Mbembe definisce come “disuguaglianza di potere sulla vita” (*inégalité du pouvoir sur la vie*)⁴⁰⁹:

Il potere sulla vita dell'altro assume la forma del commercio: l'umanità di una persona si dissolve al punto che è possibile affermare come la vita dello schiavo sia *posseduta* dal padrone (Buck-Morss 2000). E' come se la vita dello schiavo fosse una “cosa”. Essendo posseduto da qualcun altro, l'esistenza dello schiavo assume i contorni di un'ombra.⁴¹⁰

Eppure, sostiene Mbembe, lo schiavo è in grado di rompere con lo sradicamento e lo stato di reificazione dimostrando “la versatilità e la capacità di trasformarsi dei legami

404 Hill Collins, P. (2002). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Routledge, p.178.

405 Ivi, p. 182.

406 “In this context, those African-American women who continue community-based child care challenge one fundamental assumption underlying the capitalist system itself: that children are “private property” and can be disposed of as such.”, *Ibidem*.

407 Mbembe, *Necropolitica*, op. cit., p. 24.

408 *Ibidem*.

409 Ivi, p. 25.

410 *Ibidem*.

umani”.⁴¹¹ Dando continuità alle letture afrofemministe che interpretano il domestico come luogo di una tale fuoriuscita dalla coseità, la mia ipotesi è che la relazione di diseguale potere sulla vita alla base del regime di schiavitù determini nel quadro della modernità coloniale il modo di riproduzione ancor prima che di produzione. Fornendo le basi per la costruzione dell’individuo come proprietario della vita altrui, la piantagione eleva il corpo materno a posta in gioco in quanto luogo originario del possesso della vita.

A sostenere la costruzione dell’individuo moderno è una concezione della maternità come esperienza del corpo femminile irrelato, in possesso della vita. Una tale comprensione della maternità come possesso originario della vita fa del corpo gravido della schiava un luogo di tensione massima: si tratta di un corpo privato del potere sulla propria vita, a cui non solo è impossibile sottrarre, ma anzi è necessario accordare il potere di riprodurre la vita. La violenza con cui il regime schiavista nega agli schiavi la relazione madre-figlio è da comprendersi nella tensione tra la necessità di colonizzare il legame familiare attraverso il diritto di proprietà schiavile, e allo stesso tempo il bisogno di accordare alla schiava la funzione riproduttiva senza consentirle il possesso sulla vita generata.

Nel tematizzare la *Black female slave experience*, bell hooks riprende da *Once a slave* di Feldstein (1971) la testimonianza di Ruth e Jacob Weldon deportati sulla nave negriera Pongas. La coppia riferisce di aver visto donne marchiate col ferro caldo durante l’allattamento al seno dei figli, per essere contrassegnate come proprietà.⁴¹² In particolare, hooks si sofferma nel riportare l’episodio testimoniato dai Weldon di un bambino di 9 mesi torturato a morte dopo aver rifiutato di mangiare. Dopo averlo ucciso, lo schiavista obbliga la madre a gettare il corpo del figlio in mare, usando violenza anche su di lei per piegare il suo rifiuto di compiere l’atto.⁴¹³

Quando si trattava invece di piegare la resistenza di donne incinte, da una parte venivano predisposte forme di tortura apposite fino a provocarne il parto, dall’altra, nel caso di condanne a morte, era prassi attendere il parto prima di procedere all’esecuzione, in modo da impossessarsi del nascituro. La più leggendaria di queste vicende è quella della schiava fuggitiva Solitude, arrestata nel 1802 dopo aver combattuto incinta contro la restaurazione della schiavitù in Guadalupa per mano delle

411 *Ibidem*.

412 hooks, b. (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism* (Vol. 3), South End Press, p. 33.

413 *Ivi*, pp. 34-35.

truppe di Napoleone. Condannata a morte, Solitude viene impiccata a distanza di mesi, il giorno dopo aver dato alla luce il figlio.⁴¹⁴

Ne *La Matrice de la race*, Dorlin analizza come una definizione moderna della nazione intrecciata all'evoluzione del regime coloniale e plantocratico abbia implicato una riarticolazione della disuguaglianza dei sessi. Questa passa per una nuova concettualizzazione della maternità come luogo eminente di produzione dei figli della nazione. La gravidanza passa dall'essere compresa come stato di malattia a quella di tributo o di lavoro (*travail*) delle donne sulla base del quale si definisce una nuova gerarchia fisiologica delle figure femminili: la madre è la "vera donna", l'incarnazione della femminilità che si autonomizza progressivamente da una definizione patologica.⁴¹⁵

A partire da metà del XVIII secolo, inoltre, una nuova lettura dell'allattamento va a ridefinire tale figura e con questa, sostiene Dorlin riprendendo Paola Tabet, una nuova "gestione sociale della riproduzione".⁴¹⁶ Se fino a quel momento l'allattamento è delegato alla nutrice, la nuova figura materna deve provvedere all'allattamento in prima persona in modo da trasmettere alla discendenza attraverso il suo latte, compreso come *sangue sbiancato*, il temperamento sano e vigoroso della stirpe.⁴¹⁷ In questo modo gravidanza e maternità vengono definiti come fattori di salute.

All'intersezione tra politiche coloniali e nataliste, una nuova definizione della nazione prende allora corpo, o meglio nasce e si nutre del latte materno. "La madre è il suolo natale"⁴¹⁸, in grado di trasmettere l'autoctonia anche ai figli dei coloni nelle terre d'oltremare. Non è solo l'allattamento a determinare questa trasmissione *sensuale* dei tratti nazionali, ma la presenza e la presa in carico della prima educazione del bambino da parte della genitrice. Il bambino inizia un'esistenza autonoma di essere distinto dalla madre non già dal parto, ma dallo svezzamento o dalla pubertà.⁴¹⁹

Dorlin sottolinea in particolare come il culto della maternità abbia contribuito ad alimentare per contrapposizione il mito del parto indolore nelle schiave. Sulla base di questa credenza le schiave incinte erano sottoposte al medesimo carico di lavoro degli

414 Schwarz-Bart, A. (1973 [1972]), *La Mulâtresse Solitude*; trad. it. Augusto Donaudy, *La mulatta. Romanzo.*, Rizzoli.

415 Dorlin, E. (2014). *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, p. 123.

416 Tabet, P. (2005). *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sessuo-economico*, Rubbettino editore.

417 Dorlin, *La matrice de la race*, p. 128.

418 *Ivi*, p. 200.

419 *Ivi*, p. 201.

altri schiavi.⁴²⁰ Se nelle colonie inglesi la riproduzione in loco della forza lavoro schiavile è stata preferita all'importazione per mare che ha invece caratterizzato la plantocrazia francese (fino all'abolizione della tratta), ciò che accomuna le due forme di riproduzione è una concezione della schiava in gravidanza su un continuum tra l'idea di manodopera a produttività ridotta e quella di macchina da riproduzione. In entrambi i casi la riproduzione della forza schiavile e dei figli della nazione sono compresi come processi disgiunti e contrapposti, l'uno fondato sulle mancanze dell'altro, ovvero sull'assenza dell'istinto materno, della capacità di essere una buona madre, e quindi sull'impossibilità di accedere ai benefici sociali e simbolici dello statuto di madre.⁴²¹ Al contrario, la costruzione della schiava come cattiva madre è alimentata, ancora una volta, dalla coercizione al lavoro produttivo che la costringe a delegare la cura del proprio figlio alle schiave più anziane, agli altri bambini schiavi, e che le impedisce di praticare l'allattamento.⁴²²

Il culto della femminilità emerge così non soltanto come contrapposizione ideologica alla maschilità, ma anche e soprattutto in antitesi a una pretesa sessualità delle donne Nere che le esclude dalla femminilità, negandone l'appartenenza alla categoria di madri:

Mentre le donne bianche sono “glorificate” in virtù della loro delicatezza tutta materna, ed effettivamente costrette a procreare per mezzo di un'intera gamma disciplinare, (...) si restringe l'accesso o si differenzia il modo di accesso delle donne nere non soltanto alla sfera della riproduzione, ma anche alla “femminilità”.⁴²³

Alla luce delle analisi fin qui esposte, l'immagine della donna marchiata a fuoco mentre allatta, si fa simbolo dell'interferenza costitutiva delle relazioni di proprietà nei legami di parentela analizzata da Spillers. Il legame familiare è dissolto nella sottrazione all'allattamento della valenza simbolica dell'atto materno per eccellenza, e dunque del potere sulla vita nell'atto della sua rigenerazione.

La sadica immagine dello schiavista che picchia a morte il bambino che rifiuta di mangiare, ovvero che afferma il potere sulla sua vita negandola, si gioca attraverso il

420 Davis, *Donne, razza e classe*, p. 35.

421 Dorlin, *La matrice de la race*, p. 259.

422 “In altre piantagioni le donne lasciavano i neonati nelle mani di bambini o di vecchi che non erano in grado di fare lavori pesanti nei campi. Nell'impossibilità di allattare regolarmente i poppanti, sopportavano il dolore causato dai seni gonfi di latte.” Davis, *Donne, razza e classe*, p. 34.

423 Dorlin, *La matrice de la race*, p. 260.

ruolo assegnato alla madre in questa scena. Privata del ruolo di nutrice, costretta ad assistere alla morte del figlio e ad allontanarsi da questi come da un rifiuto, la donna è schiavizzata perché negata come madre in un gesto di perversione sadica del legame parentale.

La perennizzazione di tale gesto attraverso la regola del *partus sequitur ventrem* afferma la schiavitù come diseguale potere sulla vita, sottraendo alle schiave tale potere ad ogni gravidanza. Lo schiavista afferma così il suo potere sulla vita della donna schiava e su tutte le forme di vita generate dal suo lavoro riproduttivo. Proibendo la relazione di cura tra gli schiavi, la plantocrazia afferma anche sul terreno della riproduzione il potere sulla vita come possesso. E così alle schiave è fatta ingiunzione di riprodurre una vita su cui queste non hanno possesso, essendo a loro volta possedute: negate come donne e come esseri umani, le schiave sono all'origine di un paradossale processo di riproduzione della zona di non-essere, ovvero dei confini della plantocrazia così come della rigenerazione delle sue strutture gerarchiche.

La resistenza delle schiave di fronte alla negazione della maternità ha preso da una parte la forma della rivendicazione del legame non ammesso, riappropriandosi della pratiche relazionali di cura e riproduzione come forme di riumanizzazione; dall'altra invece la resistenza si è declinata in negazione della negazione, ovvero attraverso la pratica dell'aborto e dell'infanticidio come forme di sottrazione della capacità generativa alla riproduzione del sistema schiavista.⁴²⁴ Emblematico è il caso della schiava Margaret Garner che, intercettata dai cacciatori di schiavi sulla via della fuga insieme alla figlia, uccide quest'ultima per sottrarla ai cacciatori e alla conoscenza in prima persona delle sofferenze di una schiava.⁴²⁵ Che sia nella forma della riappropriazione o del rifiuto della riproduzione, in entrambi i casi la resistenza delle schiave si configura come un ribaltamento dell'asimmetria del potere sulla vita sancito dalla necropolitica della piantagione. Non si tratta di una rivendicazione né di un rifiuto di matrice identitaria dello statuto di madre, ma una risignificazione del legame sociale che superi il carattere di rapporto di possesso, ponendo al centro la cura della vita, resa *degn*a dalla cura che può dare e ricevere.

424 "Il motivo non riguarda più di tanto il desiderio di interrompere la gravidanza quanto le condizioni sociali miserabili che le dissuadono dal portare nuove vite sulla terra. Le donne Nere hanno sempre abortito da sole sin dai primi tempi della schiavitù. Molte schiave rifiutavano di mettere al mondo figli destinati a un'esistenza di interminabile lavoro forzato, dove le catene, la fustigazione e lo stupro erano condizione quotidiana." Davis, *Donne, razza e classe*.

425 *Ivi*, p. 258.

La posta in gioco nel concepimento di un bambino da parte di Mayotte insieme ad André, nella lettura di Fanon, è proprio la dignità. Nel testo di Capécia quando André abbandona dopo due anni la donna incinta,⁴²⁶ l'uomo lascia alla futura madre le indicazioni su come educare il nascituro, sulla base della sua condizione meticcia: André prescrive a Mayotte di parlare del padre al figlio come di un uomo superiore, di cui arrivare ad essere degno attraverso l'impegno. Come sottolinea lo stesso Fanon, André si pone rispetto al figlio nascituro come figura simbolica, incarnazione della superiorità, immagine a cui tendere negando allo stesso tempo ogni possibilità di relazione viva. Lui, in quanto padre, dovrà essere considerato "come morto". In questi termini André ricalca precisamente la figura del padrone Bianco secondo la rilettura critica di Fanon, che a differenza del Padrone della dialettica hegeliana, volta le spalle alla coscienza dello schiavo e alla relazione con questi. Inoltre, da un punto di vista storico, la figura paterna bianca è la sola a cui è accordato lo statuto giuridico di genitore, pur senza mai figurare come tale nei confronti dei figli delle schiave, bensì come il loro proprietario. Questa "come morte" strutturale del padre bianco, ovvero la sua inesistenza come padre effettivo, ma la sua presenza atmosferica come padrone e unica origine delle istruzioni da seguire, si compone con il disconoscimento giuridico degli uomini schiavi come figure genitoriali e quindi la loro assenza strutturale come padri dal focolare domestico schiavile e postcoloniale.

La critica di Fanon si incentra proprio su questo paradossale abbandono risignificato come dono di sé, ovvero della propria bianchezza, e che pertanto, dal punto di vista di André, non può che dare adito a un sentimento di felicità. In *Je suis martiniquaise* al momento di lasciare definitivamente la compagna, André raccomanda a Mayotte di crescere il loro figlio a immagine del padre, assegnandogli il compito di diventare un uomo capace di rendere felice una donna come André avrebbe fatto con Mayotte.⁴²⁷ La felicità che André sostiene di lasciare in dono a Mayotte, appare identificata a un senso di gratitudine per una fortunata concessione. Mayotte nel romanzo si ribella interiormente a quello stato d'animo imposto - "J'eus un sentiment de révolte" - ma non entra in conflitto diretto con André. Il dono di André a Mayotte è definito da Fanon

426 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, p.41. Sharpley-Whiting fa notare come il comportamento di André sia ligio alle regole dettate dalla *guide pratique de l'Européen dans l'Afrique Occidentale*, che raccomanda a coloro che non hanno la forza morale di sopportare due anni di astinenza sessuale di limitarsi a un'unione temporanea con una donna nativa ben scelta.

427 Capécia, *Je suis Martiniquaise*, p. 159.

come “*messaggio bianco*”, ovvero una concessione non esclusiva dei propri geni di bianchezza - “deliziosi piccoli geni dagli occhi azzurri che pedalano lungo corridoi cromosomici”⁴²⁸- che l’uomo si appresta a recapitare “ad altre Mayotte”,⁴²⁹ concedendo ad altre donne Nere la lattificazione. Nella sua versione femminilizzata, il processo di sbiancamento si configura come *genetica della dignità*: “Quella non doveva conquistarla - commenta Fanon -: ormai era intessuta nel labirinto delle sue arterie, infossata nelle sue piccole unghie rosa, ben fissata e chiaramente bianca”.⁴³⁰ La lattificazione emerge come riarticolazione della forma alienata di riproduzione che qualifica la vita degna (degnata di cura) sulla base di un’accezione razziale di dignità.⁴³¹

Per contro, Fanon interpreta il seno della donna bianca come il vero simbolo della trasmissione di dignità - una dignità specificamente bianca: “In questi seni bianchi che le mie mani ubiquitarie accarezzano, faccio mie la civiltà e la dignità bianche.”⁴³² Il seno bianco è costruito simbolicamente come strumento di trasmissione del temperamento superiore. Il latte materno nutre i futuri figli e fratelli della nazione. La madre bianca diviene in questo senso nell’analisi di Dorlin lo “strumento principale della *genotecnica*, la tecnologia più efficace per fabbricare un popolo”, come popolo di uomini bianchi e proprietari: la madre bianca “porta dentro di sé allo stesso tempo l’*autoctonia* e la *dominazione*, incarna il temperamento della Nazione, diviene la matrice della razza”⁴³³

La capacità riproduttiva della donna Nera, a cui tale seno è ontologicamente negato, è reificata non già a origine della bianchezza, ma a strumento di sbiancamento, di trasmissione di un messaggio bianco, la sola possibilità di una vita degna, di cui ella non è riconosciuta come autrice.

Come fa notare Fanon, nell’opera di Mayotte la trasmissione della bianchezza ai Neri attraverso il meticcio costituisce un movimento d’amore, inteso come “dono di sé”. Se l’aspetto del dono caratterizza in maniera marcata l’unione tra una donna bianca e un uomo nero - “una Bianca che accetta un Nero è un fatto che assume automaticamente un aspetto romantico. C’è un aspetto del dono e non dello stupro”⁴³⁴- , anche il “messaggio bianco” di André a Mayotte assume i tratti di un omaggio. La critica di Fanon ha per oggetto questa dinamica proprio perché, come fa notare Vergès, la

428 Fanon, *Pnmb*, p. 61.

429 *Ibidem*.

430 *Ivi*, p. 62.

431 Cfr. Ajari, N. (2019). *La Dignité ou la mort: Éthique et politique de la race*, La Découverte.

432 Fanon, *Pnmb*, p. 71.

433 Dorlin, *La matrice de la race*, p. 209.

434 Fanon, *Pnmb*, p. 57, n.6.

significazione di ogni gesto del bianco verso il Nero come dono, non soltanto sovrascrive la dimensione di riappropriazione e contestazione dello status quo dell'agire subalterno, ma assume anche il carattere di debito contratto, che va a riarticolare la condizione di inferiorità tanto sul piano economico quanto psichico. Il “romanzo familiare coloniale”, sostiene Vergès, produce e fissa la categoria dei colonizzatori che donano e dei colonizzati che ricevono. Il dono, in senso maussiano, introduce l'aspettativa certa di una restituzione. In una relazione strutturalmente asimmetrica, il colonizzato è posto in una condizione di debito perpetuo e svuotato del quantitativo che possa ripagare un dono di tale valore.⁴³⁵

2.6. Sbiancare il mondo: il lavoro sporco di Mayotte la *blanchisseuse*.

Fanon coglie il nesso tra le condizioni materiali d'esistenza di Mayotte, la consapevolezza maturata in rapporto a queste, e la sua traiettoria “alienata” orientata allo sbiancamento:

Allora, non potendo più annerire, non potendo più negrificare il mondo, prova a sbiancarlo nel suo corpo e nei suoi pensieri. Innanzitutto diventando lavandaia [*blanchisseuse*] : “Mi faccio pagare caro, più caro che altrove, ma lavoro meglio, e siccome la gente di Fort-de-France ama il bucato pulito, vengono da me. Alla fine sono tutti fieri di farsi sbiancare [*se faire blanchir*] da Mayotte.”⁴³⁶

Fanon rilegge Mayotte Capécia come espressione della corrispondenza tra il complesso di inferiorità psicologica di matrice razziale e una condizione di subalternità economica con le radici nella storia della schiavitù. Fanon interpreta il percorso di Mayotte come una *reazione* alienata a una condizione di inferiorità “storicamente sentita come economica”⁴³⁷ e interiorizzata, o meglio *epidermizzata*, come destino ineluttabile. In assenza di risorse economiche e psichiche per superare l'impasse dialettico della razza, Mayotte sembra far di tutto per costituirsi oggetto del desiderio altrui, assumendosi tramite il lavoro di *blanchisseuse* un potere sbiancante. Fanon infatti sottolinea che l'alienazione delle donne di colore comporta una compensazione di un sentimento di

435 Vergès, F. (1999). *Monsters and revolutionaries. Colonial family romance and metissage*, Duke University Press.

436 Capécia, *Je suis Martiniquaise*, p. 131, cit. in Fanon, *Pnmb*, pp.55/56.

437 Fanon, *Pnmb*, p. 54.

inferiorità sentito storicamente attraverso un “tentativo di recupero, per interiorizzazione, dei valori originariamente interdetti.”⁴³⁸ Se tuttavia Fanon attribuisce nella sua analisi un grande significato simbolico al rapporto di Mayotte con l’attività di *blanchisseuse*, Miriam Cottias, Madeleine Dobie⁴³⁹, Lola Young,⁴⁴⁰ Miriam J.A. Chancy⁴⁴¹ evidenziano come tale collocazione professionale sia da ricondursi primariamente all’estrazione di classe popolare di Mayotte. Il lavoro di lavandaia è un elemento autobiografico del romanzo che ha segnato l’effettiva biografia dell’autrice, la cui estrazione sociale, come fanno emergere Cottias e Dobie ricostruendo il suo albero genealogico, è legata a un’ascendenza schiavile che ha ottenuto l’emancipazione solo in seguito all’abolizione della schiavitù, rimanendo relegata ai settori sociali più poveri delle aree urbane e rurali. Non è questo invece il caso di Fanon che proveniente da una famiglia della borghesia cittadina, appartiene a un settore che ha origine da quella minoranza di schiavi che sono riusciti ad affrancarsi prima dell’abolizione della schiavitù.⁴⁴² Più nello specifico la collocazione sociale delle *blanchisseuses*, specie nel caso di madri celibi come Mayotte, è quella di un contesto popolare specificamente femminile condannato alla povertà “ai margini della rispettabilità” borghese.⁴⁴³

E’ interessante notare come anche nel caso di questo altro tentativo fallimentare di lattificazione, la dinamica di sbiancamento interiore è vincolata, nella lettura di Fanon, a un atto di sbiancamento collettivo: “Perché bisogna comprenderlo una volta per tutte - nel caso delle donne di colore, sottolinea Fanon - si tratta di salvare la razza”.⁴⁴⁴

“L’interpretazione psicoanalitica della sua ‘scelta’ di occupazione come lavandaia ignora la divisione sessuale del lavoro e le opzioni accessibili alle donne nere per raggiungere un’indipendenza economica”, contesta Lola Young a Fanon.⁴⁴⁵

Come nel caso della riproduzione biologica, da una prospettiva afrofemminista anche l’attività di *blanchisseuse* risulta inscritta nel ruolo riproduttivo materiale e simbolico storicamente assegnato alle schiave. In questo senso, l’attività di sbiancamento

438 Fanon, *Pnmb*, p. 67.

439 Cottias, Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, p. 36.

440 Young, L. (1996). *Missing persons: Fantasising black women in Black Skin, White masks*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, p. 91.

441 Chancy, M. J. A. (2015). Subjectivity in Motion: Caribbean Women's (Dis) Articulations of Being from Fanon/Capécia to the "Wonderful Adventures of Mrs. Seacole in Many Lands", *Hypatia*, Vol. 30, No. 2, pp. 434-449., p. 437.

442 Cottias, Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, p. 35.

443 Ivi, p. 36.

444 Fanon, *Pnmb*, p. 64.

445 Young, *Missing persons*, op. cit., p. 91.

compresa da Fanon come sintomo di alienazione può essere compresa in quanto tale anche attraverso una sua storicizzazione capace di fare emergere come questa attività abbia storicamente alienato alla schiava la bianchezza da lei prodotta, risultando invece a beneficio del padrone, o meglio in questo caso della padrona. L'attività di sbiancamento, dunque, storicamente non libera la schiava dalla propria Nerezza, ma la cristallizza. Allo stesso tempo, mantenendo attraverso le lenti afrofemministe un focus sulla relazione tra protesta e alienazione, lo sbiancamento di sé attraverso lo sbancamento del mondo, può essere letto come tentativo della Nera di *ripulirsi* di una degradante rappresentazione, che relegandola alla ripulitura della sporcizia altrui la riconduce all'archetipo di un'umanità "sporca". Tale nesso con la sporcizia contraddistingue inoltre la raffigurazione ipererotica della Nera, la cui sessualità "immonda", la contrappone a un'idea di femminilità "candida", pura, a cui cercando di liberarsi dello stigma, la Nera tende.

In *Les soeurs de Solitude. Femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle*, Arlette Gautier segnala che le *blanchisseuses* nelle Antille ai tempi della schiavitù erano una categoria di schiave connotata da una posizione ambivalente. Da una parte per la loro attività qualificata, insieme alle ostetriche, sarte, cameriere, addette alle pulizie costituivano "un'élite" dotata di una maggior libertà di movimento e maggiori risorse materiali per la sopravvivenza quotidiana; allo stesso tempo, o meglio proprio per questo, le *blanchisseuses* si trovano ad essere tra coloro che sono più ostacolate, come dimostrano le maschere di ferro, i collari o le catene che vengono loro imposte, poiché figurano tra coloro che più spesso si danno al marronage, ovvero alla fuga dalla condizione schiavile, spesso in seguito a punizioni corporali. E' proprio un accesso a una migliore condizione materiale, sostiene Gautier, che le *blanchisseuses* acquisiscono una maggior coscienza dell'ingiustizia subita e dunque il desiderio di sottrarsi.⁴⁴⁶

Benché il lavoro domestico sottoponesse il corpo a un logoramento fisico meno intenso rispetto al lavoro agricolo, come sottolinea anche bell hooks, la prossimità fisica con i padroni e le padrone esponeva le schiave domestiche a un'altissima frequenza di torture e crudeltà. hooks riporta a questo proposito nel suo testo la vicenda di una donna in stato di schiavitù sottoposta a torture atroci dal proprio padrone sotto agli occhi delle figlie per aver bruciato il bordo delle cialde della colazione.⁴⁴⁷ Il lavoro di pulizia, in particolare, è il prototipo del lavoro sporco logorante e invisibile, che degradando il

⁴⁴⁶ Gautier, *Les sœurs de Solitude*, op. cit., p. 203.

⁴⁴⁷ hooks, *Ain't I a woman*, op. cit., p.60-87.

corpo, conferma uno statuto di supposta inferiorità naturale che, come vedremo, fa da contraltare alla naturalizzazione dello statuto di madre e moglie.⁴⁴⁸

Come ricostruisce Angela Davis, in seguito all'abolizione della schiavitù le donne Nere si confrontarono con una specifica quanto parziale condizione di "libertà" in un quadro di mancato superamento del manicheismo razziale. E' Davis stessa a fare uso delle virgolette nel convocare tale concetto, specificandone la derivazione dal discorso soggettivo dominante. Nel delimitare in altre parole un discorso diretto di cui il bianco è la voce, le persone Nere dette "libere" non ne sono che l'oggetto. Davis fa così eco al problema fanoniano della razzializzazione della libertà, di cui si è trattato nel capitolo precedente, ovvero di una riarticolazione su base epidermico-razziale del rapporto schiavo-padrone. In questi stessi termini Davis legge la continuità tra la condizione schiavile e quella di sfruttamento posteriore all'abolizione in cui "solo un numero infinitesimale di Nere era riuscito a fuggire dai campi, dalle cucine o dalle lavanderie".⁴⁴⁹ Anche al di fuori di tali settori economici, ovvero nel quadro di un nuovo processo di industrializzazione, alle Nere erano assegnate soltanto le "mansioni più sporche e peggio pagate", ricoprendo ruoli non dissimili nelle forme di produzione e di sfruttamento, a quelli definiti in tempi di schiavitù.⁴⁵⁰ La maggior parte delle ex schiave, fu in assegnata in particolare al lavoro domestico nella sfera pubblica o privata: "La realtà era che la schiavitù veniva chiamata in maniera eufemistica "istituzione domestica" e le ex schiave erano designate come servitrici domestiche. Agli occhi degli ex proprietari, sottolinea Davis, "servizio domestico" era una formula cortese per un'occupazione disprezzabile non troppo differente dalla schiavitù".⁴⁵¹

Davis sottolinea il carattere paradossale del nesso tra la degradazione fisica del lavoro domestico e la presunta degradazione morale delle Nere: il lavoro domestico è considerato degradante perché viene svolto in maniera massiccia da donne Nere, che sono viste come "inette" e "promiscue". Ma "inettitudine" e "promiscuità" sono miti ripetutamente perpetuati proprio dal lavoro degradante che sono obbligate a compiere".⁴⁵²

Nel nesso tra degradazione fisica del lavoro domestico e sporcizia morale delle Nere, Davis individua il carattere intersezionale di razza, sesso e classe. A definire la

448 Glenn, E. N. (1992). From servitude to service work: Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18(1), University of Chicago Press, p. 56.

449 Davis, *Donne, razza e classe*, p.123.

450 *Ivi*, pp.124-125.

451 *Ivi*, p. 126.

452 *Ivi*, p. 129.

relazionalità costitutiva delle categorie, osserva Davis, è la logica del “paradosso da ‘Comma 22’”, ovvero quella di una *petitio principii* che svincolando le categorie dalla loro determinazione storica presenta il loro significato nella loro reciproca costruzione che le rende mutualmente causa ed effetto. Si tratta del medesimo meccanismo che Nakano Glenn individua nel definire il carattere “relazionale” di queste categorie, la cui concettualizzazione è possibile appunto solo poichè l’una si rende premessa per l’altra.⁴⁵³

Raffrontando l’approccio materialista di Marx con quello di Gobineau nella sua teorizzazione sull’ineguaglianza delle razze umane, Colette Guillaumin contrappone i due metodi come rispettivamente analitico e sincretico. L’ideologia razzista è compresa da Guillaumin nel suo “sincretismo bio-sociale” costitutivo,

il dispiegamento del processo non è indagato, la legge non è ricercata. [La razza] procede per giustapposizione e giustificazione. Il reale è dotato di un senso prima di essere descritto e ogni descrizione è subordinata a questo senso. Rivestita del carattere dell’evidenza essa si sottrae alla dimostrazione, poichè si presenta come illustrazione di un fatto già certo.⁴⁵⁴

La critica di tale meccanismo è la medesima che Fanon pone a Mayotte Capécia che legittima nella sua opera il sincretismo bio-sociale tra ricchezza e bianchezza, bellezza e intelligenza, poi ripreso ne *I dannati della terra* proprio per esprimere la necessità di distendere l’analisi marxiana per una comprensione di tale meccanismo: “In colonia, l’infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi.”⁴⁵⁵

La circolarità infernale con cui Fanon definisce l’esperienza vissuta del Nero descrive il movimento statico con cui la razza fissa e rinchiude il corpo del Nero in un paradosso che nell’esplosione si ricompone. Un tale processo epistemico è rappresentato da Fanon attraverso l’identificazione della Nerezza con una livrea, nel suo duplice significato, zoologico da una parte - a indicare i colori del tegumento - e sociale dall’altra - nel definire l’uniforme servile che il bianco ha intessuto sulla pelle del Nero. Il simbolo della livrea restituisce l’ambivalenza della razza come processo di deumanizzazione per animalizzazione e riduzione in schiavitù che si reitera fino a identificare la condizione servile con un servilismo congenito:

453 Glenn, *From servitude to service work*, op. cit.

454 Guillaumin, C. (2002 [1972]). *L’idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard, p.25, n.14.

455 Fanon, *I dannati della terra*, op. cit., p. 7.

Il negro deve, che lo si voglia o no, indossare la livrea che gli ha fatto il bianco. Guardate le illustrazioni per i bambini, i negri hanno tutti in bocca il “Sì badrone” rituale. Al cinema la storia è ancora più straordinaria. La maggior parte dei film americani doppiati in Francia riproducono i negri del tipo “Y a bon banania”. (...) E’ perché il negro deve presentarsi in una certa maniera, e questo stereotipo lo si ritrova dal Nero di *Senza pietà* - “Io bravo operaio mai mentire, mai rubare” - fino alla cameriera di *Duello al sole*.⁴⁵⁶

Riprendendo la lettura del meccanismo tautologico della razza che Du Bois a sua volta propone in *Darkwater. Voices from within the veil* - “I Negri sono servi, i servi sono negri”⁴⁵⁷ - Davis ricostruisce il processo storico di segregazione professionale delle donne Nere nelle cucine e nelle lavanderie. Tale costruzione, sottolinea Davis, determina rappresentazioni positive quanto negative. Se da una parte infatti l’associazione tra nerezza e sporcizia si conferma prevalente, la segregazione di razza e classe si gioca anche attraverso la costruzione della variante positiva che conferma la regola, affermando la possibilità di una paradossale nerezza “priva di macchie”.⁴⁵⁸ Si tratta in altre parole della rappresentazione del “nero onesto”, pulito e affidabile, ovvero del “buon servitore”, “sempre fedele, affidabile e riconoscente”, che ne rinforza la segregazione razziale e di classe.

Allo stesso modo Fanon legge criticamente le numerose rappresentazioni dei Neri “buoni servitori” che nel quadro coloniale francese sono iscritti nella figura del Nero “Y a bon banania”. Ossequioso e sorridente, il buon servitore è la rappresentazione che in Fanon sembra condizionare maggiormente l’esperienza vissuta del razzismo, ovvero quella di una rappresentazione apparentemente descrittiva capace di mascherare il proprio carattere prescrittivo: “Sì, al Nero di domanda di essere un bravo negro”⁴⁵⁹, ovvero di mostrare non soltanto accettazione, bensì appagamento e incapacità di desiderare altro.

Le prime parole con cui lo stesso Fanon riporta l’esperienza vissuta del razzismo sono quelle dell’insulto “Sporco negro!” (*Sale nègre*). Una sporcizia che il Nero si vede allo stesso tempo cucita sulla pelle nella costruzione degradante del “negro” in quanto

456 Fanon, *Pnmb*, pp. 47-48.

457 Du Bois, W. E. B. (2016 [1920]). *Darkwater. Voices from Within the Veil*, Verso books., p. 66.

458 Du Bois, W.E.B. (1967). *The Philadelphia negro*, Schocken Books, cit. in Davis, *Donna, razza e classe*, p. 131.

459 Fanon, *Pnmb*, p. 48.

“sporco”, che porta a interiorizzare il sentimento di sporcizia. Replicando a Jung sulle origini dell’inconscio collettivo, Fanon riprende l’associazione tra carattere fisico, simbolico e morale della sporcizia del Nero, confermando quel processo di costruzione tautologica e sincretica della razza:

In Europa il male è rappresentato dal Nero. (...) Il boia è l’uomo nero, Satana è nero, sia che si applichi alla sporcizia fisica che morale. Resteremmo sorpresi, se tentassimo di riunirle tutte, del gran numero di espressioni che fanno del Nero il peccato. In Europa il negro, sia concretamente sia simbolicamente rappresenta il lato malvagio della personalità.⁴⁶⁰

La fierezza che la stessa Mayotte coglie nelle persone che si rivolgono a lei per farsi sbiancare, pur nell’accezione alienata che Fanon teorizza risignifica la pratica del lavaggio della biancheria come anelito di umanizzazione e aspirazione alla salvezza, non soltanto per sé ma per l’intera comunità di appartenenza, aspirazione che compartecipa in forma di ingiunzione alla costruzione delle figure storiche della riproduzione sociale. La comunità in quest’ottica è quella dei “sales nègres” che nel farsi sbiancare da Mayotte, compartecipano al tentativo alienato di dissociarsi dalla Nerezza e dalla sporcizia cucita sulla loro pelle.

Nella sua proposta per *Un femminismo decoloniale*, Françoise Vergès riprende da David Graeber il concetto di *caring class* con cui l’antropologo definisce il soggetto di quel lavoro che consente la conservazione o l’aumento della libertà di un’altra persona. Vergès problematizza come la *caring class* sia attraversata dalla linea della razza delineando una specifica “economia dell’usura e dell’esaurimento (*fatigue*) dei corpi razzializzati”.⁴⁶¹ Se Graeber sottolinea la proporzionalità inversa tra il valore d’uso della cura e il suo valore di scambio,⁴⁶² Vergès spinge il ragionamento di Graeber verso una comprensione dello specifico lavoro di pulizia, come esito della correlazione tra il principio di logoramento di matrice razziale e i processi di femminilizzazione del lavoro di cura. La razza, sostiene Vergès, produce la distinzione tra corpi che godono del diritto alla salute e al riposo e quelli che invece ne sono privati. La pulizia è colta dunque come pratica per eccellenza della costruzione del corpo destinato al logoramento, pratica che delinea la “zona di non essere” fanoniana anche nei termini di

460 *Ivi*, p. 172.

461 Vergès, F. (2020). *Un femminismo decoloniale*, trad. it. Morosato, G., Ombre corte, p. 115.

462 Graeber, D. (2013). On the phenomenon of bullshit jobs: A work rant, *Strike Magazine*, 3, pp. 1-5.

un'attività che non deve rendersi troppo visibile agli occhi di chi reclama quel lavoro. Come sottolinea Vergès, “il capitalismo è un'economia dei rifiuti e questi rifiuti devono sparire agli occhi di coloro che godono del diritto a una buona vita”.⁴⁶³

Nel funzionamento interconnesso tra un'economia dei rifiuti e un'economia del logoramento dei corpi, quella che individua Vergès è una vera e propria industria di esseri umani-spazzatura, ovvero corpi soggetti al “lavoro invisibile e ipersfruttato per creare un mondo adatto al consumo e alla vita delle istituzioni:

A queste e questi, lo sporco, inquinamento, l'acqua non potabile, la sporcizia non raccolta, le plastiche che invadono tutto, i giardini in cui le piante che muoiono per mancanza di manutenzione, le fognature che non funzionano e l'aria inquinata. Agli altri e alle altre la città pulita, i giardini, i fiori, le passeggiate serene. La segregazione del mondo si effettua attraverso una divisione del pulito e dello sporco fondata su una divisione razziale dello spazio urbano e abitato.⁴⁶⁴

Il capitalismo razziale come sistema di produzione di rifiuti materiali e tossici, nella lettura di Vergès produce i corpi messi a valore secondo la stessa logica di matrice schiavile del corpo usa e getta, sacrificabile (*jetable*), che provvede storicamente a ripulire la società capitalistica stessa dei suoi rifiuti, delle sue brutture.

La rappresentazione della lavoratrice delle pulizie come *corps dechet* analizzata criticamente da Vergès fa eco alla lettura di hooks e Davis sulla costruzione della femminilità Nera a guisa di corpo appropriabile e degradabile perché pensato come intrinsecamente degradato dal lavoro che svolge. La decadenza morale ricamata sulla livrea della Nera emerge in tutta la fanoniana “oggettività schiacciante”, capace di piegare sul piano morale e simbolico il corpo verso il basso, curvandone la schiena, portando le sue ginocchia a contatto con il suolo, perché si logori nell'attività di pulizia del mondo bianco al collasso. Un'oggettività schiacciante, che espelle il corpo dalla relazione soggetto-oggetto, riducendolo a scarto di produzione, della sua stessa produzione. Nella sua attività di *blanchisseuse* Mayotte evoca la figura della Nera storicamente forzata al lavoro di pulizia e candeggio del mondo, che fornisce le condizioni di riproduzione della bianchezza come purezza: la purezza del femminile e la purezza della razza.

⁴⁶³ Vergès, *Un femminismo decoloniale*, op. cit., p. 117.

⁴⁶⁴ Ivi, pp. 117/118.

2.6.1. Passare al rango delle padrone: la Nerezza ipererotica e lo sbiancamento della femminilità.

In *Domesticity and Dirt*, Phyllis Palmer fa notare come l'ideale della femminilità moderna del XIX secolo si sia costruito su un'incoerenza interna all'idea di vita domestica come cura del nucleo familiare (marito e figli) costruita sulla base di una figura candida e raffinata, incompatibile con la sporcizia e il logoramento del lavoro implicato nella realizzazione di un tale ideale (il lavoro manuale di pulizia e igienizzazione degli ambienti, degli utensili, dei vestiti e dei corpi). Per questa ragione la femminilità moderna domestica si afferma attraverso la delega del "lavoro sporco" per mantenere un ruolo di supervisione e organizzazione di tale lavoro, in modo da riservare il corpo femminile bianco all'incarnazione delle virtù materne e muliebri (lavoro emozionale, educazione, desiderabilità).⁴⁶⁵

Lo spazio del lavoro domestico è così perimetrato e attraversato da specifiche divisioni sesso-razziali del lavoro delineate sin dall'attraversamento del *Middle passage*. In *Ain't I a woman? Black women and feminism*, bell hooks sostiene che la violenza che segnava il viaggio di deportazione fosse funzionale a sopprimere nelle persone catturate le coscienze di persone libere e piegarle alla sottomissione.⁴⁶⁶ Le donne, nell'interpretazione di hooks, erano fatte oggetto di specifiche violenze con l'obiettivo di renderle adatte oltre che al lavoro nei campi al contesto domestico del Padrone, direttamente a contatto con lo spazio privato e intimo della sua famiglia bianca.⁴⁶⁷

Una delle pratiche per piegare le coscienze alla condizione schiavile, ricorda hooks, era, sin dalla salita a bordo della nave negriera quella della privazione degli abiti, che attraverso la violenza inferta sul corpo nudo aveva l'obiettivo di affermare lo stato di vulnerabilità, specialmente in termini sessuali per le donne.⁴⁶⁸ L'imposizione della nudità o della semi nudità si è perpetrata in tutti i contesti di regime schiavile, con particolare insistenza nell'ambito del lavoro agricolo. Nelle Antille, inoltre, fino alla fine dell'Ancien Régime secondo Oudin-Bastide schiavi adolescenti, maschi e femmine, erano forzati al lavoro domestico nella casa padronale in stato di nudità

⁴⁶⁵ Palmer, P. (2010). *Domesticity and dirt: Housewives and domestic servants in the United States, 1920-1945*, Temple University Press.

⁴⁶⁶ hooks, *Ain't I a woman*, p. 35.

⁴⁶⁷ Ivi, p. 36.

⁴⁶⁸ Ivi, pp. 34-59.

completa.⁴⁶⁹ La narrazione coloniale dominante costruisce la nudità degli schiavi come una condizione volontaria ricondotta alla presunta incapacità morale connaturata alla popolazione schiavile. Più nello specifico è la nudità delle schiave a giocare un ruolo centrale nella disumanizzazione dei corpi. Riportata come “scelta” delle stesse donne, essa viene ricondotta a un’incapacità di modestia e di pudore. I commentatori dell’epoca sostenevano che superata l’adolescenza, le schiave iniziassero a indossare la gonna, per ragioni “ignote”, ma “sicuramente” diverse dal pudore.⁴⁷⁰ Allo stesso tempo, la semi nudità delle donne, narrata come volontaria, è associata alla costruzione ideologica della schiava lusingata e onorata dagli oltraggi ricevuti a causa della sua nudità. E’ la stessa presunta carenza di morale che giustifica agli occhi dei coloni la bestializzazione della schiava e allo stesso tempo la sua reificazione a oggetto sessuale. La quotidiana flagellazione sadica delle schiave denudate, inoltre, aggiunge hooks, si faceva strumento di privazione della dignità e umiliazione in relazione a un contesto morale che ingiungeva alle donne bianche di coprire religiosamente il proprio corpo.⁴⁷¹

Il rapporto tra la figura della padrona bianca come incarnazione della pietà, castità e pudore e quella della schiava come espressione di una sessualità amorale e bestiale a partire dal XIX secolo può essere compreso come il rapporto tra figura e sfondo nel cosiddetto “Vaso di Rubin”, la cui sagoma bianca è percepibile grazie ai due profili neri che compongono lo sfondo, senza la possibilità di percepire entrambi in simultanea. Viceversa, la percezione dei due profili neri è possibile grazie alla sagoma del vaso che ne fa da sfondo.

La medesima interdipendenza sul piano percettivo, ideologico e concettuale definisce la linea del confine razziale che tratteggia a uno stesso tempo a partire dal XIX secolo, il “culto della vera femminilità” e il “mito della Nera libertina”.

Il XIX secolo segna, secondo hooks, un momento di trasformazione della costruzione simbolica della femminilità, fino ad allora associata alla lascivia, al peccato carnale e all’immoralità. Tale simbologia cede il posto alla figura della donna come incarnazione della modestia, della castità, dell’innocenza e della sottomissione, in quanto virtù della rispettabile moglie e madre di famiglia. L’idealizzazione e la glorificazione della “vera femminilità” fanno da contraltare alla designazione delle donne Nere come incarnazione del male femminile e della lussuria. Tale costruzione si basava sulla già sedimentata

469 Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste: Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, op. cit., p. 247.

470 Ivi, p. 248.

471 Ivi, pp. 37-85.

associazione tra i popoli africani e la “sessualità selvaggia”⁴⁷² che già da tempo giustificava ideologicamente le aggressioni sessuali nei confronti delle donne schiavizzate:

Il razzismo non fu affatto la sola causa dei molti atti di violenza sadica e crudele perpetrati dagli uomini bianchi contro le donne nere schiavizzate. L’odio profondo nei loro confronti che era stato interiorizzato nella psiche del colonizzatore bianco dall’ideologia patriarcale e dagli insegnamenti religiosi di stampo misogino ha motivato e definito la brutalità maschile contro le donne nere. (...) Adottarono per se stessi una moralità sessuale ipocrita, i colonizzatori attribuirono con ancor più gusto alle persone nere una sessualità selvaggia. Poiché la donna fu designata come l’artefice del peccato sessuale, le donne nere erano naturalmente viste come l’incarnazione del male femminile e della lussuria. Erano etichettate come *jezebel*, tentatrici sessuali, e accusate di deviare gli uomini bianchi dalla purezza spirituale conducendoli verso il peccato.⁴⁷³

Il mito della donna Nera libertina esponeva le schiave a ogni forma di abuso e violenza sessuale senza che potessero essere riconosciuti come tali poiché il corpo coperto e avvolto nell’involucro della purezza era considerato passibile di oltraggio, a differenza del corpo già nudo. E’ per questo, ricostruisce hooks, che tra le forme più frequenti di manipolazione delle donne schiave i bianchi impiegavano quella della promessa di nuovi vestiti, di un nastro per capelli o di un parasole.⁴⁷⁴ Ne dà conferma Oudin-Bastide, focalizzandosi sulla passione degli schiavi per gli ornamenti: “ciò che lo schiavo attende da un bel vestito è apertamente una *metamorfosi*: indossare abiti lussuosi la domenica e nei giorni di festa manifesta la sua volontà di sottrarsi all’animalità e di esibire la propria umanità.”⁴⁷⁵ Più nello specifico, nel caso delle schiave approfondito da bell hooks, tali rivestimenti e ornamenti del corpo giocavano appunto sul forte desiderio delle schiave di apparire femminili (*feminine*) e mostrare l’aspetto della dama (*ladylike*), al punto da indossare la gonna anche per il lavoro nei campi, nonostante la minor praticità, per svincolarsi almeno in parte dallo stigma degradante e virilizzante del lavoro agricolo presente nelle colonie. Come sottolinea hooks, è un processo di

472 hooks, *Ain’t I a woman*, pp. 33-79.

473 Ivi, p. 53, traduzione mia.

474 Ivi, p. 73.

475 Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste: Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, op. cit.

assimilazione dei valori bianchi di regime schiavista ad aver generato un tale desiderio di femminilità.⁴⁷⁶

Le ex-schiave affrancate, in particolare, dedicavano molti sforzi nell'imitare le condotte e gli atteggiamenti delle donne bianche al fine di essere pienamente riconosciute come libere, prendendo le distanze dagli stereotipi che le raffiguravano come affette da una sessualità ipertrofica e selvaggia. hooks riporta dei tentativi di essere riconosciute come *ladies* attraverso un abbigliamento "ordinato e pulito", che tuttavia venivano regolarmente ridicolizzati e vanificati. hooks precisa come l'intento fosse da una parte quello di incrementare il proprio valore (*self-improvement*), dall'altra di evitare di divenire oggetto di "commenti osceni" e abusi fisici da parte di uomini bianchi.⁴⁷⁷

Non rivendicavano l'eguaglianza dei sessi, al contrario si risentivano del fatto di non essere considerate "donne" dalla cultura dominante e di non essere quindi le destinatarie di considerazioni e privilegi accordati alle donne bianche. La modestia, la purezza sessuale, l'innocenza e la sottomissione erano le qualità associate alla condizione di donna [*womanhood*] e alla femminilità che le donne nere schiavizzate cercavano di raggiungere nonostante la vanità dei loro sforzi. Quando arrivò la libertà, le donne nere decisero di non lavorare più nei campi.⁴⁷⁸

La sfera del desiderio di riconoscimento è plasmata da un'accezione di libertà non soltanto razzializzata (la "libertà bianca" del vocabolario fanoniano) ma allo stesso tempo sessualizzata. La libertà a cui tende la schiava è pensata come femminilità perché la messa a lavoro coatto del corpo svestito lo intesse, nelle parole di Fanon, "di mille dettagli, aneddoti, racconti" ovvero lo ricopre della "livrea penosa costruita da secoli di incomprendimento".⁴⁷⁹ Il corpo denudato e negato nella femminilità è così sottoposto a disumanizzazione attraverso la progressiva epidermizzazione dell'inferiorità: si tratta di uno strato epidermico che riveste il corpo ancora una volta di un'uniforme di servilità e subordinazione.

Nel tracciare la genealogia della "vera femminilità", Elsa Dorlin avanza l'ipotesi che la società plantocratica, antillese in particolare, possa essere interpretata come il

476 hooks, *Ain't I a woman*, p. 73.

477 Ivi, p. 81.

478 hooks, *Ain't I a woman*, p. 74.

479 Fanon, *Pnmb*, p. 30.

laboratorio della femminilità moderna, ovvero sito di elaborazione di “una norma biologica, fisiopatologica e politica di ciò che è una donna”.⁴⁸⁰ Riprendendo il celebre articolo di Barbara Welter a proposito del “culto della vera femminilità”,⁴⁸¹ Dorlin fa emergere come norme contrapposte di femminilità bianca e nera costituiscono a vicenda i confini della pietà, purezza, sottomissione e domesticità da una parte, e della lascivia, amoralità, rozzezza, sporcizia, dall'altra. Riprendendo il lavoro di Palmer Phyllis (1989) in particolare, la contrapposizione che emerge gioca sul reciproco confine tra la figura della donna e quella della serva nella misura in cui le donne erano definite pulite (*clean*) e le serve sporche (*dirty*)⁴⁸². L'antinomia fisica e morale *dirty/clean* alla base della razzializzazione della femminilità è compresa da Dorlin come una riconfigurazione del sistema di categorie che fino alla fine del XVII secolo hanno definito la femminilità nei termini di isteria (il corpo predisposto alla maternità, considerata stato apicale della malattia) attraverso una contrapposizione fisiopatologica con la maschilità come costitutiva del corpo naturalmente in salute.⁴⁸³ Le donne che eccedevano in questa rappresentazione erano classificate in una classe di donne a parte, contraddistinta da una sessualità considerata virile, una “mutazione di genere”, quella delle “prostitute”.⁴⁸⁴ La riarticolazione di tale assetto categoriale interviene alla fine del XVII secolo in rapporto all'intensificazione del regime schiavista e plantocratico nelle colonie. La crescita massiva della popolazione schiavile trapiantata nelle colonie rende i rapporti sessuali (forzati) tra padroni e schiave sempre più problematici a causa di una filiazione che, in virtù dell'ideologia razzista in corso di sviluppo, non può dirsi bianca. Per ovviare alla mancanza di donne bianche europee nelle colonie, una politica di deportazione dall'Europa verso le colonie viene messa in atto, e concerne prostitute, ragazze madri, orfane, internate e ricoverate nelle strutture ospedaliere e assistenziali.⁴⁸⁵ L'elevazione di queste donne al rango della “vera femminilità” avviene grazie alla contrapposizione con uno nuovo tipo femminile che si sviluppa attorno alla figura della schiava, ovvero quella della “ninfomane”, che sta un gradino più in basso rispetto alla prostituta che è ritenuta immersa nella dissolutezza in forma gratuita.⁴⁸⁶ Stile di vita che viene progressivamente associato al colore della pelle e che legittima il mito della nera

480 Dorlin, E. (2005). *Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne*, In Rouch, H., Dorlin, E., Fougeyrollas, D. (Eds.), *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, p. 144.

481 Welter, B. (1966). The cult of True Womanhood, 1820-1860, *American Quarterly*, vol.18, n.2.

482 Palmer, *Domesticity and dirt*, p. 146-147, cit in Dorlin, *Les Blanchisseuses*, p. 146.

483 Dorlin, *Les Blanchisseuses*, p. 151.

484 *Ivi*, p. 153.

485 *Ivi*, p. 156.

486 *Ibidem*.

libertina di cui parla hooks. In questo senso, Dorlin legge la figura della schiava come “blanchisseuse”, ovvero come incarnazione di quel processo di sbiancamento simbolico di una classe deviante di donne, verso una loro ridefinizione nel ruolo di “vere donne”.⁴⁸⁷ Una gerarchia delle sessualità va così a definire il genere come *operatore di potere*, che non differenzia soltanto gli uomini dalle donne, ma le donne tra di loro:

Esasperando così, secondo un duplice registro di erotizzazione e virilizzazione, la nerezza tentatrice del corpo schiavo, il discorso di questi uomini arriva a rendere immacolato e latteo quello delle loro rare compagne europee. Le donne schiave sbiancano [*blanchissent*] i corpi delle donne libere: le sbiancano del loro passato di umile condizione e le sbiancano per farne l’incarnazione della femminilità moderna.⁴⁸⁸

La contrapposizione tra pulizia e sporcizia come due poli della femminilità sul piano materiale e morale, immacolata da una parte e torbida dall’altra, si rafforza ulteriormente con il sorgere della classe dei liberi di colore e l’abolizione della schiavitù.

Agli affrancati infatti, come scrive Saidiya Hartman in *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth Century America*, veniva fatta richiesta costante di dare prova del proprio valore, capacità, temperanza e responsabilità nell’aumento della forza e della ricchezza della nazione, prova che si giocava con determinazione nella sfera dell’attività domestica, come specchio della stabilità economica e della salute dell’internò nucleo familiare. La *domesticità* bianca viene a configurarsi sulla base di standard di igiene, ordine e pulizia, che marcano il confine di accesso alle qualità morali della bianchezza, come dimensione della civilizzazione “superiore”.⁴⁸⁹ “[U]n candore tutto bianco”, come lo definisce Fanon,⁴⁹⁰ che attribuisce all’ambiente domestico una centralità simbolica nella costruzione della razza.

Il significato storico e simbolico della schiava come *blanchisseuse*, permette di *distendere* l’analisi fanoniana di Mayotte come prototipo della lattificazione femminile. La strategia alienata di salvezza attraverso la pratica dello sbiancamento fallisce perché fa ricadere la Nera nel suo ruolo storico di riproduttrice della bianchezza altrui,

487 *Ibidem*.

488 *Ivi*, p. 160.

489 Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Oxford University Press.

490 Fanon, *Pnmb*, p. 58.

eliminatrice della sporcizia Nera e artefice per mezzo del suo stesso lavoro dei confini invalicabili della produzione razziale della categoria di femminilità. Nel cercare di sbiancare sé stessa attraverso lo sbiancamento del mondo, Mayotte cerca invano di sottrarsi all’eredità storica ed epidermizzata dell’ipererotizzazione del corpo Nero. Come osserva nella sua rilettura di *Je suis martiniquaise* Lizabeth Paravisini-Gebert, quella di Mayotte può essere compresa come un tentativo di fuga dall’oggettificazione sessuale del corpo femminile Nero.⁴⁹¹ Sebbene l’autrice riconosca al lavoro di Fanon una comprensione profonda degli effetti della razzializzazione sulla costruzione/abiezione del sé, rimprovera tuttavia allo psichiatra martinicano di aver oscurato nella sua lettura di *Je suis martiniquaise* la relazione reciproca tra rapporti di razza, genere e classe.⁴⁹² Come argomentato già nell’introduzione a questo lavoro, *Pnmb* non ignora e al contrario indaga a più riprese la determinazione erotico-sessuale della razza; il limite tuttavia è da ricondursi a un’analisi incentrata sulle ricadute di questo processo nella costruzione della maschilità. Se Fanon riconosce i meccanismi materiali e inconsci di deumanizzazione del Nero attraverso la sua ipervirilizzazione, riduzione a genitale, a incarnazione di una carica erotica intrinsecamente violenta, lo psichiatra martinicano ignora il problema dell’ipersessualizzazione delle donne Nere. E’ da notare che nella sua disamina del rapporto tra la donna di colore e il Bianco il suo stesso vocabolario reitera una rappresentazione erotizzata della Nera, nominata come “la bella”,⁴⁹³ in stato di eccitabilità, affetta da “eretismo affettivo”,⁴⁹⁴ determinata sino alla punta dei suoi capelli “spettinati”⁴⁹⁵ a ottenere l’amore del Bianco. Torneremo sulle ragioni di ciò nel prossimo capitolo. Le lenti androcentriche di Fanon sul tema dell’erotizzazione razziale sembrano aver impedito di cogliere nell’esperienza vissuta di Mayotte, citata dallo stesso Fanon nell’episodio della serata a Didier con André, l’effetto dello sguardo bianco erotizzante sul suo corpo. Nella fattispecie è uno sguardo femminile bianco che erotizzandola la contrappone in forma manichea, ancora una volta, alla categoria bianca di donna: è proprio attraverso gli sguardi delle donne bianche che Mayotte racconta di essersi percepita altra da loro, in eccesso rispetto allo standard Bianco di femminilità (troppo fardata, vestita in maniera inopportuna,

491 Paravisini-Gebert, L. (1992). *Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom*, in *Callaloo*, Vol. 15, No. 1, The Johns Hopkins University Press, pp. 67-69.

492 *Ivi*, p. 66.

493 Fanon, *Pnmb*, p. 55.

494 *Ivi*, p. 69.

495 *Ivi*, p. 60.

“semplicemente a causa del colore della mia pelle”).⁴⁹⁶

Se il corpo del Nero per Fanon è reificato a pene, Hill Collins da una prospettiva afrofemminista osserva come la deumanizzazione del corpo femminile Nero trasformato in oggetto di piacere, sia connessa alla sua riduzione a merce che sin dai tempi della schiavitù, sottolinea l'autrice, può riguardare il corpo nella sua interezza o un processo di mercificazione delle singole parti del corpo, comprese come separate e sfruttabili singolarmente.⁴⁹⁷

Il disagio di Mayotte sotto il peso dello sguardo delle bianche può essere compreso attraverso il nesso rimarcato da Hill Collins tra ipersessualizzazione e ipervisibilità del corpo razzializzato. Ereditando la significazione del corpo esposto e oggetto in vendita di epoca schiavile, la sessualità ipererotica appare marchio del corpo sovraesposto. E' la sua ipervisibilità a nascondere e giustificare il *voyeurismo* insito nello sguardo bianco che si inibisce di fronte al riconoscimento dell'altro come umano, mentre si fa legittimo nell'osservazione di ciò che è visto come relegato allo stato di natura, come la storia degli zoo umani ha testimoniato.⁴⁹⁸ L'indulgenza che Mayotte riconosce negli sguardi delle altre donne sembra corrispondere a quella forma di “bestializzazione affettiva” che Collins, riprendendo Yi-Fu Tuan, contrappone alla variante “anaffettiva”, ben presente nelle pagine sul vocabolario zoologico dei coloni ne *I dannati della terra* di Fanon.⁴⁹⁹ Se quest'ultima effettua una riduzione della schiava a bestia da soma, dall'altra parte l'associazione di dominio e affetto, osserva Collins, produce la figura dell'animale da compagnia”, uno stato apparentemente meno logorante, ma allo stesso tempo molto più rischioso in quanto perennemente esposto, come abbiamo visto, e laddove si ripete nella vicenda narrata da Mayotte al rapporto diretto con il Padrone. Entrambe le figure della bestialità confermano la riduzione al biologico del Nero⁵⁰⁰ problematizzata da Fanon, sulla base della quale l'umanità implicitamente bianca costruisce sé stessa come emancipazione dallo stato di natura e dall'irrazionalità che lo contraddistingue.⁵⁰¹

L'ipersessualità della Nera si costituisce dunque in chiave afrofemminista come frontiera razziale del genere compreso in questo senso come ideologia della vera femminilità (bianca), connotata da una sessualità morigerata, pura, riproduttiva,

496 *Ivi*, p. 55.

497 Hill Collins, *The sexual politics of black womanhood*, op. cit., p. 139.

498 Tuan, Y.-F. (1984). *Dominance and affection. The making of Pets*, Yale University Press, cit. in Collins, *The sexual politics of black womanhood*, p. 139.

499 Fanon, *I dannati della terra*, p. 9.

500 “Negro = biologico, sesso, forte, sportivo, potente, pugile, Joe Louis, Jess Owen, fuciliere senegalese, selvaggio, animale, diavolo, peccato.”, Fanon, *Pnmb*, p. 154.

501 Fanon, *Pnmb*, p. 162.

esclusivamente matrimoniale. La sua demarcazione razziale è necessaria per delimitare la sessualità bianca alla funzione procreativa attribuendole il valore di riproduzione della purezza di razza e arginando in questo modo il rischio della sua *degenerazione*.⁵⁰² Sono questi i presupposti dell'impasse dialettico implicito a quello analizzato da Fanon nel rapporto d'amore inautentico tra la donna di colore e il bianco. Tra le righe, è una tacita dialettica congelata schiava-padrone a determinare l'impossibilità del riconoscimento.

Per essere riconosciuta dal padrone, distendendo il discorso fanoniano, la schiava vuole essere come la padrona. Vincolata a un lavoro riproduttivo che la sottopone a quella che Spillers definisce, richiamandosi a McClintock⁵⁰³ "oggettificazione pornotropica" della propria carne, lo schiacciamento dell'*agency* della donna Nera su un iper-*agency* sessuale definisce i tropi, le introiezioni coatte e le fantasie sessuali ad esse sottese:

Nell'universo dell'irrealtà e dell'esagerazione, la donna nera è semmai una creatura del sesso, ma la sessualità non la tocca da nessuna parte. (...), la donna nera è reificata in uno status di non-essere.⁵⁰⁴

Facendo eco al discorso fanoniano, Spillers sembra leggere in queste righe, dal punto di vista della Nera "l'impossibilità di ogni ontologia in una società colonizzata". Degradata dalla colonizzazione allo statuto di strumento della soddisfazione sessuale, la Nera è reificata in una versione sub-ontologica della femminilità. Similmente anche la riflessione di Thiam interloquisce in maniera più esplicita con Fanon, sulla base del dislocamento epistemico che permetta di definire la specificità dell'esperienza vissuta della Nera: "Negata nell'essenza, che resta di lei? NIENTE. *Ella non è più niente.*" Integrando il problema dell'epidermizzazione con quello della marchiatura sessuale dei corpi razzializzati, Thiam riarticola l'interpretazione fanoniana dello sbiancamento come esito di una "violenza fallocratica" che invade il corpo fino a raggiungere il sé e lo aggredisce, lo lesiona a morte, lasciandolo "insanguinato di bianco".⁵⁰⁵

502 "Dividere le donne in due categorie - le donne asessuate e morali che devono essere protette dal matrimonio e le loro controparti sessuali e immorali - serviva come modello di genere per costruire le idee di mascolinità e femminilità. I principali simboli archetipici che rappresentano le donne nel pensiero occidentale costruiscono la sessualità femminile attraverso una serie di binomi strettamente intrecciati. Nel loro complesso, questi binomi creano una gerarchia sessuale con in cima l'espressione sessuale autorizzata e relegate al fondo le sessualità interdette", Collins, *The sexual politics of black womanhood*, p. 132, traduzione mia.

503 McClintock, A. (2013). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*, Routledge, pp. 22-23.

504 Spillers, H. J. (1984). *Interstices: A Small Drama of Words*, in *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston and London: Routledge and Kegan Paul., p. 155.

505 Thiam, *La parole aux négresses*, p. 168.

2.7. Conclusioni.

Alla luce delle analisi afrofemministe, la storia di Mayotte in *Je suis martiniquaise* riflette la centralità della riproduzione nella sociogenesi del desiderio di sbiancamento della Nera. Tale sfera di attività infatti risulta centrale nella storia della schiavitù e razzializzazione. I corpi delle donne Nere emergono come sito primario di riproduzione materiale e simbolica della razza e delle norme razziali di femminilità. Assegnate alla generazione dei corpi da ridurre in schiavitù, alle attività di riproduzione del focolare del padrone, e più specificamente a quelle attività domestiche che consentono alla femminilità bianca di costruirsi per sottrazione e contrapposizione, le Nere sin dai tempi della schiavitù sono forzate alla riproduzione della razza.

Le attività di riproduzione della bianchezza sul piano materiale e simbolico, hanno contraddistinto la schiavitù femminile e la segregazione lavorativa delle Nere nel lavoro domestico e di cura, e il loro sfruttamento sessuale. Dalla preparazione dei pasti all'igiene degli ambienti; dalle attività di lavanderia alla cura dei figli del padrone, le Nere svolgono sin dai tempi della schiavitù la parte più logorante del lavoro domestico nella casa del padrone, dove sono inoltre più frequentemente oggetto di stupri e violenze sessuali con finalità punitiva e procreativa. Le capacità riproduttive delle schiave sono infatti sfruttate per la produzione di nuova forza lavoro schiavile. La riproduzione materiale del regime di piantagione implica la riproduzione simbolica della bianchezza e delle norme sessuali che ne definiscono il perimetro. La rappresentazione iper-erotica da una parte e anti-erotica dall'altra della donna di colore marca per contrapposizione, in eccesso e in difetto, la riproduzione razziale della femminilità bianca.

In *Dark care. De la servitude à la sollicitude*, Dorlin sostiene che la figura della vera femminilità sia costruita attraverso una naturalizzazione dell'etica della cura, come predisposizione psicologica femminile a occuparsi e preoccuparsi degli altri.⁵⁰⁶ Questa postura delinea i confini morali della donna casalinga, madre e moglie, attraverso il rapporto dialettico con la figura ad essa contrapposta, quella della Nera, che a partire dall'epoca schiavile è una figura inscritta nell'incapacità di moralità. A lei è assegnato il lavoro riproduttivo materialmente e simbolicamente più sporco che si contrappone all'eleganza, la raffinatezza, della vera femminilità della donna di casa, o meglio di cui

⁵⁰⁶ Dorlin, E. (2011). *Dark Care. De la servitude à la sollicitude*, in Paperman, P., Laugier, S. (Eds.), *Raisons pratiques (Paris)*, Vol 16, pp. 117-127.

si pone preconditione in un rapporto che Dorlin definisce di “cura alla cura (*care to care*)” .⁵⁰⁷ La vera femminilità che incarna la sollecitudine, quella della moglie-madrecasalinga, è possibile solo nella complementarietà con quella figura della cura al di sotto della linea del colore, che si fa carico, si preoccupa degli aspetti fisicamente logoranti del lavoro di cura stesso, liberando il tempo delle casalinghe per incarnare l’ideale femminile della sollecitudine. L’economia razziale della cura si fa dunque condizione materiale dell’etica femminile della sollecitudine.⁵⁰⁸

La cura degli altri come sbiancamento degli altri è il destino a cui Mayotte donna di colore è assegnata con tutta la sua violenza, razziale, sessuale e coloniale. Alla vita difficile Mayotte è preparata sin da bambina ed è consapevole di non potersi sottrarre. “Donna di colore”, anche in questo caso non è definizione sociologica, ma produzione di soggettività politica inscritta nell’assoggettamento. La donna di colore è la figura centrale della cura (ai margini) di un sistema di violenza e sfruttamento. Di fronte all’impossibilità materiale di rovesciare l’economia razziale della cura, Mayotte non assume il suo ruolo in forma meramente alienata, ma plasmata dall’inquietudine di chi, senza potere, può fare della stessa esperienza di violenza - un vissuto che si trasmette di generazione in generazione - la propria arma di difesa e strategia di sopravvivenza.

Il lavoro di Cottias sulle forme della seduzione nelle Antille di epoca coloniale, inoltre, fa emergere come la relazione erotica si sia affermata come terreno strategico di emancipazione dalla condizione servile o di ascensione sociale, piegando le gerarchie e le strutture dello sfruttamento a fini personali. A partire dal XIX secolo, la donna di colore, e ancora di più la meticcina, che utilizza l’astuzia e l’intraprendenza per esistere in una società che la condanna ai margini, diviene allora l’archetipo della seduttrice impudica.⁵⁰⁹

A partire dall’abolizione della schiavitù, tali prospettive tattiche sono alimentate da una nuova pressione sociale e istituzionale alla “rispettabilità”, margine e nuova frontiera simbolica dell’accesso alla piena umanità. Tale frontiera è marcata dall’istituzione del matrimonio, e sanziona in particolare la maternità al di fuori di quella. Stigmatizzando la mancata integrazione nella nuova società post-schiavista a partire dal 1848 una nuova elite nera prende corpo, facendo propria l’immagine della donna rispettabile.⁵¹⁰ Eppure

507 *Ivi*, pp. 119-123.

508 *Ivi*, pp. 123-126.

509 Cottias, M. (2003). *La séduction coloniale. Damnation et stratégies*. Les Antilles, XVII^{ème} - XIX^{ème} siècles, in Dauphin, C., Farge, A. (Eds.), *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Paris: Seuil, p. 171.

510 Cottias, *Relire Mayotte Capécia*, p. 34.

proprio l'*agency* femminile nel perseguimento della rispettabilità ne opera l'esclusione: l'impiego della seduzione per il raggiungimento dello statuto di moglie e madre rispettabile, ne compromette la possibilità proprio perché la capacità di agire femminile emerge in contrapposizione a una femminilità ideale che si accompagna ai tratti dell'oggetto e non soggetto di conquista.

Lo sbiancamento psichico di Mayotte analizzato da Fanon è da comprendersi dunque in prospettiva sociogenetica come esito di una storia secolare di ingiunzione allo sbiancamento e alla riproduzione della bianchezza, di una portata tale che lo stesso riconoscimento individuale non può prescindere, nel caso delle donne di colore, dal loro rapporto alla dimensione sociale verso cui esercitano storicamente e forzatamente la cura.

Impiegando le lenti afrofemministe, è questa la storia che emerge in controluce nel comportamento alienato delle martinicane, orientate, nella lettura di Fanon, allo sbiancamento della razza. Sbiancamento è riproduzione, riproduzione è il lavoro coatto assegnato alle Nere sin dai tempi della schiavitù. Nella dialettica congelata tra schiava e padrone, quest'ultimo è disinteressato al riconoscimento della schiava e ne reclama e ottiene ancora il lavoro riproduttivo.

Così Mayotte può essere compresa nel suo ruolo di *blanchisseuse* alla stregua di figura di riattualizzazione dello storico ruolo delle schiave nel regime di piantagione: ella incarna lo spossamento dei corpi schiavizzati al servizio dello sbiancamento del mondo. La relazione erotico-amorosa di Mayotte con un uomo bianco sovrascrive una storia secolare di sfruttamento sessuale sistematico dei padroni nei confronti delle loro schiave, riattualizzando l'archetipo della schiava dalla sessualità ipertrofica. Il figlio che Mayotte mette al mondo al di fuori del matrimonio con il Bianco, condannandolo così a un destino Nero, è l'esito simbolico della trasmissione matrilineare della condizione di schiavitù, principio organizzatore del regime plantocratico. Inoltre, Mayotte, madre sola, *poto-mitan* a capo di un nucleo familiare monoparentale, riattualizza il mito del matriarcato Nero, l'archetipo della donna Nera forte e virile, che insieme al suo rifiuto della relazione con il Nero riafferma la rappresentazione della Nera castratrice. Allo stesso tempo il suo lavoro di sbiancamento è un tentativo di ripulirsi da un'inferiorità epidermizzata e sessualizzata come assenza di moralità.

Tuttavia, come osserva Fanon, nel tentativo di ottenere il riconoscimento, la Nera che tende alla lattificazione non si limita a proseguire nelle attività coatte di riproduzione

della bianchezza, poiché si dedica a “salvare la razza”, ancora una volta sulla base dello stretto vincolo tra il Sé e le attività di riproduzione sociale. Il desiderio di farsi riconoscere come Bianca indagato da Fanon implica dunque il tentativo di essere riconosciuta come produttrice biologica della razza superiore. In questo senso la Nera che cerca l’amore del Bianco, non cerca a differenza del Nero, come vedremo nel prossimo capitolo, il solo riconoscimento in quanto individuo, ma vuole ottenere dal padrone le condizioni genetiche per farsi depositaria e matrice di bianchezza. Nella dialettica schiava-padrone, per estendere il ragionamento di Fanon, la Nera non vuole essere come il padrone, ma la moglie del padrone, per accedere ai benefici materiali e simbolici della sola categoria di donna intelligibile come essere umano. In una sovrapposizione assoluta tra il significante donna e quello di bianchezza, divenire donna per la Nera alienata della riflessione fanoniana non può che significare abbandonare la Nerezza, in quanto marchio di iper- e de-sessualizzazione. L’*impasse* dialettico tra la donna di colore e il Bianco sottintende il manicheismo razziale costitutivo della femminilità che vede contrapposte la schiava e la padrona. La lotta per l’oggettività che conduce l’alienata è dunque orientata a un’ambivalente figura di potere e subordinazione, di cui è storicamente contraltare, ovvero la padrona.

Interpretando la condizione della donna di colore come quella di una “doppia servitù” Mathieu Renault interroga la lettura della donna Nera in Fanon: “Non è forse che la donna Nera non è solamente non riconosciuta, ma esclusa dal gioco del riconoscimento?”.⁵¹¹ In effetti nel capitolo *Il Negro e il riconoscimento*, le figure della critica fanoniana alla dialettica schiavo-padrone sono implicitamente maschili. Il limitato spazio che lo psichiatra martinicano dedica all’indagine della femminilità Nera sembra darle ulteriore conferma, eppure l’impianto dialettico del capitolo *La donna di colore e il Bianco* dà prova di un interesse dell’autore per una declinazione sessuale delle figure del riconoscimento. Ciò che contraddistingue la traiettoria della donna di colore è una paradossale fuoriuscita dalla negazione attraverso il riconoscimento di una nuova condizione di subordinazione, a cui è tuttavia complementare il potere di disconoscere la reciprocità.

Il nesso tra le donne Nere e la dimensione comunitaria di appartenenza solleva però, da una prospettiva afrofemminista, un ulteriore significato della riproduzione come sito di resistenza: le donne sono soggetto strategico per la creazione di comunità di schiavi

511 Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit., p. 187.

come “comunità di resistenza” e il grado zero della lotta si gioca sul terreno della sopravvivenza. In questo senso il nesso che individua Fanon tra la prospettiva della Nera di sbiancare la razza e quella di salvarla, è da intendersi pur nel suo carattere alienato, come manifestazione di un ruolo politico incarnato dalle donne nei confronti della dimensione comunitaria di appartenenza. “Assicurare la bianchezza della porzione di mondo da cui si ha origine”, il comportamento che Fanon asserisce accomunare le prospettive di tutte le martinicane, non può essere slegato dal ruolo storico delle Nere nel *dare origine* a una propria porzione di mondo, in tutta la sua politicità. L’attività alienata delle donne Nere in Fanon può essere letta dunque anche come riconfigurazione post-schiavile delle Nere come rigeneratrici dei legami comunitari e riproduttrici della vita, ovvero fonti della sua riumanizzazione, fronte a un regime di negazione dei legami e appropriazione della vita fino al suo completo esaurimento. Le attività di riproduzione intracomunitaria, dalla messa al mondo dei figli, alla cura comunitaria per la loro crescita e sopravvivenza, dal nutrimento dei corpi a quello delle relazioni affettive, caratterizzano il ruolo delle Nere di un’etica materna come terreno primo e strategico di resistenza all’alienazione.⁵¹²

Fanon interpreta la traiettoria di Mayotte Capécia come quella di una donna alienata, presa da un sentimento di sminuimento che la conduce a una ricerca compulsiva del riconoscimento bianco, la pervade di “un’incapacità alla comunione umana” e che accomuna il suo comportamento a quello del *fobico*.⁵¹³

Ne *Il Negro e la psicopatologia*, Fanon teorizza la specificità della *negrofobia* ovvero di un stato nevrotico caratterizzato da timore ansioso e disgusto nei confronti di un oggetto, in cui tale oggetto corrisponde esattamente al “negro”. La scelta dell’oggetto fobogeno, osserva Fanon, è “*sovradeterminata*”,⁵¹⁴ termine che ritorna ne *L’esperienza vissuta dal Nero*. Eppure, se un tale oggetto si costituisce come tale poiché ha provocato un affetto in una certa circostanza, Fanon dubita che un episodio traumatico sia all’origine della *negrofobogenesi*.⁵¹⁵ A dare spiegazione della dinamica psichica è una lettura attraverso le lenti della razza della categoria di “inconscio collettivo” descritta da Jung, ovvero di quella che Fanon interpreta come un’interiorizzazione per assimilazione degli archetipi europei. Tra questi è sedimentato il “mito del negro”,

512 Willett, C., (1996). *Maternal ethics and other slave moralities*, Routledge.

513 Fanon, *Pnmb*, p. 60.

514 *Ivi*, p. 146.

515 *Ivi*, p. 146.

simbolo del peccato originale, ovvero del Nero come incarnazione dell'immoralità ("Nero=brutto, peccato, tenebre, immorale").⁵¹⁶ Il Nero, così, in modo irriflesso, adottando il punto di vista bianco, si sceglie come oggetto fobogeno: "dopo essere stato schiavo del bianco, si autoschiavizza".⁵¹⁷

La negrofobia è dunque per Fanon "un'autentica alienazione"⁵¹⁸ determinata dal "mito del negro", e che agisce anche nei tentativi di Mayotte di superare lo sminuimento attraverso l'amore bianco, trascendendo la nerezza. Rileggendo le pagine di Fanon da una prospettiva femminista Nera, Sharpley-Whiting, come abbiamo visto, spinge l'analisi verso una piena integrazione del genere nella vita psichica della razza.⁵¹⁹ Sulla base della critica fanoniana a Mayotte e dell'interiorizzazione nevrotica della nerezza come oggetto di disgusto, Sharpley-Whiting sviluppa il concetto di *blackfemmegfobia*. Quella che vuole trascendere Mayotte, infatti, è specificamente una "femminilità nera", inscritta sul corpo di cui si vuole liberare attraverso la relazione lattificante con il bianco.

L'illusione della bianchezza che l'amore bianco fornisce a Mayotte è tuttavia destinata a cedere a più riprese, fino all'abbandono finale di André che allontanandosi da Mayotte, la lascia al suo destino di donna di colore - madre sola e lavoratrice - e a tutte le difficoltà preannunciate e connesse a una tale condizione. Per quanto la figura della schiava nella lettura di Fanon tenda al padrone bianco, questi si rivela irraggiungibile. Il fallimento della soggettivazione non riguarda soltanto l'aver mancato l'obiettivo, ma l'aver puntato a quello: "Alla prima occasione [il Padrone] mi dirà che non è sufficiente che l'intenzione sia bianca, ma che bisogna realizzare una totalità bianca. E' solo a questo momento che prenderò coscienza del tradimento".⁵²⁰

L'alienazione di Mayotte emerge, attraverso la lettura di Fanon, nel suo gesto di protesta interpretato come tentativo di sfuggire all'inferiorità sentita e vissuta. La lettura di Fanon dello stato di alienazione è sempre connessa alla protesta e alla riprovazione, o meglio al loro fallimento che assume la forma nevrotica del rifiuto dell'inferiorità tramite il rifiuto di sé, e che finisce per affermare l'identificazione tra i due oggetti - l'inferiorità e il sé - allontanati con disgusto e abbandonati. Se Fanon afferma che "ogni volta che un uomo di colore protesta c'è alienazione", le lenti afrofemministe permettono di leggere dentro allo stesso lavoro di Fanon la relazione a

516 Ivi, p. 175.

517 Ibidem.

518 Ivi, p. 184.

519 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op.cit.

520 Ivi, p. 175.

doppio senso di questi termini, e la sua connotazione di genere: ogni volta che in una donna di colore c'è alienazione, c'è anche protesta.

Hill Collins si focalizza sulle implicazioni relazionali di tali reazioni di negazione (*denial*) di sé che si basano sul rifiuto delle connessioni con le altre persone Nere per poter rivendicare un trattamento personale e speciale. In questo tipo di reazioni, per le quali Hill Collins mobilita la definizione di “assimilated women” di Mary Helen Washington,⁵²¹ ciò che nota la studiosa è una grande consapevolezza delle proprie condizioni rispetto a quelle donne “sospese nel tempo e nello spazio” a causa della severe limitazioni prodotte dalla centralità del dolore, della violenza e della morte nella loro esistenza. Al contrario le donne assimilate, sostiene Hill Collins, danno prova di capacità di plasmare le proprie vite, ma sono condizionate da una percezione di loro stesse come fuori posto (*misplaced*) a causa del tempo e delle circostanze in cui si trovano.⁵²²

Facendo affiorare infatti la necessità di resistere per sopravvivere all'intersezione di una molteplicità e simultaneità di rapporti di oppressione, le lenti afrofemministe consentono di fare emergere un processo di soggettivazione che prende corpo nelle forme alienate di protesta e che pur nella contraddittoria accettazione delle forme di dominazione, rivelano la capacità di agire, di formulare tattiche e strategie di autodifesa, per quanto infelici, poiché non sono in grado di rompere il circolo infernale, ma allo stesso tempo si fanno espedienti per eludere o deviare le ricadute annientanti, soffocanti, strazianti e letali del rapporto di dominazione. Lo stesso Fanon, ne *L'esperienza vissuta del Nero*, racconta di come il Nero viva uno “scollamento”, portandosi lontano dalla sua stessa presenza, nella ricerca spasmodica e disorientata di un luogo in cui situarsi, ovvero nell'incapacità di “essere al di fuori con l'altro”.⁵²³ In questa lettura Fanon converge con l'afrofemminismo nel comprendere la fuga da sé che si configura come fuga dal dolore, o meglio come strategia di sopravvivenza, intesa come resistenza in vita.

521 Washington, M. E. (1982). *Teaching Black-Eyed Susans: An Approach to the Study of Black Women Writers*, in *But Some of Us Are Brave*, Hull, G. T., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), Old Westbury, NY: Feminist Press, pp. 208-217, cit. in Hill Collins, *Black feminist thought*, p. 94.

522 Hill Collins, *Black feminist thought*, p. 94.

523 Fanon, *Pnmb*, p. 112.

Capitolo 3. La dialettica schiavo-padrone. Pelle nera, mascolinità bianca.

Ne *L'uomo di colore e la Bianca*, Fanon analizza il desiderio di sbiancamento dell'uomo Nero. In questo capitolo, segnato da forti corrispondenze con l'analisi complessiva del testo, l'impossibilità del riconoscimento nella dialettica schiavo-padrone è letta attraverso le lenti della virilità. L'analisi del rapporto amoroso tra l'uomo di colore e la Bianca permette di leggere la critica di Fanon a Hegel e la sua cristallizzazione in termini simultaneamente sessuali e razziali. Il desiderio di riconoscimento è da comprendersi dunque come desiderio di accesso all'*autentica*

virilità,⁵²⁴ in un sistema in cui il padrone bianco si è posto a standard dell'umano. Storicizzando tale dinamica emerge come la zona di non-essere in cui è confinato il Nero, privo di resistenza ontologica agli occhi del Bianco, costituisca “una regione straordinariamente *sterile*”⁵²⁵, luogo infernale cui sono state relegate quelle esistenze ridotte a non-uomini e non-donne. Si tratterà pertanto in questo capitolo di rintracciare nel testo fanoniano gli elementi del riconoscimento impossibile tra schiavo Nero e padrone Bianco in quanto termini di un impasse dialettico sessuo-razziale. Riacciando l'analisi di Fanon con lo studio afrofemminista, tale impasse dialettico assume il suo spessore storico restituendo in termini sociogenetici il processo di soggettivazione nel suo fallimento. In quest'ottica l'analisi che qui si propone mira a recuperare nella riflessione fanoniana le ricadute dell'impasse sessuo-razziale nell'esperienza vissuta dell'uomo di colore e il suo rapporto, in quanto doppia coscienza, con la doppia coscienza potenziata dell'autore. Sin dalle righe dell'introduzione di *Pnmb* infatti la dimensione sub-ontologica del Nero appare vincolata a una negazione di virilità: “Il Nero non è un uomo. (...) Il Nero è un uomo Nero”.⁵²⁶ Espulso dalla categoria dell'umano, il Nero di Fanon è relegato in una condizione al di sotto dell'intelligibilità in termini di genere, ovvero al di sotto del *manicheismo sessuale* uomo-donna. Una zona di non-essere che si configura dunque come *zona di non-genere*, marchiando i corpi non bianchi di una sessualità antitetica al sistema binario dei generi, e che il pensiero afrofemminista ha fatto emergere in tutta la sua colonialità.

Il lavoro coatto nelle piantagioni infatti ha costituito come abbiamo visto la base per la definizione, nelle parole di Angela Davis, di un'“uguaglianza negativa”, in quanto svolto indistintamente da schiavi maschi e femmine tale da definire un soggetto senza genere - *genderless*⁵²⁷ - o meglio, secondo Hortense Spillers, privato del genere - *ungendered*.⁵²⁸ Davis e Spillers sottolineano come il processo violento di deumanizzazione su cui si fonda l'istituzione schiavile implica un processo di privazione del genere in quanto *conditio sine qua non* per essere compresi come uomini o donne e dunque come esseri umani. In un ambiente volto a trasformarli “in non-uomini e non-donne e quindi in una mandria di unità lavorative sub-umane”, Angela Davis sostiene che la schiavitù abbia negato una connotazione di genere agli schiavi

524 Fanon, F., *Pnmb*, op.cit., p. 78.

525 *Ivi*, p. 26.

526 *Ibidem*.

527 Davis, *Donne, razza e classe*, op. cit.

528 Spillers, *Mama's baby, papa's maybe*, op. cit., p. 62.

ovvero una distinzione tra uomini e donne sulla base di un rapporto strutturalmente asimmetrico tra questi, sottoponendoli in quanto schiavi ad un'eguale oppressione:

Il sistema schiavistico classificava i Neri come beni mobili. Dal momento in cui le donne erano considerate “entità lavorative” redditizie, al pari degli uomini, dal punto di vista dello schiavista potevano anche essere prive di genere [*genderless*]. (...) Alla stessa maniera dei ragazzi, che venivano mandati nei campi appena crescevano, anche le ragazze erano destinate a lavorare la terra, alla raccolta del cotone o del tabacco, al taglio della canna da zucchero. (...) Lavoro duro nei campi, dall'alba al tramonto, per la maggior parte delle ragazze e delle donne, per i ragazzi e per gli uomini. Quando si trattava di lavorare, sotto la minaccia della frusta, l'energia e la produttività pesavano più delle questioni di genere. In tal senso l'oppressione delle donne era identica all'oppressione degli uomini.⁵²⁹

La gerarchia tra l'umano e il non-umano, nella lettura della femminista decoloniale Maria Lugones, durante la colonizzazione delle Americhe e dei Caraibi e il regime di schiavitù si impone come una gerarchia di genere. che rende inintelligibili in questi termini, ovvero come uomini e donne, i corpi marchiati dall'inferiorità schiavile e razziale. Assumendo dunque quella che Lugones definisce “colonialità del genere”, la genealogia del binarismo asimmetrico dei sessi come concetto moderno è da individuarsi nel processo storico di colonizzazione, introdotto dall'esterno nei territori colonizzati e adoperato come strumento di dominazione e affermazione dello stato coloniale.⁵³⁰ È dunque attraverso l'introduzione del genere come schema binario e gerarchico che la colonizzazione ha potuto imporre il binarismo e la gerarchia di razza, sulla base del medesimo meccanismo e viceversa.

Attraverso la colonizzazione, dunque, i concetti di uomo e donna divengono “marchi dell'umano e marchi della civilizzazione: solo i civilizzati sono uomini o donne”.⁵³¹ Al contrario i colonizzati, pur inseriti entro il paradigma della contrapposizione binaria femminile/maschile subirono un processo di deumanizzazione “gender based”: i maschi colonizzati divennero non-umani-in-quanto-non-uomini e le donne colonizzate divennero non-umane-in-quanto-non-donne”.⁵³² Tale dicotomia gerarchica come marchio dell'umano, definizione in cui sembra fare eco il manicheismo fanoniano,

529 Davis, *Donne, razza e classe*, pp. 30-31.

530 Lugones, M. (2008). The Coloniality of Gender, *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2 (Spring), p. 8.

531 Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism, *Hypatia*, 25(4), 742-759., p. 743.

532 Ivi, p. 744.

diviene così nell'interpretazione di Lugones “uno strumento normativo per *dannare* il colonizzato”.⁵³³

Come osserva McClintock il manicheismo razziale con cui si scontra il Nero di Fanon è dunque costantemente plasmato dal genere in modo tale da sconvolgere radicalmente la dialettica.⁵³⁴

3.1. Il fallimento della virilità.

Nel capitolo *Il Nero e il linguaggio*, Fanon definisce lo sbiancamento per il Nero come mezzo per avvicinarsi al “vero uomo”. All'inverso, allontanarsi dalla nerezza significa fuggire “dalla sua giungla”.⁵³⁵ Il riconoscimento della piena virilità in questo capitolo è posto in maniera congiunta con il riconoscimento di una piena *adulità*. Il linguaggio infatti distingue nell'analisi di Fanon l'uomo adulto e civilizzato (colui che nella fattispecie parla un francese corretto) dal colonizzato che “si mangia le erre” e ama “ciarlare” e che viene associato a partire dal suo modo di esprimersi a una condizione infantile, quella di un bambino immerso nel gioco.⁵³⁶ Ma quanto più il Nero alienato cerca di conformare il suo modo di esprimersi a quello del Bianco come via di fuga, tanto più vi si trova confinato nella sua nerezza, perché “il Nero che cita Montesquieu deve essere tenuto sotto controllo”. Il Bianco reclama che si comporti da “bravo negro”, e per ingiungergli di restare al suo posto, gli parla in *petit-nègre*, rinviandolo così a una condizione infantile: “Il Bianco che si rivolge a un negro si comporta esattamente come un adulto con un bambino”.⁵³⁷ Per quanto espresso in forma cordiale, il paternalismo con cui il Bianco si rivolge al Nero infantilizzandolo nega a questi la piena dignità di uomo.

E' la disinvoltura con cui tale atteggiamento si mette in atto, a dare il senso della noncuranza e indifferenza del Padrone verso la coscienza dello Schiavo.

L'infantilizzazione rientra in quella che Fanon, come abbiamo già visto nell'introduzione a questo lavoro, definisce *negrofilia* e che, seppur mascherata, costituisce l'altra faccia dell'inferiorizzazione razziale. Così come le espressioni conclamate di disprezzo, infatti, anche il pacificato atteggiamento paternalista nega la

⁵³³ *Ibidem*, corsivo mio. Cfr. Moïse, M. (2017). Processes of subjectivation through the lens of coloniality of gender, in *Investigación joven con perspectiva de género II*. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Estudios de Género, pp. 393-408.

⁵³⁴ McClintock, *Fanon and Gender Agency*, op. cit., p. 285.

⁵³⁵ Fanon, *Pnmb*, p. 34.

⁵³⁶ *Ivi*, p. 41.

⁵³⁷ Fanon, *Pnmb*, p. 45.

reciprocità, negando a monte l'innescarsi del conflitto dialettico, ovvero la lotta per il riconoscimento.⁵³⁸

Leila Gonzalez osserva a questo proposito rifacendosi all'analisi di Fanon come il processo di infantilizzazione del colonizzato, costituisca una letterale privazione di parola, dal momento che l'infante (*in-fans*) è letteralmente colui che non ha un discorso proprio e parla di sé in terza persona imitando gli adulti che parlano di lui.⁵³⁹

In una tale comprensione paternalistica del Nero da parte del Bianco, Fanon torna a denunciare la negazione della reciprocità, che preclude al Nero la dimensione di uomo, rendendogli irrealizzabile quella condizione di adulto a cui allude nella citazione implicita di De Beauvoir. Come commenta Gordon, la nostalgia per l'infanzia a cui fa riferimento Fanon indica il profilo della condizione di uomo adulto che per il Nero risulta irrealizzabile.⁵⁴⁰

La nerezza è vissuta dal Nero secondo Fanon come un'*amputazione*⁵⁴¹ che porta a sentire lo sbiancamento come un ritorno alla pienezza di sé.⁵⁴² In particolare, in relazione alla sfera pubblica, il viaggio del Nero dalla postcolonia verso la ex madrepatria terra di bianchezza viene interpretato come rito di iniziazione alla "vera virilità", come tentativo, in questo senso, di risolvere l'amputazione.⁵⁴³ Poiché tale sbiancamento risulta fallimentare sul terreno della sfera pubblica contraddistinta dal rapporto con il linguaggio, il ripiegamento nella sfera intima e privata fa emergere più chiaramente come tale amputazione costituisca per il Nero di Fanon (e per Fanon in quanto Nero) un sentimento e terrore di castrazione che come vedremo orienta tanto il suo agire alienato quanto l'articolazione della teoria fanoniana qui oggetto di interpretazione.

Entrambi i capitoli dedicati alle relazioni erotiche interrazziali, sono introdotti da una dichiarazione in prima persona con cui Fanon si situa esplicitamente all'interno del discorso, convocando la propria esperienza vissuta. In particolare in apertura de *La donna di colore e il Bianco*, l'autore martinicano indica l'attraversamento soggettivo della dimensione amorosa come via di riconoscimento e accesso alla dimensione di genere da cui il Nero in quanto tale è storicamente escluso: "l'essere amato mi sosterrà

538 Fanon, *Pnmb*, p. 198.

539 Gonzalez, L. (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira, in *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 225.

540 Gordon, *What Fanon said*, op. cit., p. 31.

541 Fanon, *Pnmb*, p. 38.

542 Fanon, *Pnmb*, n.5, p. 35.

543 Fanon, *Pnmb*, p. 38.

nell'assunzione della mia virilità".⁵⁴⁴ Emergendo come orizzonte di riconoscimento del Nero, la virilità si costituisce nel discorso fanoniano come prerogativa bianca, segno indiscusso della piena umanità del padrone a cui il servo deve anelare. Così infatti viene introdotto il capitolo successivo, *L'uomo di colore e la Bianca*:

Dalla parte più nera della mia anima, attraverso la zona d'ombra, risale questo desiderio di essere improvvisamente *bianco*.

Non voglio essere riconosciuto come *Nero*, bensì come *Bianco*.

Ora - ed è questo un riconoscimento non descritto da Hegel - chi potrebbe fare ciò se non la Bianca? Amandomi ella mi prova che sono degno di un amore bianco. Mi si ama come un Bianco.

Sono un Bianco.

Il suo amore mi apre l'insigne corridoio che conduce alla gravidanza totale...

Sposo la cultura bianca, la bellezza bianca, la bianchezza bianca...

In questi seni bianchi che le mie mani ubiquitarie accarezzano, faccio mie le civiltà e la dignità bianche.⁵⁴⁵

In questa seconda introduzione di capitolo, il riconoscimento di virilità che il Nero va cercando attraverso la relazione erotica diviene esplicitamente un desiderio di bianchezza, restituendo il carattere coestensivo dei due termini. Sebbene l'oggetto della riflessione in prima persona, come di tutto il capitolo in questione, sia costituito dal rapporto del Nero con la Bianca, emerge sin dalle prime righe la natura strumentale di tale rapporto alienato: il riconoscimento ultimo a cui il Nero tende, è quello del padrone Bianco. Il seno bianco è mezzo di accesso alla civiltà del Padrone e alle sue condizioni razziali di libertà e dignità. Un'analisi del desiderio di virilità in Fanon richiede dunque una lettura congiunta del rapporto tra il Nero e la Bianca e di quello tra il Nero e il Bianco che attraversa la critica fanoniana alla dialettica del riconoscimento. In questo modo è possibile comprendere, come osserva bell hooks, che l'impasse dialettico tra schiavo e padrone in Fanon non è soltanto razziale, ma maschile.⁵⁴⁶

Il desiderio del Nero di essere virile e bianco come il padrone, fa emergere quanto per il Nero fanoniano, come analizzano Myriam Paris e Elsa Dorlin, la virilità costituisca un obiettivo di potere che si prefigura come riappropriazione degli attributi che il rapporto

⁵⁴⁴ Fanon, *Pnmb*, p. 53.

⁵⁴⁵ Fanon, *Pnmb*, p. 71.

⁵⁴⁶ Bhabha, H., Hall, S., hooks, b. [et al.] (1996). *Dialogue*, in in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press., p. 138.

di genere associa, secondo norma, al maschile. La bianchezza in questo senso equivale a una forma di mascolinità autorevole, raffinata, protettiva e responsabile e, ancora, a un temperamento razionale, morale e sessuale.⁵⁴⁷

Analizzando l'opera di Fanon, Dorlin sottolinea come la figura della virilità bianca si contrapponga, alternativamente, alla raffigurazione del colonizzato come effeminato, debole, vigliacco da una parte, e contraddistinto da prestanta fisica, incapacità di morale e appetito sessuale ipertrofico dall'altra.⁵⁴⁸ In un doppio movimento paradossale di *effemminazione e bestializzazione* la costruzione del Nero definisce l'uomo bianco in contrapposizione con entrambe le versioni, in eccesso e in difetto, dello standard di virilità che questi rappresenta.⁵⁴⁹ Dorlin e Paris analizzano inoltre come la norma razziale di genere configuri storicamente la mascolinità bianca come "la giusta via di mezzo" (*juste milieu*) tra un *eccesso di femminilità* (che qui abbiamo nominato come essere in difetto) e un *eccesso di virilità*, che nella sua estraneità agli eccessi risale a un ideale di epoca classica, già presente nell'idea di uomo di virtù dell'*Etica nicomachea* di Aristotele.⁵⁵⁰ E' verso tale *juste milieu* che il Nero tende, voltandosi verso il padrone e cercando di abbandonare la sua posizione di nerezza come eccesso/difetto, senza riuscire ad autonomizzarsi dalla norma bianca di riferimento, anzi inverandola come referente primo.

I due corpi della dialettica schiavo-padrone che Fanon sottopone ad analisi, sono quindi non soltanto razzializzati, ma due corpi eminentemente maschili, divisi dalla razza. Il modello di mascolinità a cui tende il Nero è quello di una virilità plasmata da (e attraverso) la bianchezza nel corso della moderna storia coloniale. Se Fanon storicizza esplicitamente la dialettica schiavo-padrone su basi razziali, il suo paradigma emerge da una prospettiva afrofemminista come peculiarmente *omoerotico*. bell hooks, più specificamente, definisce la critica fanoniana della dialettica come un paradigma dell'"omofilia razzializzata". L'autrice riprende il concetto da Paul Gilroy il quale sottolinea come il termine *omofilia* vada a indicare non soltanto un amore di uomini per altri uomini, ma un "'amore del medesimo".⁵⁵¹ E' questa forma di amore che fonda, secondo Gilroy, l'ordine politico della fratellanza, il regime dei fratelli della nazione moderna.

547 Dorlin, E., Paris, M. (2006). Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité. *Contretemps*, 16, pp. 105-106. Cfr. anche Dorlin, E., Paris, M. (2015). Les hétérotopies du féminisme noir, in *Comment s'en sortir?*, 1 | 2015.

548 Dorlin, *Les deux corps du Père*, in Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit., p. 101.

549 Dorlin, Paris, Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité, p. 104.

550 Dorlin, Paris, Les heterotopie du féminisme noir, p. 80.

551 Gilroy, P. (1995). *The status of difference: from epidermalisation to nano-politics*. Goldsmiths' College, p. 25.

Orientato dunque alla ricerca di un amore capace di trascendere la razza, capace di consentire l'ingresso del Nero nel regime dei fratelli, hooks, sostiene che il desiderio del riconoscimento reciproco sia per Fanon un paradigma maschile, "una relazione amorosa tra uomini neri e uomini bianchi".⁵⁵² La nerezza del corpo colonizzato che lo segna come altro dal colonizzatore bianco, osserva hooks, è sempre inquadrata in una chiave sessuale, "in cui le metafore di evirazione e castrazione articolano simbolicamente le ferite psichiche del colonizzato".⁵⁵³

Sottolineando a sua volta l'interiorizzazione della dominio razziale nella sfera dell'affetto e del desiderio e come questo processo risulti in Fanon un meccanismo sessualmente differenziato, Sabine Masson, nota come la ricerca di sbiancamento spinga da una parte le donne di colore a "salvare la razza"⁵⁵⁴ e dall'altra gli uomini a "vendicarla".⁵⁵⁵

In effetti sin dall'introduzione di *Pnmb*, Fanon spiega l'alienazione del Nero che cerca di andare a letto con la Bianca come una "sete di vendetta".⁵⁵⁶ Una vendetta che pur riguardando la razza, concerne l'incorporazione individuale della stessa. L'agire del Nero non è in questo senso rivolto alla razza come dimensione collettiva a cui restituire il maltolto, si tratta piuttosto di una vendetta individuale che liberi il Nero dalla sua dannazione razziale, dall'iscrizione nella *sua* pelle (al singolare) di una storia di abiezione. Come afferma Vergès, la sete di vendetta che condiziona l'agire del Nero è un bisogno di liberarsi "dell'*imago* che lo ha sempre ossessionato: il negro, spaventato, tremante, umiliato, davanti al signore bianco".⁵⁵⁷

La declinazione razziale del paradigma adleriano che abbiamo analizzato nel capitolo 1 restituisce il senso di questo meccanismo e il suo peculiare intervento nella ricerca e fallimento della bianchezza: "Ogni posizione di sé, ogni ancoraggio di sé intrattiene dei rapporti di dipendenza con il tracollo dell'altro. E' sulle rovine del mio entourage che costruisco la mia virilità".⁵⁵⁸ Il superamento della negazione di sé e la ricerca della sanzione bianca, restituisce ancora una volta una centralità dell'oggetto abbandonato nella rilettura razziale della dialettica schiavo-padrone. Il tentativo che compie il Nero

552 hooks, b. (1996). *Feminism as a permanent critique of history*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness*, op. cit., p. 84.

553 Ivi, p. 82.

554 Vedi capitolo 2.

555 Masson, S. (2009). *Sexe, race, colonialité*, in Dorlin, E. (Ed.), *Sexe, race, classe, pour un épistémologie de la domination*, PUF, pp. 186-187.

556 Fanon, *Pnmb*, p. 31.

557 Fanon, *Pnmb*, p. 69.

558 Fanon, *Pnmb*, p. 190.

per superare la sua condizione di inferiorità non prevede una distruzione della razza e delle sue relative forme devianti e mostruose di mascolinità, ma il loro abbandono, gesto che serve a (iper)compensare nel Nero il perpetuo misconoscimento del padrone, ovvero del suo riconoscimento senza lotta.

Fanon riporta sotto forma di aneddoto il caso di un Nero che durante il coito con una donna Bianca, raggiunge l'orgasmo invocando Schoelcher in un'espressione di gratitudine per averlo emancipato dalla condizione di schiavo e avergli dato così accesso ai corpi delle donne libere.⁵⁵⁹ La vicenda si fa emblematica di quel riconoscimento senza conflitto che nega la reciprocità tra Bianchi e Neri e che allo stesso tempo porta il Nero a cercare di ipercompensare comportandosi come un Bianco in modo da essere riconosciuto come tale. Nell'accesso al corpo della Bianca, in quanto moglie del padrone figura la sete di vendetta e l'orizzonte della sostituzione nell'impossibilità di entrare in conflitto.

L'abbandono della mascolinità colonizzata in assenza di lotta per il riconoscimento con il Padrone implica dunque, da una altra parte, il tentativo di prendere il suo posto, di sostituirsi a lui, di occupare la posizione di virilità storicamente negata⁵⁶⁰ - la sete di vendetta - e dall'altra un'emancipazione al singolare dalle condizioni subumane di maschilità, che prende la forma di un'*evoluzione* con cui il Nero che sale alla virilità bianca abbandona gli altri Neri al loro essere in eccesso/difetto: "ho conosciuto e conosco ancora degli antillani che si offendono quando li si sospetta di essere senegalesi. E' perché l'antillano è più "evoluto" del Nero dell'Africa, ovvero è più vicino al Bianco".⁵⁶¹

Abituato sin da dietro i banchi di scuola a percepirsi Bianco, a identificarsi con il colonizzatore, l'antillano che tende alla lattificazione proietta la nerezza su una costruzione archetipica dell'africano, senegalese in particolare, quale reificazione di entrambe le varianti di maschilità iper-e dis-erotizzata. Approfondendo il tema qualche anno dopo *Pnmb* in un articolo dal titolo *Antillesi e africani* per la rivista *Esprit*, Fanon osserva come da assimilato al rango dei padroni, l'antillano proietta l'epidermizzazione dell'inferiorità schiavile, la rappresentazione del "negro" sull'africano, cui è associata tanto la bestialità selvaggia, quanto il servilismo e la sottomissione al padrone. Riprendendo anche in questa sede la schematizzazione manichea Fanon rimarca la

⁵⁵⁹ Fanon, *Pnmb*, p. 71.

⁵⁶⁰ Nelle Antille, le unioni interrazziali, ovvero il *metisage*, è vietato in tutte le forme dalla fine del XVII secolo, cfr. Dorlin, Paris, Dorlin, Paris, Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité, op. cit., p. 101.

⁵⁶¹ Fanon, *Pnmb*, p. 40.

contrapposizione netta costruita dal Nero alienato: “da un lato il *negro*, l’africano; dall’altro lato l’europeo e l’antillese. L’antillese era un nero, ma il *negro* era in Africa”.⁵⁶²

Elevando dunque il Bianco a finzione direttiva e ideale di virilità, il Nero che rinnega la nerezza tenta di accedere per questa via alla cerchia dei fratelli per poter sfuggire a un’associazione disumanizzante, letteralmente denigrante, con la femminilità sinonimo di subordinazione e con l’ipervirilità sinonimo di stupro e violenza selvaggia, ovvero le due facce della castrazione, già avvenuta da una parte, da compiere dall’altra. Il doppio movimento di iper- e de-virilizzazione del Nero lo lega simultaneamente al Bianco, in relazione a cui il Nero è in difetto, e alla Bianca, in relazione a cui risulta invece una minaccia da disinnescare.⁵⁶³

Se per un lato infatti, nella lettura di Fanon il Nero “[è] fatto membro. *E’ un pene*”,⁵⁶⁴ dall’altra “Il negro, lui, è castrato. Il pene, simbolo della virilità, è annientato, ovvero negato”.⁵⁶⁵ Dorlin e Paris analizzano la correlazione tra le due immagini osservando come la riduzione del Nero a potenza sessuale partecipi del gesto di colonizzazione, facendo funzionare l’amputazione come castrazione per meglio così figurare la dominazione del Bianco sul Nero.⁵⁶⁶

3.2. Possedere un simbolo: i seni bianchi della civiltà.

Nel celebre quadro *La libertà che guida il popolo* di Eugène Delacroix, il pittore celebra la nascita della Repubblica Francese sui valori che la rivoluzione del 1789 ha elevato a universali: libertà, uguaglianza, fraternità. Ne costituisce l’emblema una donna, il tricolore in una mano e la baionetta nell’altra, che avanza sulle barricate con il seno esposto. E’ Marianne, la figura allegorica dell’universalismo francese, emblema della nazione moderna di cui diviene madre protettrice.

Il seno bianco, come abbiamo già visto nel capitolo 2, costituisce il simbolo del nutrimento, ovvero della riproduzione, della nazione, che la madre bianca, icona di trasmissione del temperamento superiore (*madre della razza*), trasferisce ai figli e futuri

⁵⁶² Fanon, *Antillesi e africani*, in Fanon, Fanon, F., (2006), *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, p. 37.

⁵⁶³ Dorlin, Paris, *Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité*, p. 105.

⁵⁶⁴ Fanon, *Pnmb*, p. 157.

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 152.

⁵⁶⁶ Dorlin, Paris, *Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité*, p. 104.

membri del regime fraterno.⁵⁶⁷ Nell'opera *Marianne et le garçon noir* Léonora Miano mette in tensione l'allegoria della nazione bianca con la costruzione della mascolinità nera, di cui restituisce, sotto forma di narrazioni soggettive, l'esperienza di spossessamento di sé che rende il Nero letteralmente *impotente*.⁵⁶⁸ Facendo eco alla dinamica di ipercompensazione nel quadro del "pieno dramma narcisistico" di cui parla Fanon, Joseph definisce il riscatto del Nero dall'impotenza sessuale attraverso la Bianca come affermazione di un "potere dell'Io" (ego power) un riconoscimento che accorda alla sfera sessuale un potere specificamente soggettivante.⁵⁶⁹ I seni che le mani ubiquitarie del Nero accarezzano divengono emblema di inclusione nella civiltà bianca e in questo senso mezzo di riconoscimento. Se da una parte il rapporto erotico con la Bianca riscatta il Nero dalla sua storica devirilizzazione, l'essere amato "come un Bianco" sottrae il Nero dalla marchio della bestialità, poiché rendendolo degno di amore bianco, la Bianca lo sottrae anche allo stigma della sessualità bestiale: "Ma una Bianca che accetta un Nero è un fatto che assume automaticamente un aspetto romantico. C'è un aspetto del dono e non dello stupro".⁵⁷⁰

Ne è l'emblema, come sottolinea Bentouhami, il personaggio di Jean Veneuse nel romanzo di René Maran analizzato da Fanon. Innamorato di una donna Bianca e ricambiato da questa, Veneuse intrappolato nel suo corpo Nero in un'inquietudine irrisolvibile,⁵⁷¹ non accetta di vivere la relazione d'amore per non ricadere nell'impasse dialettico del Nero che cercando invano di abbandonare la Nerezza attraverso la Bianca, si trova a confermarla. Bentouhami osserva come la nevrosi d'abbandono di Veneuse diagnosticata da Fanon corrisponda al movimento alienato del Nero che abbandona le condizioni soggettive della sua liberazione in funzione di quelle oggettive ovvero l'amore del Bianco.⁵⁷² Ma ciò che il comportamento di Veneuse indica, è l'orizzonte fallimentare dell'amore della Bianca, poiché nel suo carattere strumentale, come sintetizza Drucilla Cornell, una donna bianca "non ha lo stesso potere di un uomo bianco di rappresentarlo [Veneuse] come oggetto bianco di desiderio".⁵⁷³

3.2.1. L'orrore sessuale nella negrofobogenesi: il mito del Nero stupratore.

567 Vedi anche Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. Pour un féminisme décolonial et de marronnage, *Le Portique*, 39-40, p. 10.

568 Miano, L. (Ed.), (2019). *Marianne et le garçon noir*, Pauvert.

569 Joseph, G. (1981). *The Incompatible Ménage à Trois*, op.cit. p. 101.

570 Fanon, *Pnmb*, n.6, p. 57.

571 Ivi, p. 73.

572 Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités*, op. cit., p.69. Vedi capitolo 1.

573 Cornell, D., *Afterword*, in Gordon, *What Fanon Said*, op. cit., p. 145.

Nel capitolo *Il negro e la psicopatologia* Fanon affronta la negrofobia come “paura mescolata di orrore sessuale”⁵⁷⁴ facendo emergere la costruzione razziale del nero come eccesso di virilità. La reificazione del Nero implica la sua costruzione in “oggetto fobogeno” ovvero “dotato di intenzioni cattive e di tutti gli attributi di una forza malefica”⁵⁷⁵. E’ la sua riduzione a genitale⁵⁷⁶ che nega ogni sua capacità di agire e lo sivilisce a oggetto di una mera “potenza sessuale allucinante”.⁵⁷⁷ E’ un’immagine di sessualità brutale e selvaggia quella contrapposta alla norma della virilità bianca che in un’operazione metonimica codifica l’uomo Nero, lo rende “pene” opponendolo all’ordine simbolico del fallo Bianco: “non si percepisce più il negro ma un membro: il negro è eclissato. E’ fatto membro. E’ un pene”.⁵⁷⁸ Ridotto a membro, il Nero è così *smembrato*, frantumato nella sua umanità, reso nella lettura di bell hooks, “un corpo sofferente, un corpo in attesa di perdita, un corpo che anela ad essere ri-membrato (*re-membered*)”.⁵⁷⁹

L’iscrizione del marchio della potenza sessuale “al di sopra delle morali e delle interdizioni”⁵⁸⁰ fa del Nero una fonte di violenza, rinforzando quello che Fanon definisce “mito del negro”⁵⁸¹ come minaccia: “chi dice stupro dice negro”.⁵⁸²

Da una prospettiva afrofemminista, Angela Davis ricostruisce storicamente sotto alla definizione di “mito dello stupratore Nero” la sociogenesi di tale archetipo, in particolare nella sua funzione di contraccolpo all’abolizione della schiavitù, funzionale al confinamento razziale e di classe che impedisca una ristrutturazione della gerarchia affermata dall’ordine economico della piantagione schiavile. E’, a partire dall’emancipazione degli schiavi, infatti, nella ricostruzione di Davis, che la pratica del linciaggio assume la valenza di dispositivo di repressione e controllo della sessualità selvaggia degli uomini Neri imputati di un desiderio irrefrenabile di abusare delle donne Bianche e quindi resi responsabili della stessa violenza razziale di cui vengono fatti oggetto.⁵⁸³ Rendendo i Neri congenitamente colpevoli di stupro e passibili di linciaggio, il capitalismo razziale può riconfigurare il regime di

574 Fanon, *Pnmb*, p. 146.

575 *Ivi*, p. 143.

576 *Ivi*, p. 153.

577 *Ivi*, p. 148.

578 *Ivi*, p. 157.

579 hooks, *Feminism as a persistent critique of history.*, op. cit., p. 82.

580 Fanon, *Pnmb*, p. 16.

581 *Ivi*, p. 184.

582 *Ivi*, p. 154.

583 Davis, *Donne, razza e classe*, p. 234.

ipersfruttamento dei Neri da una parte, e consolidare le frontiere della comunità bianca disinnescando al suo interno i conflitti di classe. Allo stesso tempo, come analizza Ida B. Wells nella sua storica inchiesta sulla pratica del linciaggio sistematico negli Stati Uniti, il marchio razziale dell'ipervirilità si alimenta con l'archetipo della femminilità bianca fragile. Le due costruzioni emergono come forme speculari di legittimazione dell'ordine suprematista maschile bianco, e quale sistema di difesa delle donne bianche dalla presunta minaccia della maschilità Nera.⁵⁸⁴ La donna Bianca come vittima da sottrarre al pericolo Nero fa da contraltare alla *giusta* virilità responsabile della sua salvaguardia, riaffermando il binarismo dei generi, allo stesso tempo asimmetrico e complementare. E attraverso la costruzione storica di tali figure simboliche che quella dell'uomo bianco, nell'interpretazione di Davis, può così distaccarsi parallelamente dalla responsabilità storica dello stupro sistematico delle Nere: "Questa è una delle modalità principali con cui il razzismo alimenta il sessismo facendo delle bianche le vittime, di riflesso, di una forma di oppressione rivolta alle loro sorelle di colore, mistificate al contempo dal mito della donna aggressiva".⁵⁸⁵

Anche Fanon coglie nella sua riflessione il nesso tra riduzione del Nero a stupratore e costruzione della Bianca come vittima di stupro, segnalando la preponderanza di fantasie di questo tipo nelle donne occidentali e inscrivendo il "mito del negro" nell'inconscio collettivo occidentale che lo rende "responsabile di tutti i conflitti che possono nascere".⁵⁸⁶

Lo psichiatra martinicano intercetta sul piano psicologico la medesima dinamica che Davis teorizza su un piano economico-politico, ovvero la necessità per il Bianco di ridefinire, attraverso la sessualizzazione del Nero, i confini di genere della propria posizione di potere:

"Il Bianco che detesta il Nero non obbedisce forse a un sentimento di impotenza o di inferiorità sessuale? Essendo l'ideale una virilità assoluta, non c'è forse fenomeno di diminuzione in rapporto al Nero, quest'ultimo percepito come simbolo penico? Il linciaggio del negro non è forse una vendetta sessuale? Sappiamo quanto di sessuale comportino le sevizie, le torture, le percosse".⁵⁸⁷

584 Wells, *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, op. cit.

585 Davis, *Donne, razza e classe*, p. 226.

586 Fanon, *Pnmb*, p. 156.

587 Ivi, p. 149.

Il discorso di Davis prende le mosse dallo specifico contesto storico statunitense, individuando nella guerra di secessione, cui si lega l'abolizione della schiavitù, il momento di contraccolpo devirilizzante la figura del Bianco cui l'ordine razziale si trova a rispondere.

Il meccanismo, rilevato da Fanon dà adito a ipotizzare che in riferimento al contesto francese la medesima dinamica di ipervirilizzazione del Nero abbia radici nello scenario bellico novecentesco europeo, e in particolare in relazione al ruolo che per la politica di guerra Francese, tra prima e seconda guerra mondiale, vengono ad assumere i compartimenti militari delle colonie ed ex-colonie. Lo stesso Fanon, individua come anche sul piano dell'eccesso di virilità l'immagine del *tirailleur senegalais*, viene ad assumere nell'immaginario francese la perfetta corrispondenza con gli attributi dell'uomo "terribile, sanguinario, robusto, forte"⁵⁸⁸ proprio mentre il termine "negro" va ad associarsi a quello di "tirailleur senegalais".⁵⁸⁹

3.3. Non del tutto uomo. Sociogenesi della devirilizzazione.

Il capitolo sul rapporto tra *La donna di colore e il Bianco*, come abbiamo visto, si apre con una definizione dell'amore situata nell'esperienza soggettiva dell'autore come potere virilizzante. La relazione d'amore pensata da Fanon come paradigma del mutuo riconoscimento, si esprime in questo passaggio dunque come terreno di una virilità tutta da assumere e che nel momento della presa di parola alla prima persona porta la figura del Nero, paradigma dell'uomo *raté*, a coincidere con il posizionamento dell'autore. Situato dunque nella condizione dell'uomo Nero devirilizzato, il bisogno di essere amato figura senza specifiche né razziali né sessuali rispetto alla fonte di questo amore, invitando all'analisi del rapporto tra il Nero e, rispettivamente, la figura primaria del riconoscimento, ovvero l'uomo Bianco; la figura di intermediazione, ovvero la donna bianca, e quella che si vede caricata del fardello del fallimento.

In altre parole, la negazione da parte del Bianco della virilità del Nero, porta il Nero a cercare di sostituirsi a costui, guidato, come abbiamo visto, dalla sete di vendetta. In questo modo il tentativo è quello di possedere la Bianca nello stesso modo in cui se ne afferma proprietario il Bianco. Parallelamente, poiché la devirilizzazione non può essere contestata direttamente al Bianco - la razza come abbiamo visto ha congelato la

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 154.

⁵⁸⁹ *Ibidem*.

dialettica e ogni prospettiva di lotta per il riconoscimento - tale negazione di virilità è riversata sulla figura della “nera castratrice” che ne diviene l’autrice.

Tradire la razza: il mito della Nera castratrice.

La proiezione del ruolo del padrone bianco su quello della Nera emerge, fa notare Lola Young, sin dall’introduzione di *Pnmb*, nell’associazione che Fanon propone tra uomini bianchi e donne nere accostati come espressioni indifferenti della medesima tara razziale. In questa categoria, infatti Fanon annovera senza distinguo “uomini come Gobineau o donne come Mayotte Capécia”.⁵⁹⁰

Il tema della castrazione del Nero ad opera della Nera ritorna poi nel capitolo sulla donna di colore e il Bianco nell’analisi che Fanon propone del romanzo *Nini mulâtresse du Sénégal*, di Abdoulaye Sadjì. Qui, Fanon associa la castrazione al personaggio di Mactar, il Nero che è stato rifiutato dalla mulatta Nini. Il suo sfrontato tentativo di seduzione di una donna “quasi-bianca”, sottolinea Fanon è raffigurato attentato alla sua superiorità e dunque passibile di castrazione. Allo stesso tempo Nini, come Mayotte e l’intera categoria delle donne Nere che rifiutano i loro congeneri, appaiono nell’analisi di Fanon come espressioni del matriarcato Nero, il mito che fa della donna di colore aggressiva e virile, una figura di potere: potere di castrare e deporre il Nero dal ruolo di capofamiglia e di maschio dominante.

A questa rappresentazione è accostata anche Mayotte Capécia a cui Fanon rimprovera di descrivere tutti gli uomini neri nelle sue opere come dei delinquenti o dei “Y a bon banania”. A causa di questa operazione, Capécia è definita da Fanon come “romanziera denigrante” (*eclaboussante*), raffigurazione di colei che *annerisce* le figure maschili lordandole di rappresentazioni che deviano dalla vera virilità, tanto in eccesso (la maschilità criminale, leggi sessualmente aggressiva e pericolosa) quanto in difetto (la maschilità sottomessa, leggi castrata).⁵⁹¹

Deviando a sua volta da una rappresentazione di femminilità vulnerabile e passiva, la Nera che sceglie attivamente di cercare l’amore di un Bianco, è annerita nella visione di Fanon da quella che Hortense Spillers, come abbiamo visto, definisce come *sexual agency*, a cui le Nere, erotizzate, sono ridotte.⁵⁹² La capacità di agire in funzione di un desiderio soggettivo porta la Nera ad eccedere la rappresentazione del femminile come

590 Ivi, p. 28, cfr. Young, *Missing persons*, op. cit., pp. 92-93.

591 Fanon, *Pnmb*, n.13, p. 62.

592 Young, *Missing persons*, p. 100.

oggetto di desiderio, negando al Nero il terreno della virilità appropriatrice. Facendo della Nera una “traditrice della razza”, osserva Vergès, Fanon asseconda la costruzione di matrice coloniale della femminilità Nera come castratrice e responsabile primaria dell’umiliazione sessuale dei Neri. Come osservano a questo proposito Michelle Wallace e Frances Beale, la lealtà di razza e l’ingiunzione a smarcarsi dal tradimento compiuto, contribuisce a rinnovare la costruzione ideologica e storica che riconduce la castrazione degli uomini Neri al potere devirilizzazione delle donne Nere, oscurando il ruolo storico della schiavitù in tale processo.⁵⁹³ Al contrario, una riscrittura dell’esperienza schiavile come regime da cui le donne Nere avrebbero tratto vantaggio e potere, porta alla negazione del ruolo storico dello stupro sistematico delle Nere nella riproduzione della schiavitù.⁵⁹⁴

Eppure, come osserva Vergès, la visione fanoniana della Nera come traditrice della razza, rivela non soltanto un’attribuzione alla Nera della responsabilità dello stupro subito, ma una vera e propria indicibile ossessione di Fanon per lo stupro. Uno atto di violenza carnale che allo stesso tempo riporta il Nero tanto all’impotenza di fronte allo stupro della Nera, quanto al terrore di vedersi negata la virilità attraverso la colonialità della violenza sessuale sul proprio stesso corpo: “La donna è una figura che tradisce anche se il tradimento è causato dallo stupro di cui lei stessa è vittima. Fanon ne è ossessionato, e il testo è tormentato dalla questione dello stupro, dalla paura dello stupro, e dal terrore del corpo maschile nero di essere stuprato”.⁵⁹⁵

3.3.1. Il mito dello stupro originario.

Da una prospettiva antropologica sul ruolo della schiavitù nella storia coloniale, Stéphanie Mulot analizza un mito fortemente radicato nell’immaginario antillense di epoca contemporanea, di cui Fanon non tiene conto nell’analisi delle traiettorie femminili di alienazione: il mito dello stupro originario. Tale mito, che attraversa il discorso pubblico, quanto le rappresentazioni artistiche e letterarie, colloca l’origine della società antillense nelle violenze sessuali subite dalle prime africane deportate per mare.

⁵⁹³ Wallace, M. (1982). *A black feminist's search for sisterhood*, in Hull, Bell Scott, Smith, (Eds.), *All the Women Are White*, op. cit., pp. 5-13.; Beal, F. M. (2008). *Double jeopardy: To be Black and female*, *Meridians*, 8(2), pp. 166-176.

⁵⁹⁴ Angela Davis, *Donne razza e classe*, op. cit.

⁵⁹⁵ Vergès, F. Young, L., hooks, b, [et al.] (1996) *Dialogue* in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness*, p. 112.

La nave negriera, non-luogo dello stupro originario, si fa matrice di una società fondata sullo sradicamento: “Non più africano, perché nato dall’incontro con il Bianco, il figlio di questo stupro, marchiato dalla sua condizione bastarda (*batardise*), sarà il primo a nascere sul suolo americano facendosi portatore di due origini che egli non conosce”.⁵⁹⁶ Il meticciato come genealogia non pacificata della società antillana canonizza la violenza fondatrice facendo delle donne antillane le rappresentazioni di un martirio originario. La virilità creola è marchiata a sua volta da questa scena madre: l’uomo è lo spettatore castrato di questo spossessamento, la sua maschilità è forgiata nell’impotenza, nell’impossibilità di impedire lo stupro fondatore.

L’origine meticcica delle Antille nel mito dello stupro originario, fa notare Mulot, alimenta tuttavia un tabù, quello dello scenario opposto che procura ancora oggi malessere a chi vi si confronta: il meticciato desiderato. Introducendo provocatoriamente l’ipotesi che la schiava del meticciato originario non abbia subito violenza, ma abbia cercato quell’unione (per tattica di sopravvivenza come per attrazione verso il padrone). La donna che opta per il meticciato desiderato ricade nella rappresentazione di una traditrice della “razza”, di colei che volta le spalle all’uomo Nero, ne ratifica l’umiliazione e utilizza il meticciato come strumento di emancipazione e sopravvivenza individuale.⁵⁹⁷ Il meticciato desiderato stigmatizza la donna nera come “mediatrice del sistema coloniale attraverso la quale i valori e le regole della colonia vengono a incorporarsi attraverso l’educazione fatta ai piccoli neri e mulatti”.⁵⁹⁸ Fanon non nomina il tabù del meticciato desiderato e lo stigma della mediatrice coloniale, ma lo ripropone implicitamente, rivelando la sua preoccupazione di fronte alla traiettoria di Mayotte.⁵⁹⁹

Nelle righe in cui Fanon descrive il comportamento alienato dell’antillana, “salvare la razza” infatti non viene problematizzato come comportamento alienato in sé, ma solo se deviato dal “senso che si potrebbe supporre”, ovvero da una direzione stimata come plausibile, o forse financo auspicabile. Pur problematizzando l’amore alienato in funzione della possibilità della relazione autentica, lo scrittore martinicano non supera del tutto una concezione di femminilità inscritta nella razza. Fanon, infatti, contestando Mayotte presuppone una femminilità nera volta a “preservare l’originalità della

596 Mulot, S. (2007). Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises, *Ethnologie française*, 2007/3 (Vol. 37), p. 519.

597 *Ivi*, p. 519.

598 *Ivi*, p. 521.

599 Fanon, Pnmb, p. 58.

porzione del mondo nel quale [le donne di colore] sono cresciute” (p.58), che replichi la postura di martire nella figura di la *mère courage*. Se c'è alienazione nel desiderio della maschera di donna bianca, sembra mancare nella lettura di Fanon la possibilità che anche il desiderio di virilizzazione del Nero abbia contribuito a forgiare maschere di femminilità.

3.3.2. “Raté de père”.

Il disconoscimento per devirilizzazione dell'umanità del nero, rinnova nella contemporaneità gli schemi sociali e psicologici del regime di piantagione, basate sulla negazione della paternità perché incompatibile con una condizione paritaria e indifferenziata della divisione del lavoro comunitario all'interno della famiglia di schiavi. Il padre Nero, come padre fallito, si riproduce nel regime post-schiavile attraverso la matrifocalità, imposta come esito della negazione della paternità legale allo schiavo e dunque del ruolo di *paterfamilias*. Lesel definisce il processo di interiorizzazione di tale eredità storico-razziale come “matrifocalità psichica”, che si presenta come l'altra faccia della medaglia del padre Nero evirato, “fallito” in questo senso nella sua funzione paterna secondo un implicito standard patriarcale bianco.⁶⁰⁰

L'origine mistificata dell'uomo Nero castrato in quanto non-padre viene così attribuita alla donna Nera in quello che Angela Davis ha definito, come abbiamo visto, “mito del matriarcato nero”.⁶⁰¹

In questo modo, l'ex padrone bianco, mantiene il posto del padre nell'ordine simbolico, un padre irraggiungibile, che come André nel romanzo di Capécia personifica chiaramente, un padre inaccessibile di cui andare alla ricerca e con cui il Nero sin da bambino non può confrontarsi né entrare in conflitto.⁶⁰²

Gordon fa notare come il tema del fallimento in *Pnmb*, al centro dell'indagine di Fanon sull'esigenza della realtà umana, porta l'autore a centrare il discorso su coloro “che

600 Lesel, L. (1995). *Le Père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan.

601 Angela Davis, *Donne, razza e classe*, op. cit.

602 Lesel, *Le Père oblitéré*.

hanno fatto cilecca”, ovvero, nel testo originale, su quelli che l’autore definisce *ratés*.⁶⁰³ Questo termine secondo Gordon, si richiama in particolare alla sfera del maschile nero in quanto sfera emblematica del fallimento. Il termine *raté* infatti restituendo il senso di “mancare uno standard”, è contenuto anche nell’espressione “*raté de père*”, che indica precisamente il fallimento di un uomo nel raggiungere le aspettative sulla paternità.⁶⁰⁴ La società di origine post-schiavista si confronta da secoli con questa figura: il *raté de père* è l’altra faccia della famiglia matrifocale e di un’economia post-schiavile basata su una divisione sesso-razziale del lavoro che tiene gli uomini ai margini del sistema produttivo. In una società di questo tipo, sottolinea Gordon, “un maschio di colore è virile solo nella misura in cui è utile, ma in un’economia che, per la potenza colonizzatrice, lo rende poco più utile, e spesso meno, delle donne, infantilizzando e sfruttando entrambi, in tale interrogazione di genere, dicevo, è incessante. È ciò che accade ovunque ci sia razzismo”.⁶⁰⁵

Una lettura simile è proposta anche da Vergès, secondo cui il Nero in Fanon guarda a una mascolinità ideale capace di rispondere alle norme borghesi di produttività, individualismo e patriarcato, e che pensata come via di fuga dalla zona di non-essere è si presenta in questo modo come *la* (sola ed unica) mascolinità.⁶⁰⁶

3.3.3. Il sorriso del Nero “Y a bon banania”.

“Il negro deve, che lo voglia o no, indossare la livrea che gli ha fatto il bianco. Guardate le illustrazioni per i bambini, i negri hanno tutti in bocca il “Sì badrone” (*oui Missié*) rituale. Al cinema la storia è ancora più straordinaria. La maggior parte dei film americani doppiati in Francia riproducono i negri del tipo “Y a bon banania”. (...) Sì, al Nero si domanda di essere un bravo negro. (...) significa incollarlo alla sua immagine, invischiarlo, imprigionarlo, eterna vittima di un’essenza, di un *apparire* di cui non è responsabile.”⁶⁰⁷

“Y a bon banania” è l’ossessione di Frantz Fanon. E’ l’immagine cristallizzata della deumanizzazione del Nero, l’imago di fronte alla quale lo specchio che riflette al Nero

603 Vedi Introduzione.

604 Gordon, *What Fanon said*, p. 24.

605 Ivi, p. 32.

606 Vergès, *Dialogue*, op. cit., p. 136.

607 Fanon, *Pnmb*, p. 47-48.

l'impressione di essere un Bianco si frantuma. Di fronte a "Y a bon banania", il Nero si scopre a tutti gli effetti il "negro" che ha sempre odiato e realizza il disprezzo di sé. Banania, come ricorda David Macey,⁶⁰⁸ è una bevanda in polvere composta da farina di banana, zucchero e cacao. Fu commercializzata a partire dal 1917 attraverso l'immagine sia sulla confezione del prodotto e sui cartelloni pubblicitari di "Bonhomme Banania", un fuciliere senegalese (*tirailleur senegalais*) che con un ampio sorriso in volto esclama la versione in *petit-nègre* dello slogan "C'est bon Banania".⁶⁰⁹ Gordon fa presente che l'immagine pubblicitaria del fuciliere è andata progressivamente stilizzandosi fino a far assomigliare l'uomo ad una scimmia sorridente con il fez in testa e il corpo e gli arti sostituiti da due banane, in un processo di ulteriore animalizzazione della figura del Nero.⁶¹⁰

Di fronte al cartellone pubblicitario di Banania, Fanon, all'epoca studente martinicano in Francia, vive uno dei momenti di presa di coscienza da non essere considerato un cittadino francese, ma un "negro".⁶¹¹ La rilevanza dell'episodio è riportata ne *L'esperienza vissuta del Nero*, in cui è proprio nel confronto con tale immagine, sintesi potente dell'effetto razzializzante dello sguardo bianco, che lo schema corporeo del Nero collassa cede il posto allo schema storico-razziale, facendo affiorare alla coscienza del Nero la propria negrofobia interiorizzata :

"Ero responsabile allo stesso tempo del mio corpo, della mia razza, dei miei antenati. Mi percorrevo con uno sguardo oggettivo, scoprii la mia nerezza, i miei caratteri etnici - e mi sfondarono il timpano l'antropofagia, il ritardo mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri e soprattutto, e soprattutto, "Y a bon banania".⁶¹²

Un terrore, un sintomo di alienazione che Fanon sembra non riuscire a superare nemmeno a conclusione dell'opera, dove tale immagine e il desiderio di riconoscimento come via di fuga da quella, torna a riproporsi irrisolta: "Se il Bianco mi contesta la mia umanità, gli dimostrerò, facendo pesare sulla sua vita tutto il mio peso d'uomo, che non sono quel 'Y a bon banania' che egli continua a immaginare".⁶¹³

608 D. Macey, *Frantz Fanon: a biography*, op.cit., pp. 28-29.

609 Gordon, *What Fanon said*, p. 50.

610 *Ibidem*.

611 Macey, *Frantz Fanon: a biography*, p. 29.

612 Fanon, *Pnmb*, p. 111.

613 Fanon, *Pnmb*, p.206

Il sorriso che contraddistingue l'immagine del Nero "Y a bon Banania" è un marchio fondamentale della razzializzazione del Nero, a simboleggiare, come commenta Gordon "il dono' dello schiavo felice".⁶¹⁴ L'immagine del Nero che sorride raffigura lo schiavo felice della propria condizione, appagato dal suo status di subordinazione e dal suo ruolo di servitore quasi a indicarne una presunta predisposizione naturale, o gli effetti benefici della stessa schiavitù. L'iconografia del Nero che sorride è problematizzata da Fanon per il suo potere di cristallizzare il Nero in un gesto che si fa espressione di ossequio e premura verso l'origine stessa della propria disumanizzazione. E' in questo sorriso che si esauriscono, nell'immaginario Bianco, le aspirazioni del Nero. Dopo aver citato l'aneddoto del Nero che arrivato in paradiso insieme al bianco e al mulatto "dichiara con un gran sorriso: sono venuto per portare la valigia di questi signori", Fanon commenta in nota la grande diffusione di tale iconografia nell'immaginario collettivo europeo contraddistinto dal sorriso del Nero come dono di sé, alludendo ancora una volta alla rappresentazione di "Y a bon banania" :

"Il sorriso del Nero, il *grin*, sembra aver catturato l'attenzione di molti scrittori. Ecco quanto dice Bernard Wolfe: 'Ci compiacciamo a rappresentare il Nero con un gran sorriso rivolto verso di noi. E il suo sorriso, così come lo vediamo - così come lo creiamo - significa sempre un *dono...*'. Doni senza fine, nei manifesti, negli schermi cinematografici, nelle etichette dei prodotti alimentari...".⁶¹⁵

L'iconografia del tirailleur sénégalais si afferma in Francia nel primo dopoguerra, come esito di una duplice esotizzazione del corpo maschile nero, servile e "bambinone" (grand enfant) da una parte e selvaggio ipervirile dall'altra. Uno stadio di regressione subumana da fare evolvere da un lato, una pericolosa e incorreggibile degenerazione dall'altra. Jacqueline Couti associa la nascita di questo stereotipo all'insorgere, all'indomani della guerra e dei suoi effetti psicologici, di un bisogno di restaurare la virilità perduta nella stagione bellica.⁶¹⁶ In un rinnovato meccanismo di devirilizzazione e ipervirilizzazione del Nero, la mascolinità bianca come definizione della piena umanità può tornare ad affermarsi come giusta via di mezzo.

L'immagine del Nero "Y a bon banania" cristallizza esattamente la castrazione del Nero. Negato nella virilità reificato come "Non del tutto uomo", la figura del grand

⁶¹⁴ Gordon, *What Fanon said*, p. 50.

⁶¹⁵ Fanon, *Pnmb*, p.59-60.

⁶¹⁶ Couti, J. (2002). *Ambivalent Desire: The Exotic Black Other in Jazz-Age France*, Brett A. Berliner. Amherst: University of Massachusetts Press.

enfant Nero rinnova la legittimità dell'uomo, padre e padrone bianco. Il suo sorriso esagerato, commenta Adkins, è il marchio di una sovversione della maschilità che destoricizza e imprigiona il corpo del Nero all'interno di una dialettica che non può risolversi.⁶¹⁷ Adkins fa notare come la devirilizzazione del Nero tramite l'immagine di "Y a bon banania" sia attribuita da Fanon alle figure femminili. La prima è la donna Nera, nella figura di Mayotte Capécia cui Fanon rimprovera di confinare le raffigurazioni degli uomini Neri nei suoi romanzi esattamente a dei "Y a bon banania".⁶¹⁸ E' ancora una volta la Nera, nei confronti del Nero preso nel suo desiderio di virilità, a figurare come fonte di castrazione e ostacolo al raggiungimento del Padrone

3.4. Una dialettica in traduzione: Fanon e De Beauvoir.

La critica di Fanon alla dialettica schiavo-padrone attraverso l'intera trattazione di *Pnmb* costituisce un rovesciamento nella corporeità come dimensione storicamente determinata, (sovradeterminata dall'esterno), e allo stesso tempo soggettivamente esperita, interiorizzata, sofferta e negoziata (sovradeterminata dall'interno). In questo duplice movimento teorico prende forma una "fenomenologia politica del corpo"⁶¹⁹ come sito di tensione tra uno smembrarsi e farsi membro, sotto al peso di uno schema storico sessuo-razziale. *Pnmb* fornisce una definizione della razza attraverso nel suo legame intrinseco con la sessualizzazione dei corpi e le relative norme di genere, ma la relazione tra i due aspetti non risulta del tutto vicendevole. In un certo senso, sostiene bell hooks, "Fanon scrive il genere attraverso la razza".⁶²⁰ La lettura della fanoniana della razza, in effetti, sembra in altre parole operare su un modello implicito, quello della concettualizzazione dialettica dei sessi in Simone de Beauvoir. Lavorando sugli omissis del testo fanoniano, l'analisi di tale occultamento fa emergere l'inquietudine da cui muove la teorizzazione situata di Fanon e il modo in cui questa si intreccia con i limiti epistemologici del suo discorso che la critica afrofemminista permette di rendere visibili. Un'analisi della presenza intertestuale di Simone de Beauvoir, permette di fare emergere come nel discorso fanoniano operi una tensione irrisolta, ovvero la

617 Adkins, A. V. (2013). *Black/Feminist Futures*, p. 700.

618 Fanon, *Pnmb*, n.13, p.62.

619 Beneduce, R. (2011). *La tempesta onirica*, in Fanon, F., *Decolonizzare la follia*, op. cit., p.10.

620 hooks, *Dialogue*, op. cit., p.40

costruzione analogica delle categorie di sesso e razza, ovvero una dei nodi problematici da cui prende avvio la teoria afrofemminista.

In *Simone De Beauvoir: The making of an intellectual woman*, Toril Moi ([1994] 2008) fa notare come nonostante la chiara influenza su Fanon dell'esistenzialismo francese, marcata in particolare dall'assiduo dialogo con Sartre, *Pnmb* manchi di manifestare apertamente l'influenza sull'autore del lavoro di Simone De Beauvoir. Toril Moi esclude che Fanon non conoscesse gli scritti dell'autrice francese, la cui opera *Il secondo sesso* fu pubblicata in anteprima in numerosi estratti e a più riprese nel corso del 1948 e del 49 sulla rivista *Les temps modernes* di cui Fanon era lettore abituale.⁶²¹ Diversi numeri della rivista sono infatti citati in *Pnmb*. E' inoltre improbabile, aggiunge Moi, che Fanon non abbia recepito lo scalpore suscitato in Francia tra il 1949 e il 1950 da De Beauvoir con con la pubblicazione dell'opera integrale. Peraltro la sistematizzazione della biblioteca personale di Fanon, peraltro, ha permesso di verificare che Fanon conservava una copia del *Secondo sesso*,⁶²² e diverse pubblicazioni che diverse copie di *Les temps modernes* in suo possesso datate 1948 e 1949 contengono estratti dell'opera di De Beauvoir.⁶²³

Toril Moi interpreta il mancato riferimento di Fanon all'influenza beauvoiriana sulla sua opera come un gesto di disattenzione, senza esplicitare se si tratti di un meccanismo volontario o meno. Lo autrice lo riconduce piuttosto a un atteggiamento comune tra gli intellettuali (uomini) dell'epoca, che tendevano a interloquire con l'esistenzialismo attraverso Sartre ignorando De Beauvoir.⁶²⁴ Per queste ragioni, pur concentrandosi nel suo lavoro su una lettura di De Beauvoir attraverso Fanon, Moi sostiene la necessità di assumere il carattere intertestuale de *Il secondo sesso* in rapporto a *Pnmb* e quindi una comprensione di Fanon attraverso De Beauvoir.⁶²⁵

621 Cf anche Gendzier, 1973

622 Renault, *Le genre de la race*.

623 Cf La bibliothèque de Frantz Fanon, in Jean khalfa, Robert Young (ed.), *Ecrits sur l'aliénation et la liberté*, La découverte, Paris 2015, p.649. Tra i numeri della rivista che compaiono nella biblioteca di Fanon, De Beauvoir compare nel n.29 (*L'Amérique au jour le jour* (III)), 31 (*L'Amérique au jour le jour* (V)), 32 (*La Femme et les mythes*), n.49 del novembre 1949 (*Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss (PUF).)

624 Toril Moi, *Simone De Beauvoir: The making of an intellectual woman*, p.223

625 Toril Moi, *op.cit.*, p.307, n.34

Raccogliendo l'esortazione di Moi, Amy Victoria Adkins⁶²⁶ e Matthieu Renault⁶²⁷ indagano nell'assenza di rimandi espliciti all'opera di De Beauvoir in *Pnmb*, dando lettura non già di una disattenzione, ma di un'attiva cancellazione o mascheramento.

Conducendo un'analisi filologica del ruolo di De Beauvoir in *Pnmb*, Matthieu Renault fa notare come l'unico passaggio del testo in cui l'autrice viene nominata riguarda il suo viaggio negli Stati Uniti del 1947 narrato ne *L'America giorno per giorno*.⁶²⁸ De Beauvoir viene richiamata *all'ordine* da una donna più anziana poiché sta passeggiando insieme a un Nero, nella fattispecie lo scrittore Richard Wright. Il carattere biografico dell'unica menzione esplicita di De Beauvoir nel testo fanoniano partecipa secondo Renault di un vero e proprio gesto di occultamento teorico cui si aggiunge l'attribuzione erronea a Nietzsche di una citazione di De Beauvoir ("La sfortuna dell'uomo è di essere stato bambino") che abbiamo già osservato nel capitolo precedente.⁶²⁹

Nell'interpretazione di Adkins il silenzio di Fanon su de Beauvoir non è però da leggere come un atto di disprezzo o di sessismo e tantomeno di ingenuità. Nell'aporetico rapporto di Fanon a De Beauvoir Adkins propone di cogliere l'ansia profonda che lo psichiatra martinicano rivela nel proprio sguardo verso l'altro. Più in particolare il rapporto implicito di Fanon a De Beauvoir è sintomatico secondo Adkins del carattere opprimente che assumono gli oggetti femminili nell'opera di Fanon e in particolare lo sguardo diretto al corpo femminile da una posizione di alterità.⁶³⁰

Nell'interpretazione di Adkins, comprendere il rapporto sommerso di Fanon a De Beauvoir e il modo in cui questi traduce l'opera della pensatrice francese permette di leggere in controtela il modo in cui opera in Fanon la dialettica maschile-femminile che sottende al rapporto del Nero tanto con la figura della donna Bianca quanto della donna di colore.⁶³¹

Sin dal titolo del quinto capitolo di *Pnmb*, Fanon rimanda tacitamente al *Secondo sesso*. Come fa notare infatti Adkins, e poco più tardi anche Lewis Gordon, *L'expérience vécue du Noir* è l'esito dell'integrazione di un genitivo che va a connotare in termini razziali il soggetto de *L'expérience vécue* di De Beauvoir, ovvero il titolo con cui

626 Adkins, *Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, in *The South Atlantic Quarterly*, Fall 2013

627 M. Renault, *le genre de la race*

628 *L'Amérique au jour le jour, 1947*, Paris, Gallimard, « Folio », 1997, pp. 327-343, cit in Renault Matthieu, « Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir », *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p.37

629 Renault, p.36

630 Adkins, *Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, in *The South Atlantic Quarterly*, Fall 2013, p.698

631 Adkins, *op.cit.*, p.698-699

l'autrice introduce la seconda parte della sua opera.⁶³² Si tratta nello specifico della parte dell'opera aperta dalle celebri parole: "Donna non si nasce, lo si diventa". E' questa una delle sintesi più efficaci dell'interpretazione Beauvoiriana del sesso femminile come processo di incorporazione dell'immagine di sé prodotta dallo sguardo maschile che lo fissa così a sua alterità.

Adkins riporta un passaggio del testo di Beauvoir, che a suo parere funge da calco per il testo fanoniano e in particolare per gli episodi di interpellazione ("Tiens un nègre!") di cui è oggetto il Nero e che vanno a definire nella teoria di Fanon le forme della sovradeterminazione dall'esterno del corpo razzializzato.

Il passaggio di Beauvoir analizzato da Adkins riconduce il divenire donna al momento in cui la ragazzina, colta all'improvviso per strada dal commento di un uomo sul suo fisico, per la prima volta *si vede vista*.⁶³³ E' in quel momento che secondo De Beauvoir, nella ragazzina inizia a prendere letteralmente corpo un rapporto alienato a sé. Il suo corpo è appropriato dagli occhi che le si posano addosso e lo commentano, rendendolo carne, estraneo a sé stesso, fonte di vergogna e di un inedito desiderio di rendersi *invisibile*.⁶³⁴

Per quanto sia evidente che *L'expérience vécue* in *Pnmb* oltre che a De Beauvoir si richiami alla traduzione merleau-pontiana e sartriana dell'*Erlebnis* tedesca, e in particolare delle accezioni fenomenologiche di Husserl e Heidegger, Adkins fa notare come la figura del Nero fanoniano fissato alla sua nerezza faccia eco alle pagine di De Beauvoir: penetrato dallo sguardo e dai commenti bianchi che lo raggiungono dappertutto mentre attraversa la città, l'esperienza vissuta del Nero rimanda a quella della ragazzina, il corpo esposto agli sguardi maschili che lo imprigionano nella vergogna e nella femminilità senza possibilità di fuga.⁶³⁵ "Tra i due testi, i lettori si trovano di fronte a due spettacoli unici sulle strade affollate della Francia, strade che si intersecano intellettualmente nel luogo della formazione del soggetto".⁶³⁶

632 Adkins, *op. cit.*, p.704; Gordon, *what Fanon said*, 2015, p.47

633 Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, p.303, cf Adkins p.703

634 *Ibidem*

635 La matrice fenomenologica dell' "expérience vécue" in *Pnmb* è stata particolarmente indagata in ambito anglofono in seguito alla pubblicazione della traduzione inglese dell'opera (1967), in cui è stata particolarmente contestata la scelta di tradurre il titolo del quinto capitolo come "The fact of blackness". Come argomentano infatti numerosi interpreti dell'opera fanoniana, il termine "fact" tradisce con il suo carattere oggettivante la peculiare soggettività dell'atto di coscienza che definisce l'esperienza vissuta, ovvero il processo con cui gli oggetti acquisiscono il loro statuto di oggetti per la coscienza (cf Ronald A. T. Judy, "Fanon's Body of Black Experience," in *Fanon: A Critical Reader*, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White (Malden, Mass; Blackwell, 1996), 53–54; cf anche Macey 2013 [2000], *Frantz Fanon: une vie*, p.180-181; Macey, *Fanon, phenomenology, race*, in *Radical philosophy*, may/june 1999, n.95, pp.8-14; Gordon 2015, p.47.)

636 Adkins, *op.cit.*, p.704

Adkins legge *Pnmb* come un discorso permeato da un'ansia plasmata attraverso le forme della soggettivazione beauvoiriana, ovvero l'ansia della femminilizzazione. Mosso da una tale inquietudine, Fanon restituisce l'esperienza di scoprirsi "negro" con un linguaggio che evoca, o meglio riprende da Beauvoir, la paura dello stupro insieme al vissuto della castrazione. Il Nero che viene interpellato dalle parole e dallo sguardo del Bianco è infatti sottoposto nelle parole di Fanon a "uno scollamento, una lacerazione, un'emorragia"⁶³⁷ che lo porta a ritrorvarsi "disteso, disgiunto, sfinito, sprofondato nel lutto". Dipingendo quest'immagine Fanon descrive un corpo che viene negato nella sua maschilità attraverso un'esperienza che è allo stesso di castrazione simbolica, di viversi reificato dall'altro come corpo penetrabile: "Intrappolato nella dialettica dell'altro, legato a un'immagine posta davanti a lui e trafitto dallo sguardo che gli è stato inflitto, Fanon si pone rispetto al corpo nero maschile e femminile, nel luogo della castrazione e della penetrazione".⁶³⁸

In questa lettura Adkins converge con l'analisi di vergès sull'ossessione di Fanon per lo stupro che nella lettura in controluce del rapporto tra Fanon e De Beauvoir prende la forma di una lettura della razzializzazione attraverso le lenti della costruzione del secondo sesso, ovvero il corpo ontologicamente penetrabile.

Analizzando a sua volta l'intertestualità del *Secondo sesso* in *Pnmb*, Matthieu Renault ne individua un ruolo fondamentale nella costruzione della critica fanoniana della dialettica schiavo/padrone. Nell'interpretazione di Renault, la lettura che lo psichiatra martinicano propone del paradigma hegeliano, non sia solo l'esito mediato della sua rivisitazione sartirana per mezzo di Kojève, ma una traduzione della critica che in chiave di genere ne propone De Beauvoir. Ciò che le accomuna, infatti, le due letture a partire dall'aver declinato la teoria hegeliana rispettivamente in termini sessuali e razziali dall'altra, sulla base di una medesima manovra di "re-istoricizzazione per deontologizzazione".⁶³⁹ Tanto Beauvoir quanto Fanon riprendono la dialettica per problematizzare l'incorporazione da parte dello schiavo/schiava del punto di vista del padrone su di sé e la ricerca dell'identificazione integrale con questi.⁶⁴⁰ Su queste basi, Renault accosta le due letture anche in funzione del ribaltamento epistemico che in entrambi i casi accorda al soggetto dominato la corrispondenza con il soggetto della

⁶³⁷Fanon, *Pnmb*, p.112

⁶³⁸*Ivi*, p.706

⁶³⁹ Renault, op.cit. p.39

⁶⁴⁰ Renault, op. cit., p.40;

produzione teorica stessa. Mettendo parallelamente a critica un modello teorico dell'intersoggettività che si propone astratto, la convergenza delle due rivisitazioni rivela così, dietro alla maschera di neutralità della dialettica schiavo/padrone, che tale paradigma eleva a paradigma del mutuo riconoscimento una relazione tra due uomini bianchi.⁶⁴¹

La centralità dell'amore autentico per il raggiungimento della piena reciprocità testimonia in Fanon secondo Renault il gesto di traduzione che Fanon opera della dialettica dei sessi in chiave razziale, e che porta i due concetti di sesso e razza in traduzione a una correlazione ben più profonda di una mera analogia. la possibilità di riconoscimento attraverso l'amore dell'uomo Bianco vede in parallelo il Nero di Fanon e la donna di De Beauvoir presi nella medesima dinamica verso la ricerca della piena umanità.⁶⁴²

Nella sua lettura, Renault si unisce ad Adkins nel sottolineare come la traduzione della dialettica beauvoiriana in termini razziali porti a una *femminilizzazione* della figura del Nero-schiavo, ovvero l'inquietudine irrisolta da cui muove il discorso di Fanon: "La conversione del corpo femminile del *Secondo sesso* in un corpo razzializzato nero non rischia di insinuare l'idea che 'il Nero è una donna'?"⁶⁴³

3.4.1. Sesso e razza: l'analogia paradossale.

La lettura fanoniana di De Beauvoir e il suo operare intertestuale restituiscono il senso di un rapporto di traduzione tra la categoria di sesso e quella di razza che si muove sui binari dell'analogia. Ma se nel rapporto tra Fanon e De Beauvoir è emersa una traduzione del sesso nella categoria di razza, l'afrofemminismo contesta come

641 Renault, op.cit., p.38

642 L'analisi di Beauvoir a questo proposito sembra fornire i presupposti della riflessione fanoniana perché l'atto di rischiare la propria vita per farsi riconoscere differenzia tanto la donna di Beauvoir quanto il Nero di Fanon. Se quest'ultimo non mette a repentaglio la vita perché riconosciuto dal padrone senza lotta, la donna in De Beauvoir invece è considerata al di fuori del campo della lotta per la vita, in quanto attività bellice e dunque emente, ente maschile. Così commenta De Beauvoir: "Il privilegio del padrone - dice Hegel - nasce dal fatto che, rischiando la sua vita, egli afferma lo Spirito contro la Vita: ma in realtà lo schiavo vinto ha conosciuto il medesimo rischio; mentre la donna è originariamente un'esistente che dà la vita non rischia la *propria* vita; tra il maschio e lei non c'è mai stata lotta." (Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, p.84) Come il Nero di Fanon è stato riconosciuto senza lotta dal padrone Bianco, così la donna di Beauvoir non entra in conflitto dialettico con l'uomo. Riconoscendo e incorporando la dominazione maschile la donna è espulsa dal regno della trascendenza voluto dall'uomo, ricondotta sulla base della sua attività riproduttiva a una condizione di immanenza e all'equivalenza con la natura. Esclusa dunque a priori dalla dialettica per il riconoscimento, l'assenza di reciprocità marca la dialettica uomo/donna.

643 Renault, op. cit., p.47

storicamente la categoria di sesso abbia tratto la sua teorizzazione da una traduzione concettuale della razza.

In relazione al contesto statunitense, Angela Davis recupera le origini dell'analogia nella genesi stessa del pensiero femminista, sostenendo che la partecipazione delle donne al dibattito e alla mobilitazione politica per l'abolizione della schiavitù sin dal XVIII secolo abbia costituito l'esperienza e lo stimolo per una concettualizzazione della donna come sito di agency e soggettività politica.⁶⁴⁴ La medesima lettura è proposta da Awa Thiam in relazione al contesto francese novecentesco, la quale fa emergere come la figura (maschile) dello schiavo fornisce al pensiero femminista francese la chiave metaforica di espressione della condizione di subalternità delle donne.⁶⁴⁵ A rendere efficace il tropo dello schiavo come referente per la definizione dell'oppressione femminile bianca, secondo Deborah King non è soltanto la trasposizione metaforica di una condizione storica di assoggettamento, ma la sua legittimità come figura della resistenza politica. Il carattere problematico dell'analogia sesso-razza, costruita su queste basi, contesta King è il suo essere a fondamento dell'invisibilità teoretica delle donne Nere.⁶⁴⁶ La matrice analogica della produzione delle categorie di "Nero" e "donna" infatti determina un assorbimento della specifica esperienza e condizione delle donne nere in una definizione di nerezza calibrata sulla maschilità e in un concetto di femminilità tarato sull'esperienza bianca. Come restituisce sinteticamente il problema una delle pietre miliari dell'afrofemminismo: *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave.*⁶⁴⁷

Disarticolando il nesso tra sesso e razza da una prospettiva situata nel sito di invisibilità teoretica che ne deriva, bell hooks osserva tuttavia che i meccanismi di assimilazione delle Nere alla nerezza maschile e alla femminilità bianca, sono solo in apparenza due processi analoghi. Se ad accomunarli un'operazione di universalizzazione del particolare, tuttavia, come osserva bell hooks in *Ain't I a woman*, da una parte prevale un processo di indifferenziazione sessuale nella costruzione della nerezza con le radici, come abbiamo visto, nella razionalizzazione del sistema di piantagione; dall'altra parte invece l'invisibilità è l'esito dell'esclusione attiva delle Nere dalla categoria donna. Una negazione della particolarità nella comunanza - indifferenziazione sessuale - controbilanciata da un rifiuto della comunanza nella particolarità - o segregazione

644 Davis, donne, razza e classe.

645 Awa Thiam, la parole aux nègresse

646 Cf King p.44

647 Hull, Smith, Bell-Scott h," in *But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull et al. (Old Westbury, N.Y.: Feminist Press)

razziale - rende operativo il parallelismo teorico tra sesso e razza e il suo effetto di esclusione epistemica.⁶⁴⁸ bell hooks sottolinea il carattere di esclusione politica e la sua matrice razziale implicato nella costruzione dell'analogia che fa dunque dell'invisibilità delle nere, non già un effetto collaterale del parallelismo, ma una forma proattiva di non-conoscenza come premessa epistemologica alla produzione di generalizzazioni: un'epistemologia *dell'ignoranza* nelle parole di Shannon Sullivan e Nancy Tuana⁶⁴⁹ a cui è sottesa secondo hooks una mancanza di interesse non teorico ma politico e strategico di riconoscere la convergenza tra le categorie:

per le donne bianche riconoscere la sovrapposizione tra i termini "neri" e "donne" (cioè l'esistenza delle donne nere) renderebbe questa analogia non necessaria. Facendo continuamente questa analogia, esse suggeriscono inconsapevolmente che per loro il termine "donna" è sinonimo di "donne bianche" e il termine "neri" sinonimo di "uomini neri"⁶⁵⁰

Tale postura razzista, in una lettura psicologica che richiama quella di Fanon, ha le sue radici, secondo hooks, in una dinamica inconscia, disconosciuta e repressa attraverso una forma di "narcisismo" che "acceca a tal punto da non voler ammettere due fatti ovvi: uno, che nello stato capitalista, razzista e imperialista non esiste alcuno status che le donne condividano come gruppo collettivo; e secondo, che lo status sociale delle donne bianche in America non è mai stato simile a quello delle donne o degli uomini neri".⁶⁵¹

In effetti come fa notare Vergès, il metodo analogico non soltanto invisibilizza la razzializzazione sessuale delle schiave e delle loro discendenti, ma trascura ugualmente a speculare sessualizzazione razziale inscritta sui corpi delle bianche. Il richiamo alla schiavitù con cui le bianche sin dal diciottesimo secolo hanno denunciato l'oppressione patriarcale, definisce le donne in quanto madri, mogli, figlie, come *proprietà* degli uomini in quanto mariti, padri, fratelli. Avvalendosi della forza etica che il discorso

648 bell hooks, *Ain't I a woman?*, p.7? check intro

649 Shannon Sullivan, Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*. Edited by Shannon Sullivan and Nancy Tuana. Albany: State University of New York Press, 200

650 Since analogies derive their power, their appeal, and their very reason for being from the sense of two disparate phenomena having been brought closer together, for white women to acknowledge the overlap between the terms "blacks" and "women" (that is the existence of black women) would render this analogy unnecessary. By continuously making this analogy, they unwittingly suggest that to them the term "woman" is synonymous with "white women" and the term "blacks" synonymous with "black men. hooks, p.23 trad. mia

651 *Ain't I a woman*, p.185/186

sulla fine della proprietà di altri esseri umani acquisisce con la lotta abolizionista, il femminismo bianco costruisce un paragone che tuttavia omette, secondo Vergès, una contraddizione fondamentale:

“una donna bianca può essere - ed è - privata di diversi diritti civili ma ella può possedere degli schiavi. Il diritto di proprietà su degli esseri umani razzizzati non le è sottratto. Al contempo ella non può divenire la proprietà di un essere razzializzato poiché la supremazia bianca la protegge di ciò che è considerato come la cosa più infamante e umiliante, ovvero una donna bianca proprietà di un uomo o di una donna nera. Ogni donna bianca beneficia dei privilegi di essere - o di essere percepita come - bianca. facendo del diritto di proprietà un diritto imprescrittibile e legato alla cittadinanza, a questa risulta dunque attribuito un colore”.⁶⁵²

Riprendendo la definizione di analogia avanzata da Platone nel Sofista, ovvero la trasposizione di un pensiero da una struttura conosciuta a una sconosciuta, Bentouhami e Guénif-Souilamas osservano come l’analogia sesso - razza sia funzionale a una comprensione dell’oppressione delle donne attraverso un paragone con l’esperienza della schiavitù moderna, basata allo stesso tempo su un’incomprensione del presunto termine noto di paragone.⁶⁵³

Ciò che in effetti accomuna il sesso e la razza, sottolineano le due autrici, rifacendosi al lavoro di Fanon e di Colette Guillaumin, è un processo di naturalizzazione sotteso a entrambe. L’assegnazione a una razza o a un sesso, intese come classi di oppressione, accomuna inoltre le due categorie per il medesimo processo di negazione di ogni forma di individualità. La possibilità di definirsi nella propria dimensione singolare e di nominare l’alterità secondo il proprio ordine di termini, è infatti prerogativa dei dominanti e si contrappone a un’omologazione delle classi oppresse a una medesima condotta, relativa all’intera comunità di assegnazione.

652 Vergès, Vergès, Françoise. « Féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme », *Tumultes*, vol. 48, no. 1, 2017, pp. 157-168. (p.163)

653 Bentouhami-Molino, Hourya, et Nacira Guénif-Souilamas. « Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l’analogie », *Cahiers du Genre*, vol. 63, no. 2, 2017, pp. 209

Rifacendosi all'analisi di Guillaumin sul funzionamento dell'*ideologia razzista*,⁶⁵⁴ Bentouhami e Guénif-Souilamas evidenziano dunque i termini in cui la razza può funzionare come matrice del sesso. Nella misura in cui infatti la razza è compresa come un marchio - un *segno* arbitrario indipendente da un referente reale che produce una differenza mentre si presenta come naturale e autoevidente - la stessa razza diviene chiave di esplicazione di tutti i marchi di differenza.

La versatilità del segno razziale è costitutiva del segno stesso che, infatti, sottolineano le due autrici, può assegnare "il posto del Negro" a gruppi di volta in volta diversi, ovvero la condizione del corpo perennemente dispensabile, esposto a violenza, e strumento di esecuzione materiale della volontà altrui.⁶⁵⁵

Con il pretesto di rendere intelligibile l'oppressione delle donne, nei termini di una condizione unica e omogenea, la schiavitù diventa allora il punto di partenza per l'analogia sesso-razza in virtù del suo essere stato assunto come orrore a livello di senso comune. Eppure la conseguenza di un tale utilizzo, osservano le autrici, è una metaforizzazione riduttiva della sua complessità come della sua modernità.⁶⁵⁶

3.4.2. La donna Bianca e gli strumenti del padrone.

Nel 1979, alla New York University una conferenza internazionale celebra i trent'anni de *Il secondo sesso* e il lascito della pubblicazione nel dibattito teorico femminista. Tra le invitate a intervenire in una delle sessioni plenarie, in virtù delle risonanze di De Beauvoir nel suo lavoro, c'è l'autrice e attivista lesbica Nera Audre Lorde. Se ad accomunare le due autrici, come ricorda Lester C. Olson, è il medesimo rifiuto del destino biologico in favore di una centralità delle condizioni materiali, il potere del simbolico e la centralità della dialettica sé-altro, il lavoro di Lorde è una delle pietre miliari della critica all'analogia tra sesso e razza.⁶⁵⁷ Nell'ambito della conferenza, Lorde si scopre la sola donna Nera e lesbica a cui è stata data parola, in una cornice di dibattito che ha escluso nel merito e nel metodo la possibilità di dibattere delle questioni inerenti alla condizione delle donne non bianche. L'intervento critico che ne segue, verrà

654

655 Bentouhami, Guénif-Souilamas, p.212-213.

656 *ivi*, p.216

657 Lester C. Olson, *The Personal, the Political, and Others: Audre Lorde Denouncing "The Second Sex Conference"*, *Philosophy & Rhetoric*, 2000, Vol. 33, No. 3, pp.259-25.

pubblicato a più riprese, prima nella celebre antologia *This Bridge called My Back: Writings by Radical Women of Color* di Cherrie Moraga e Gloria Anzaldù (1981) e in seguito in una delle più importanti pubblicazioni di Lorde, *Sister Outsider* (1984), sotto il titolo *The master's tools never dismantle the master's house*.⁶⁵⁸

Nel suo intervento Lorde non contesta l'analogia sesso/razza come tratto specifico del pensiero beauvoiriano, ma di un più ampio ambito femminista occidentale che ipostatizzando la dialettica uomo/donna di Beauvoir di fatto reintroduce una lettura monista della categoria "donna" implicitamente bianca. Il lavoro di Lorde entra così in un indiretto confronto con il paradigma dialettico di Beauvoir, o piuttosto con le sue interpretazioni di matrice femminista occidentale. Se Beauvoir ha permesso di comprendere *la donna* come l'altro dell'uomo, Lorde contrappone a un tale schema duale, una comprensione dell'alterità come dimensione eminentemente molteplice. Mentre la lettura beauvoiriana della dialettica schiavo-padrone solleva gli effetti di un'incorporazione da parte dello schiavo dello sguardo del padrone, Lorde propone un ulteriore sviluppo del modello. Secondo l'autrice africano-americana, l'interiorizzazione del padrone, non conduce alla mera legittimazione del sguardo del padrone, ma altresì a un'assunzione su di sé del medesimo ruolo di padrone, ovvero di produzione di altre alterità. Più nello specifico, nel momento in cui l'*altra dell'uomo* tenta di sottrarsi alla subordinazione del padrone, vanifica la prospettiva della lotta attribuendo il ruolo subordinato ad un Altro, o meglio Altra su cui esercitare una nuova *padronanza* di sé. In questa dinamica, Lorde denuncia un utilizzo problematico e contraddittorio degli strumenti del padrone come strumenti di liberazione, che anziché condurre a una distruzione efficace del suo sito di potere lo rende abitabile per coloro che si adoperano, impiegandole, nella legittimazione delle medesime tecniche di dominazione:

“Perché gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone. Ci possono permettere di batterlo temporaneamente al suo stesso gioco, ma non ci metteranno mai in condizione di attuare un vero e proprio cambiamento. E questo fatto è una minaccia soltanto per quelle donne che ancora definiscono la casa del padrone come la loro unica fonte di sostegno”.⁶⁵⁹

658 trad. it. *Gli strumenti del padrone non smantelleranno mai la casa del padrone*, in Sorella Outsider, Il dito e la luna, Milano 2014.

659 Sorella Outsider, p.189

Se come sostiene Beauvoir, tra uomo e donna non c'è mai stata lotta, così come il conflitto non si è dato tra Nero e Bianco secondo Fanon, l'immagine della casa del padrone introdotta da Lorde, fa apparire nel paradigma di Beauvoir la tavola a cui il padrone ha promesso di dare posto ai suoi ex schiavi, ma alla quale, invece, la "sua" consorte è già seduta. L'accesso alla casa, dunque e non più la sua distruzione, diviene ragione di competizione e dunque divisione razziale delle donne.⁶⁶⁰

Contestando apertamente un'esclusione della coscienza nera (e lesbica) dalla conferenza sui trent'anni de *Il secondo sesso*, Lorde contrappone all'equivalenza tra donna e padrona, una lettura dell'interdipendenza tra dominati. E' un presupposto di esistenza in chiave attiva e creativa quello che caratterizza l'interdipendenza secondo Lorde, contrapposta a una lettura dell'essere come dimensione individuale al cui riconoscimento sembra ambire il soggetto politico del femminismo accademico bianco.⁶⁶¹

Lorde sfida la lettura *dominante* dell'oppressione della donna, al singolare, come soggetto unitario, ponendosi ella stessa come l'*altra* della donna, sulla base del razzismo e dell'omofobia che *differenziano* inevitabilmente le condizioni materiali e la coscienza delle donne Nere e lesbiche. Tale differenza, sottolinea Lorde, è fonte di un terrore e un odio che le donne esprimono solo indirettamente e inconsciamente nell'ansia di produrre una narrazione omogenea e predominante, e che emerge come propagazione della medesima postura epistemica del padrone: la creazione di un soggetto neutro a propria immagine e somiglianza, a cui deve tendere lo schiavo *mascherando* il proprio marchio di differenziazione che lo stesso padrone ha inciso sul suo corpo.⁶⁶²

L'operazione di Lorde si conclude con una citazione di De Beauvoir da *Pour une morale de l'ambiguité* sulla necessità di una coscienza situata, nelle proprie condizioni di vita, per poter innescare e orientare l'azione trasformativa. Nel quadro di una conferenza che in suo nome, ha riprodotto gli usi oppressivi del potere pur tentando di contestarli, Lorde sottrae De Beauvoir al riduzionismo di una contrapposizione binaria: "Senza comunità non c'è liberazione, ma solo il più vulnerabile e temporaneo armistizio tra l'individuo e la sua oppressione".⁶⁶³

660 Olsen, p.268

661 Sorella Outsider, p. 188

662 "Le donne povere e le donne di Colore sanno che c'è una differenza tra le manifestazioni manifestaioni giornaliere della schiavitù coniugale consiugale e la prostituzione, perché sono le nostre figlie che stanno in fila sulla 42esima Strada2. Lorde, p.189; Olsen, p.261

663 Lorde, p.188

La prospettiva di Lorde in questo senso esce dalla rigidità duale della dialettica di matrice hegeliana, per introdurre una tensione costitutiva dell'interdipendenza in quanto *generativa* di nuovi modi di essere nel mondo.⁶⁶⁴ L'interdipendenza nel testo di Lorde, sembra portare la dialettica al di fuori del campo del riconoscimento, che sottraendosi al banco di prova delle condizioni materiali, riconosce di fatto solo le differenze che può *tollerare*.⁶⁶⁵

Conclusioni. La schematizzazione sesso-razziale nell'esperienza vissuta del Nero.

Sotto al peso dello sguardo bianco, l'uomo di colore perde una capacità di elaborazione del proprio corpo che limitata ad attività "puramente negatrice", a "una conoscenza alla terza persona", porta a sentire il corpo come una "maledizione".⁶⁶⁶

L'oggettività schiacciante dello sguardo bianco ha un effetto lacerante e smembrante: il corpo del Nero è ripetutamente sollecitato dall'esterno in forme che, nell'incapacità di "resistenza ontologica agli occhi del Bianco", lo intaccano, incidono e attraversano, frantumandone lo schema corporeo. Sotto l'effetto dello sguardo Bianco, il corpo diviene luogo inabitabile, sito di umiliazione, disprezzo e odio di sé da cui non c'è via di fuga. In un'atmosfera di incertezza "tutt'intorno al corpo",⁶⁶⁷ lo schema corporeo crolla, cede il posto allo schema epidermico-razziale e il Nero si scopre imprigionato nella circolarità infernale della sua condizione reificata. La negazione della relazione con l'altro Bianco assume la forma in un'interpellazione continua che con il suo effetto reiterato provoca nel Nero un esaurimento della risposta psicofisica, fino a condurlo a uno stato di depersonalizzazione, disagio e disorientamento permanente. Alla prima sollecitazione razzista, il Nero risponde con un sorriso, e prova a condividere con l'altro un stato di divertimento; progressivamente la risata si fa sempre più nervosa e compulsiva fino a tradursi in uno stato di angoscia e terrore:

"Toh [*Tiens*, ovvero guarda], un negro! ". Era uno stimolo esterno che mi colpiva mentre passavo. Abbozzavo un sorriso.

"Toh un negro!". Era vero. Mi divertivo.

"Toh un negro!". Il cerchio poco a poco si chiudeva. Mi divertivo apertamente.

664 Audre lorde, *Sorella Outsider*, p.188

665 Lorde, p.188/189

666 Fanon, p.110

667 *ivi*

“Mamma guarda il negro ho paura”” Paura! Paura! Paura! Ecco che cominciavo ad avere paura di me. Volevo divertirmi sino a soffocare, ma mi era stato impossibile.⁶⁶⁸

Perché il Nero sorride? Ridere fino a soffocare esprime l'idea di un'azione forzata, come se il Nero non avesse altra possibilità di azione al di fuori di quel sorriso, come se nell'interpellazione razziale fosse implicita l'ingiunzione a reagire con quel gesto. Si tratta dunque di un imperativo esterno?

Mano mano che Fanon ripete l'atto del sorriso, il gesto modifica il suo significato e lo arricchisce. In prima battuta lo stimolo razzializzante (“Guarda, un negro!”) colpisce il Nero nel suo intento di stabilire una relazione con il Bianco che la nega. Sorridere, in risposta al gesto di inferiorizzazione, assume i tratti di uno sforzo, compulsivo e paradossale, tramite cui il Nero, alienato, cede alla razzializzazione pur di vedersi riconosciuto.

In *Se Défendre. Une philosophie de la violence*, Elsa Dorlin analizza i processi di produzione dei corpi ontologicamente privi di difesa e le prassi di sopravvivenza e resistenza che i subalterni mettono in campo per difendersi. Abbracciando la prospettiva fanoniana con cui Judith Butler mette a critica la schematizzazione razziale del campo visuale,⁶⁶⁹ Dorlin puntualizza come la costruzione razziale delle percezioni più in generale definisca allo stesso tempo la produzione di ciò che è percepito e quello che percepire significa.⁶⁷⁰ Ereditando dallo schiavo il marchio del corpo perennemente dispensabile, che dunque si carica della colpevolezza della propria stessa morte,⁶⁷¹ l'agire del Nero è intelligibile via schematizzazione razziale come un perenne atto di aggressione, specialmente sessuale, nei confronti dell'altro, che lo rende dunque in qualsiasi momento passibile della violenza (sotto forma di “legittima difesa”) del Bianco.

Così ogni interpellazione del Nero “tien, un nègre!” che nominandolo lo rende visibile, commenta Butler, lo reifica ed erotizza come corpo costitutivamente pericoloso:⁶⁷² “In quel giorno d'inverno, il mio corpo mi era ritornato disteso, disgiunto, sfinito, sprofondato nel lutto. Il negro è una bestia, il negro è malvagio, il negro è cattivo, il negro è brutto”.⁶⁷³ La *visibilizzazione* del Nero attraversa il processo di negrofobigenesi,

668 Fanon, p.111

669 Butler, *Endangered/endangering: Schematic racism and white paranoia*, p.16

670 *Se défendre*

671 *Se défendre* dorlin, p.28

672 Butler, p.18

673 Fanon, p.112

la costituzione del Nero come oggetto minaccioso e fobogeno: “Chi dice stupro, dice negro”.⁶⁷⁴ Il nero che si vede con la paura del Bianco, si trova imprigionato in un corpo da disinnescare nella sua capacità di agire reificata a potenza sessuale allucinante, un corpo da castrare.

Il sorriso sul volto del Nero è la reazione con cui questi tenta di modificare la schematizzazione razziale che, rendendolo inintelligibile come uomo, lo ipervirilizza. Il Nero in Fanon, come abbiamo visto, è angustiato in quanto maschio dall’ansia dello stupro, timoroso dell’accusa di violenza sessuale, ovvero di bestialità e castrazione come sua conseguenza. Per sottrarsi alla riduzione in oggetto sessualmente pericoloso, il Nero cerca di compensare la sua ipervisibilità indossando il sorriso, il grin dello schiavo felice, che lo riporta al ruolo servile che il padrone reclama da lui, quello della devirilizzazione assoluta, il Nero “Y a bon banania”. Troppo maschio e insieme mai abbastanza tale, il Nero non è un uomo, è un uomo Nero.

Ossequioso e premuroso, il Nero che sorride riconosce al Bianco la sua superiorità e il suo potere negrificante. Il sorriso sul volto del Nero è il marchio del suo assoggettamento come dono. Riconoscimento che assume i caratteri di una devozione verso il padrone per avere il ruolo, inteso come possibilità, di essergli servitore. E’ in questo gesto di convalida del potere altrui, che il Nero si ritrova complice del proprio spossessamento:

Di fronte all’imperativo di *denegrificarsi*, di comportarsi da “bravo Negro”, il Nero si trova incapace di essere al di fuori con l’altro, il Bianco, il quale impietoso lo imprigiona. E così il Nero si porta lontano dalla sua stessa presenza costituendosi come oggetto.⁶⁷⁵

Il sorriso iscrive così sul corpo del Nero la temuta effemminazione. L’interpellazione razziale emerge nei tratti di potere devirilizzante, proprio perché negando al Nero il riconoscimento cui ambisce, ne nega i presupposti di virilità sui cui il paradigma si costruisce. Nell’impossibilità di entrare in conflitto, al Nero non resta che abbozzare un femminile sorriso: “E’ un atto di violenza (femminilizzante) che trasforma un uomo in un Negro”,⁶⁷⁶ commenta Adkins, ed è un’ansia di femminilizzazione, come abbiamo visto che pervade tacitamente Pnmb e l’esperienza vissuta del Nero in particolare.⁶⁷⁷ Nel modo in cui Fanon descrive l’oggettificazione del Nero, Adkins torna a evidenziare la

674 fanon, Fanon, p.154

675 Fanon, p.112

676 Adkins, p.706

677 p.705 adkins

presenza intertestuale di De Beauvoir. La lacerazione del corpo provocata dallo sguardo bianco sancisce il maschile Nero come corpo penetrabile: “Non si nasce maschi neri, lo si diventa”.⁶⁷⁸ Come la ragazzina di De Beauvoir che si scopre vista dallo sguardo erotizzante dell’uomo che la interpella per strada, così il Nero, nella lettura di Adkins, essendo penetrato dallo sguardo Bianco cerca in tutta risposta di coprirsi la pelle distraendo con una risata.⁶⁷⁹

Una tensione tra soggettivo e oggettivo attraversa il sorriso come marchio di maschilità devirilizzata. Il Nero si costituisce oggetto nel tentativo di sfuggire alla violenza penetrante della reificazione. Di fronte all’angoscia di percorrerli con uno sguardo oggettivo e scoprirsi “negro”, marchiato di inferiorità, arretratezza, “e soprattutto, e soprattutto, Y a bon banania”,⁶⁸⁰ il Nero preso dall’angoscia dello stupro, sorride in risposta alla penetrazione dello sguardo bianco, nel tentativo di disinnescarlo. Di fronte al terrore della devirilizzazione, il Nero assume su di sé la postura vulnerabile, femminile, del Nero che sorride, si prende cura della sua stessa fonte di deumanizzazione, cercando così di anticipare e disinnescare l’incedere ciclico della violenza razziale.

Il gesto del sorriso che costruisce la figura dello schiavo docile e premuroso nei confronti del proprio padrone, esercitato nei contorni di una maschera nera, uno strato di pelle in più in funzione protettiva, accorda a quel gesto di cura nei confronti della sorgente di violenza e assume i tratti di una prassi di autodifesa che Dorlin definisce come “dirty care”, una “cura sporca rivolta a se stessi, o piuttosto alla propria capacità di agire, divenendo, per salvare la propria pelle, esperte o esperti degli altri”.⁶⁸¹ L’intento permanente di conoscere l’altro, per meglio difendere sé stessi, produce un’ignoranza, un’alienazione, della propria capacità di agire, che cede il posto a una conoscenza, un’ “inquietudine radicale” nel gesto permanente di “negare, minimizzare, disinnescare, diminuire o evitare la violenza, per mettersi al riparo, per proteggersi, per difendersi”.⁶⁸²

Divorato dall’inquietudine permanente di vedersi devirilizzato, il Nero sorride in risposta all’istanza che lo razzializza: riconosce il Bianco, lo rende Bianco, e così legittima il processo del proprio assoggettamento, se ne fa carico e artefice, si rende

678 Adkins p.706

679 Adkins 706

680 Fanon, p.111

681 Se defendre p.177

682 Ivi, p.175

partecipe del processo per non subirlo, e nel tentativo di disinnescare la penetrazione lacerante dello sguardo bianco, cerca di sorridere (femminilizzarsi) fino a soffocare, fino a che, percorrendosi con sguardo oggettivo non si scopre del tutto devirilizzato, paralizzato in un sorriso “Y a bon banania”. Pierre Macherey ne *Il soggetto delle norme* osserva come lungo il crescendo della tensione psichica, alternando accettazione e impressione infernale di un corpo inabitabile, il Nero sia “lacerato tra la necessità di dire sì” e “il desiderio di dire no”,⁶⁸³ una lettura che evoca nuovamente la matrice femminilizzante della violenza razziale.

Fanon descrive nel dettaglio come il misconoscimento del Nero si costruisca sulla base di una partecipazione del Nero stesso che, nel suo ossessivo ricomporsi ad ogni smembramento, senza mai rinunciare alla relazione reciproca, lo rende parte attiva del suo stesso annullamento. Interiorizzata la violenza del Bianco, è il Nero stesso a rendersi oggetto. Non ancora Bianco, non del tutto uomo, il Nero che si vede negato nella virilità, abbozza un sorriso, e si devirilizza, per denigrificarsi, come da ingiunzione, riconoscendo così (nel suo potere di misconoscere) l'altro Bianco, nella speranza alienata, invana, di ottenere la reciprocità: “Volevo essere uomo, nient'altro che uomo”.⁶⁸⁴ Ogni tentativo di riconoscimento fallisce e fa collassare il Nero nelle sue rappresentazioni iper-/devirilizzanti:

“Il mondo bianco, l'unico onesto, mi rifiutava ogni tipo di partecipazione. Da un uomo si pretendeva una condotta da uomo. Da me una condotta da uomo nero - o, perlomeno, una condotta da negro. Chiamavo il mondo e il mondo mi *amputava* del mio entusiasmo. Mi si domandava di confinarmi, di restringermi”.⁶⁸⁵

Immagini di amputazione/castrazione fanno seguito al confronto del Nero con l'epidermizzazione del servilismo antierotico: “Mi siedo accanto al fuoco e scopro la mia livrea. Non l'avevo vista. E' effettivamente brutta. Mi fermo, chi mi dirà cos'è la bellezza?”.⁶⁸⁶

L'oscillazione permanente tra essere in eccesso ed essere in difetto della maschilità colonizzata si cristallizza nell'incontro del Nero con una madre Bianca e il suo bambino, terrorizzato di di fronte al corpo tetanizzante del Nero: “il negro trema di freddo, questo freddo che torce le ossa. Il bel ragazzino trema perché crede che il negro tremi di rabbia”. In cerca di protezione, il bambino si butta tra le braccia della madre:

683 Macherey, *il soggetto delle norme*, p.59

684 Fanon, p.112.

685 Fanon, p.113, corsivo mio

686 *Ibidem*.

- Guarda il negro!...Mamma un negro! ...Zitto! Sennò si arrabbia... Non ci faccia attenzione, signore, non sa che lei è civilizzato quanto noi... (...)

- Guarda, è bello questo negro...⁶⁸⁷

Macherey si domanda se nell'immagine sia effettivamente il bambino a interpellare il Nero, o se non sia piuttosto da comprendere come un portavoce, una cassa di risonanza, il ventriloquo di un'affermazione che non gli è propria, ma voce della stessa ideologia razziale, a indicare la modalità permanente con cui l'ideologia razziale si pone come oggettività autoevidente, slegata da responsabilità o attori particolari.⁶⁸⁸

Eppure, madre e bambino sembrano agire nella scena fanoniana secondo schemi di rappresentazione specifica all'intersezione di genere, classe e razza, che prendono forma e letteralmente corpo all'interno della relazione triangolare.

La donna Bianca assume in relazione al Nero una postura erotica ambivalente: da una parte assume su di sé la rappresentazione della preda sessuale, alimentando l'ipervirilità *negrofobogenetica* del Nero attraverso il mito del Nero stupratore. Ammonendo il figlio perchè faccia attenzione a non innescare la rabbia brutale del Nero, la donna rinforza la (negro)fobia del bambino già innescata dai tremori del Nero: il corpo del Nero è ridotto a potenza sessuale allucinante e la madre assumendo la postura della preda conferma la pericolosità congenita di un agire confinato alla cornice dello stupro.

Dall'altra parte, la donna partecipa alla schematizzazione razziale delle percezioni del bambino, interpellando il Nero a partire dalla sua bellezza. Da questo punto di vista la donna rivendica il potere erotizzante dello sguardo bianco attivata insieme agli elementi della razzializzazione benevola, la negrofilia: "potremmo dire - osserva lo stesso Fanon nella sua analisi psicopatologica del razzismo - che vi è nell'espressione 'bel Nero' un'allusione a fenomeni simili [un immaginario di stupro]. Sono sempre stato colpito dalla rapidità con cui si passa da 'bel giovane Nero' a 'giovane puledro, stallone'".⁶⁸⁹

Erotizzandolo, la donna Bianca alimenta la propria posizione di vulnerabilità femminile e allo stesso tempo scaglia contro il Nero il suo potere di evirarlo.

La bellezza che il Nero con la brutta livrea non è in grado di comprendere, torna a figurare nel suo carattere di maschera, razzialmente e soggettivamente determinata. *Fissato* alla bellezza, storicamente marchio di vera femminilità, il Nero è nuovamente

⁶⁸⁷ Fanon, p.112-113

⁶⁸⁸ Macherey, p.64

⁶⁸⁹ Fanon, p.155

ridotto a sesso, irriconoscibile attraverso la matrice di intelligibilità costituita dal binarismo razziale dei generi: “Sento, vedo in questi sguardi bianchi che non è un nuovo uomo che sta facendo il suo ingresso, ma un nuovo tipo di uomo, un nuovo genere! un negro insomma!”.⁶⁹⁰

La frontiera della civiltà che la donna invoca delimita la barriera razziale del “Noi” affermando di fronte al Nero il suo potere di generare e riprodurre i corpi della razza superiore appartenenti a quel “Noi”. Indicando al figlio di guardare il Nero, la madre insegna al figlio a riconoscersi bianco, e assume su di sé la *matrice della razza*, si fa madre della razza.

Proteggendolo, prendendosi cura del bambino bianco, la donna lo rende uomo bianco in divenire, “white man-to-be” nell’interpretazione di Lola Young,⁶⁹¹ futura incarnazione del *juste milieu*. Egli è il figlio della nazione bianca, nutrito dai seni bianchi da cui ha ereditato il temperamento superiore. Espellendo il Nero ipervirile dalla comunità superiore dei civilizzati, “Noi”, la madre trasmette al figlio la virilità bianca, e con questa il suo posto di potere nell’ordine coloniale, la fraternità bianca come “riunione di fratelli, figli di una stessa madre”.⁶⁹² Il manicheismo razziale sancisce ancora una volta il fallimento della dialettica schiavo-padrone.

La tensione accumulata dalla coazione a fallire, coagula i brandelli del Nero di una rabbia incontrollabile prima di disperderli in una nuova esplosione: “Il bel negro la manda a quel paese [*vous emmerde*], signora!”.⁶⁹³

Reagendo all’esclusione dalla riunione dei fratelli simboli di virilità bianca, il Nero sperimenta la strategia di riappropriazione dello stigma,⁶⁹⁴ abbandona per un breve momento l’illusione di centrare il bersaglio della bianchezza e solidarietà idealmente con l’intera razza dei *ratés*. Un nuovo doloroso contatto con la frontiera razziale della zona di non-essere lo attende. Ma il pianto catartico che mette fine ai reiterati tentativi di fuga solleva un’intuizione. Il riconoscimento non è altro che desiderio di riconoscimento. Non c’è liberazione nella riunificazione di sé. Nell’autentico zampillo c’è una coscienza aperta, un’interrogazione costante, una tensione permanente verso il mondo del Tu.

690 Fanon, p.114

691 lola young, missing persons, p.93

692 Dorlin, p.118-119

693 Fanon, p.113

694 Adkins, p.701)

Bibliografia

Albert, M., et al. (1986). *Liberating Theory*. Boston: South End Press.

Adler, A. (1978 [1912]). *Il temperamento nervoso*, Astrolabio Ubaldini.

Adkins, A. V. (2013). Black/Feminist Futures: Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks, in *South Atlantic Quarterly*, 112 (4), pp. 697–723.

Ajari, N. (2019). *La Dignité ou la mort: Éthique et politique de la race*, La Découverte.

Arnold, A. J. (2002). Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia », *Revue de littérature comparée*, 2002/2 (n° 302), pp. 148-166.

Arruzza, C. (2015), Il genere del capitale: introduzione al femminismo marxista, in Petrucciani, S., a cura di, *Storia del marxismo*, vol. III, Carocci.

Basso, L. (2016). *Inventare il nuovo: storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre corte.

Beal, F. M. (2008). Double jeopardy: To be Black and female, *Meridians*, 8(2), pp. 166-

176.

Beneduce, R. (2011). *La tormenta onirica*, in Fanon, F., *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Beneduce, R. (Ed.), Ombre corte.

Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Puf.

Bentouhami-Molino, H. (2014). L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty, *Cahiers philosophiques*, (3), 34-46.

Bergner, G. (1995). Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks, *PMLA*, Vol. 110, No. 1, pp. 75-88, Cambridge University Press.

Bhattacharya, T. (Ed.), (2017), *Social reproduction theory: Remapping class, recentring oppression*, Pluto press.

Bhabha, H. K., *Foreword*, in Fanon F., (2005), *The Wretched Of The Earth*, Grove Atlantic.

Bhabha, H., Hall, S., hooks, b. [et al.] (1996). *Dialogue*, in in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press.

Bird-Pollan, S. (2014). *Hegel, Freud and Fanon: The dialectic of emancipation*, Rowman & Littlefield.

Bilge, S. (2014), *Whitening Intersectionality: Evanescence of Race in Intersectionality Scholarship*, in W.D. Hunf e A. Lentin (a cura di), *Racism and Sociology*, Lit Verlag/Routledge, pp. 175-205.

Blérald, A. P. (1986). *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique: du XVIIe siècle à nos jours*, Karthala Éditions.

Brenner, J., Laslett, B. (1991). Gender, social reproduction, and women's self-organization: Considering the US welfare state. *Gender & Society*, 5(3), pp. 311-333.

Brooks, M. P., Houck, D. W. (a cura di), (2011), *The Speeches of Fannie Lou Hamer: To Tell It Like It Is*, University Press of Mississippi.

Buck-Morss, S. (2002). *Hegel e Haiti. Schiavi, filosofi e piantagioni: 1792-1804*, in Cagliero, R., F. Ronzon, F., (Eds.), *Spettri di Haiti. Dal colonialismo francese all'imperialismo americano*, Ombre corte., pp. 21-59.

Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*, Éd. Corrêa.

Carby, H. V. (1982). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Routledge, 212-35.

Carmicheal, S., Hamilton, C. V. (2011 [1967]). *Black power: Politics of liberation in*

America, Vintage.

Carofalo, V. (2013). *Un pensiero dannato: Frantz Fanon e la politica del riconoscimento.*, Mimesis.

Césaire, A. (2020 [1950]). *Discorso sul colonialismo*, Ombre corte.

Châabane, N. (2008). Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration, in *Les cahiers du CEDREF*, 16 | 2008, pp. 231-250.

Chancy, M. J. A. (2015). Subjectivity in Motion: Caribbean Women's (Dis) Articulations of Being from Fanon/Capécia to the "Wonderful Adventures of Mrs. Seacole in Many Lands", *Hypatia*, Vol. 30, No. 2, pp. 434-449.

Cherki, A. (2006). *Frantz Fanon: a portrait*, Cornell University Press.

Chow, R. (2004). *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi Editore.

Ciccariello-Maher, G. (2017). *Decolonizing dialectics*, Duke University Press.

Clemente, P. (1971). *Frantz Fanon: tra esistenzialismo e rivoluzione*, Laterza.

Cooper, A. J. (2017 [1892]). *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Combahee River Collective (2017 [1977]), Combahee River Collective Statement, in Taylor, K. Y. (Ed.), *How we get free*, Haymarket Books.

Condé, M. (1979). *La parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Editions L'Harmattan.

Conelli, C., Meo, E. (Eds.), (2017). *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi.

Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia: Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955)*, Armand Colin.

Cottias, M. (2007). *La question noire: histoire d'une construction coloniale*, Bayard Jeunesse.

Cottias, M. (2003). La séduction coloniale. Damnation et stratégies. Les Antilles, XVII ème - XIX ème siècles, in Dauphin, C., Farge, A. (Eds.), *Séduction et sociétés. Approches historiques*, Paris: Seuil, pp. 125-40.

Couti, J. (2002). *Ambivalent Desire: The Exotic Black Other in Jazz-Age France*, Brett A. Berliner. Amherst: University of Massachusetts Press.

Crenshaw, K. (2000) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in J. James - T.D. Sharpley-Whitings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, pp. 208-237.

Davis, A. Y., (2018). *Donne, razza e classe*, Arruzza, C. (Ed.), trad.it. Prunetti, A., Moise, M., Alegre.

Davis, A. Y. (2018 [2016]), *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. Haymarket Books, trad. it. Salvati, V., *La libertà è una lotta costante. Ferguson, la Palestina e le basi per un movimento*, Ponte alle grazie.

Davis, A. Y., (1998) "Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation." *The Angela Y. Davis Reader*. Ed. Joy James & Angela Yvonne Davis. Wiley-Blackwell, p. 161-209.

Davis, A. Y. (1972), Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves , in *The Massachusetts Review* , Vol. 13, No. 1/2, *Woman: An Issue*, p. 81-100.

Davidson, M.D.G. (2017). *Black Women, Agency, and the New Black Feminism*, Routledge.

Davies, C.B. (2008). *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press.

Delesalle, S., Valensi, L. (1972), *Le mot « nègre » dans les dictionnaires français d'Ancien régime; histoire et lexicographie.*, in *Langue française*, n°15, *Langage et histoire*, 79-104.

Dorlin, E. (2017). *Se défendre: une philosophie de la violence*, Zones.

Dorlin, E., Paris, M. (2015). Les hétérotopies du féminisme noir, in *Comment s'en sortir?*, 1 | 2015.

Dorlin, E. (2014). *La matrice de la race: généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte.

Dorlin, E. (2011). *Dark Care. De la servitude à la sollicitude*, in Paperman, P., Laugier, S. (Eds.), *Raisons pratiques (Paris)*, Vol 16, pp. 117-127.

Dorlin, E. (2010). Le mythe du matriarcat noir, Dorlin, E., Fassin, E. (Eds.), *Reproduire le genre*, Paris: Bibliothèque publique d'information, Centre Pompidou, pp. 69 - 78.

Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe*, Puf.

Dorlin, E., Paris, M. (2006). Genre, esclavage et racisme: la fabrication de la virilité. *Contretemps*, 16, pp. 96-105.

Dorlin, E. (2005). *Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne*, In Rouch, H., Dorlin, E., Fougeyrollas, D. (Eds.), *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, pp. 143-165.

Du Bois, W. E. B. (2016 [1920]). *Darkwater. Voices from Within the Veil*, Verso books.

Du Bois, W. E. B. (2007 [1903]). *Le anime del popolo nero*, Le lettere.

- Du Bois, W. E. B. (1999 [1935]). *Black reconstruction: An essay toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*, Simon and Schuster.
- Du Bois, W.E.B. (1933), *On being ashamed of oneself : an essay on race pride*, New York, NY : Crisis Pub. Co.
- Du Bois, W.E.B. (1967). *The Philadelphia negro*, Schocken Books.
- Falquet, J. (2006). Le Combahee River Collective, pionnier du féminisme Noir, in *Les cahiers du CEDREF*, 14 | 2006, pp. 69-104.
- Fanon, F. (2015 [1952]). *Pelle nera, maschere bianche*, Fiorino, V. (Ed.), trad.it. Chiletto, S., Edizioni ETS.
- Fanon, F. (2007). *I dannati della terra*, Ellena, L. (Ed.), trad. it. di C. Cignetti, Einaudi.
- Fanon, F., (2006), *Scritti politici. Per la rivoluzione africana. Vol. I*, Mellino, M. (Ed.), trad. it. Del Lucchese, F., Deriveapprodi.
- Fanon, F., (2011). *Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Beneduce, R. (Ed.), Ombre corte.
- Federici, F. (2020). *Calibano e la strega: Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Mimesis.
- Feldstein, S. (1971). *Once a slave: The slave's view of slavery*, W. Morrow.
- Freud, A. (1967 [1963]). *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag; trad. it. di Tolentino, L. Z., *L'io e i meccanismi di difesa*, Martinelli.
- Fuss, D. (1994). Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification, in *diacritics*, 24(2), pp. 20-42.
- Gautier, A. (1985). *Les sœurs de Solitude. La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du xviiie au xixe siècle*, Éditions caribéennes.
- Gibson, N. (2002). *Dialectical impasses: Turning the table on Hegel and the Black.*, in *Parallax*, 8(2), Issue 2: *Fanon & the Impasses of Modernity*, Ed. Routledge, p. 30-45.
- Gilroy, P. (1995). *The status of difference: from epidermalisation to nano-politics*. Goldsmiths' College.
- Giuliani, G. (2016). *Zombie, alieni e mutanti. Le paure dall'11 settembre a oggi*, Le Monnier.
- Glenn, E. N. (1992). From servitude to service work: Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18(1), University of Chicago Press, 1-43.

- Gonzalez, L. (1984). Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira, in *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244.
- Gordon, L. R. (2015). *What Fanon said: A philosophical introduction to his life and thought*, Fordham Univ Press.
- Gordon, L. R. (2011), Dernière année d'une vie bien vécue. Requiem pour Frantz Fanon, *Tumultes*, 2011/2 (n° 37), pp. 211-233.
- Gordon, L., R.; Gordon, J., A. (2015). *Not only the master's tools: African American studies in theory and practice*, Routledge.
- Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon: A Critical Reader*, Massachusetts: BlackwellPublishing Ltd.
- Graeber, D. (2013). On the phenomenon of bullshit jobs: A work rant, *Strike Magazine*, 3, pp. 1-5.
- Guillaumin, C. (2002 [1972]). *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Gallimard.
- Gutman, H. G. (1976). *Black family in slavery and freedom, 1750-1925*, Pantheon Books.
- Hall, S. (1996). *The After Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press.
- Harris, L. (1984). Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 20 (2), pp. 188-194.
- Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F., (2000 [1807]) *Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg und Würzburg; trad. it. Vincenzo Greco, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani.
- Hill Collins, P. (2012), "Still Brave? Black Feminism as a Social Justice Project" in Hill Collins, P., *On Intellectual Activism*, Temple university Press, 49-62.
- Hill Collins, P. (2002). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*, Routledge.
- Hill Collins, P. (2000). *The sexual politics of black womanhood*, in Collins, P. H., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge.
- Hill Collins, P. (1986), Learning from the outsider within: The sociological significance

- of Black feminist thought, «*Social problems*», n.33 (6), p.14-32.
- hooks, b. (1996). *Feminism as a permanent critique of history*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press.
- hooks, b. (1981). *Ain't I a woman: Black women and feminism* (Vol. 3), South End Press.
- hooks, b. (2015 [1984]). *Feminist theory: From margin to center*, Routledge.
- Hudis, P. (2015). *Frantz Fanon: Philosopher of the barricades*, Pluto Press.
- Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), (1982), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist press.
- Jabardo, M. (Ed.), (2012). *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños.
- James, C. L. R. (2015 [1938]). *I giacobini neri: la prima rivolta contro l'uomo bianco*, trad. it. Petrillo, R., DeriveApprodi.
- Jeanson, F., *Prefazione all'edizione francese del 1952*, in Fanon, F. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*, Fiorino, V. (Ed.), trad.it. Chiletto, S., Edizioni ETS.
- Jones, C. (2011 [1949]). *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman!*, in Davies, C. B. (Ed.), *Claudia Jones: Beyond Containment*, Ayebia Clarke Publishing.
- Joseph, G. (1981). *The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism, and Racism*, in Sargent, L. (Ed.), *Women and Revolution : A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston : South End Press.
- Joseph, P. E. (2007). *Waiting'til the midnight hour: A narrative history of Black power in America*, Macmillan.
- Judy, R. A. T. (1996) *Fanon's Body of Black Experience*, in Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (Eds.), *Fanon: A Critical Reader*, Massachusetts: BlackwellPublishing Ltd.
- Khalifa, J. (2015). *Ecrits politique. Introduction*, in Fanon, F., *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, (Jean Khalifa, Robert Young, eds), La Découverte.
- King, D. K. (1988). Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), pp. 42-72.
- Kistner, U., Van Haute, P., (2020). *Violence, Slavery and freedom between Hegel and Fanon*, Wits University Press.
- Kelley, R. D. (2003). *Freedom dreams: The black radical imagination*, Beacon Press.
- Kergoat, D. (2009). *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, in Dorlin E., *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF.

- Oliver, K. (2003). Alienation and its double; or, The secretion of race., in *Race and Racism in Continental Philosophy*, 176-95.
- Lesel, L. (1995). *Le Père obliéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan.
- Lauretis, Teresa de. (2002). Difference embodied: Reflections on Black skin, white masks, in *parallax*, 2002, 8.2, pp. 54-68.
- La Rue, L. (1970). The black movement and women's liberation, in *The Black Scholar*, 1(7), pp. 36-42.
- Lewis, H. (2016). *The politics of everybody: Feminism, queer theory, and marxism at the intersection*, Zed Books Ltd.
- Lindsay, B. (1979). *Minority Women in America: Black American, Native American, Chicana, and Asian American Women*, in Snyder, E. C. (Ed.), *The Study of Woman: Enlarging Perspectives of Social Reality*, New York: Harper & Row, pp. 318-63.
- Lorde, A. (2014 [1984]), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press, trad. it. Giacobino, M, Gianello Guida, M., *Sorella Outsider*, Il dito e la luna.
- Lorde, A. (2018). *D'amore e di lotta. Poesie scelte*, WIT. Women in translation (Eds.), Le Lettere.
- Louis, A. A. (2012). *Les livres de couleur en Martinique (Tome 2): Quand Révolution et retour à " l'Ancien Régime" riment avec ségrégation 1789-1802*, Editions L'Harmattan.
- Luce, S. (2018). *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi editore.
- Lugones, M. (2010). Toward a decolonial feminism, *Hypatia*, 25(4), 742-759.
- Lugones, M. (2008). The Coloniality of Gender, *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2 (Spring), pp. 1-17.
- Macey, D. (2012). *Frantz Fanon: a biography*, Verso Books.
- Macey, D. (2005). "Adieu foulard, adieu madras" in Silverman, M. (Ed.), *Frantz Fanon's Black Skin White Masks. New interdisciplinary essays*, Manchester University Press, pp. 12- 31.
- Makward, C. P. (1999). *Mayotte Capécia, ou L'aliénation selon Fanon*, Editions Karthala.
- Marx, K. (2005 [1857-1858]). *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*, Penguin UK.
- Marx, K. (2004 [1844]). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi.

- Masson, S. (2009). *Sexe, race, colonialité*, in Dorlin, E. (Ed.), *Sexe, race, classe, pour un epistemologie de la domination*, PUF.
- Mbembe, A. (2016 [2003]). *Necropolitica*, Beneduce, R. (Ed.), trad. it. Beneduce, R., Vargas, C., Ombre corte.
- McClintock, A. (2013). *Imperial leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest*, Routledge.
- McClintock, A. (1999). *Fanon and Gender Agency*, in Gibson, N. C. (Ed.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, NY: Humanity Books, pp. 283-293.
- McDuffie, E. S. (2011). *Sojourning for Freedom. Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Duke University Press.
- McNally, D. (2017). Intersections and dialectics: Critical reconstructions in social reproduction theory, in Bhattacharya, T. (Ed.), *Social reproduction theory: Remapping class, recentering oppression*, Pluto press, pp. 94-111.
- Meillassoux, C. (1983). "Female slavery", in Robertson, C. C., Klein, M. A., (a cura di), *Women and slavery in Africa*. University of Wisconsin press.
- Mellino, M. (2008). Memorie dal sottosuolo: Frantz Fanon, l'Africa e la poetica del reale, in *Aut Aut*, 339/2008, il Saggiatore, p. 135.
- Mellino, M., *Prefazione*, in Fanon, F. (2006). *Scritti politici. Per la rivoluzione africana*, trad. it. Filippo del Lucchese, DeriveApprodi.
- Mezzadra, S., *Presentazione*, in Guha, R., Spivak, G.C. (2002). *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombre Corte.
- Mezzadra, S., (2013), *Questione di sguardi. Du Bois e Fanon*, in Mellino, M. (Ed.), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre corte.
- Miano, L. (Ed.), (2019). *Marianne et le garçon noir*, Pauvert.
- Mohanty, C. T., & Baritono, R. (2012). *Femminismo senza frontiere: teoria, differenze, conflitti*, Ombre corte.
- Moïse, M. (2021). *Il femminismo nero*, in Curcio, A. (Ed.), *Introduzione ai femminismi*, DeriveApprodi, pp. 27-42.
- Moïse, M. (2017). Processes of subjectivation through the lens of coloniality of gender, in *Investigación joven con perspectiva de género II*. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Estudios de Género, pp. 393-408.
- Morgan, J. L. (2011). *Laboring women: Reproduction and gender in New World slavery*, University of Pennsylvania Press.

- Moulier-Boutang, Y. (1998). *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, Puf.
- Mulot, S. (2007). Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises, *Ethnologie française*, 2007/3 (Vol. 37), p. 517-524.
- Bailey, M. (2017). *They aren't talking about me*, in Crunk Feminist Collective (Eds.), *The Crunk Feminist Collection*, Feminist press.
- Nayak, S. (2014). *Race, gender and the activism of black feminist theory: working with Audre Lorde*, Routledge.
- Oudin-Bastide, C. (2005). *Travail, capitalisme et société esclavagiste: Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, Editions La Découverte.
- Palmer, P. (2010). *Domesticity and dirt: Housewives and domestic servants in the United States, 1920-1945*, Temple University Press.
- Paravasini-Gebert, L. (1992). *Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom*, in *Callaloo*, Vol. 15, No. 1, The Johns Hopkins University Press, pp. 66-74.
- Patterson, O. (2018 [1982]). *Slavery and Social Death: A comparative study, with a new preface*, Harvard University Press.
- Pierre-Louis, J. (2015). La barriera del colore alla Martinica. Liberi di colore che si spacciano per bianchi (secoli XVII-XVIII), *Quaderni storici*, 50(1), 49-68.
- Rabaka, R. (2010). *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's critical theory and the dialectics of decolonization*, Lexington Books.
- Remley, W. L., Albert, N. G. (2013). Le Juif et le colon. Figures psychologiques chez Jean-Paul Sartre et Frantz Fanon, *Diogene*, (1), 58-79.
- Renault, M. (2014). Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir, *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p. 36.
- Renault, M. (2014), « Des inventeurs d'âmes » — Fanon, lecteur de Césaire, *Rue Descartes*, 2014/4 (n° 83), pp. 22-35.
- Renault, M. (2013). *Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale*, in Mellino, M. (Ed.), *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Ombre corte.
- Renault, M., *Amour de la race ou amour au-delà des races ? Frantz Fanon, lecteur de René Maran*, *Présence Africaine*, 2013/1-2 (N° 187-188), pp. 231-244.
- Renault, M., (2011), *Frantz Fanon et les langages décoloniaux. Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Tesi di dottorato.
- Roberts, D. (2017 [1997]), *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the*

Meaning of Liberty, Vintage Books.

Robinson, C. J. (2000). *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*, Univ of North Carolina Press.

Robinson, C. J. (1993). The appropriation of Frantz Fanon, *Race & Class*, 35(1), pp. 79–91.

Sadji, A. (1954). Nini, mulâtresse du Sénégal. *Présence Africaine*, (16), 287-415.

Said, E. W. (2008 [2001]), *Reflections on Exile and Other Essays*, Harvard University Press; trad. it. di M. Guareschi e Federico Rahola, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli.

Sartre, J. P., (2015 [1954]). *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, trad. it. Weiss, I., SE.

Sartre, J. P. (2008 [1943]). *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il saggiatore.

Seloua, L.B. (2015). *Sauver sa peau*, in *L'Afrique et ses fantômes. Écrire l'après*, Seloua, L. B. (Ed.), Éditions Présence Africaine.

Schmitt, R. (1996). *Racism and objectification: Reflections on themes from Fanon*, in Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (Eds.), *Fanon: A critical reader*, Massachusetts: BlackwellPublishing Ltd, pp. 35-50.

Schwarz-Bart, A. (1973 [1972]), *La Mulâtresse Solitude*; trad. it. Augusto Donaudy, *La mulatta. Romanzo.*, Rizzoli.

Sekyi-Otu, A. (1996). *Fanon's dialectic of experience*, Harvard University Press.

Sharpley-Whiting, D. T. (1997). *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, Rowman & Littlefield Publishers.

Smith, B. (Ed.), (2000 [1983]). *Home girls: A black feminist anthology*, Rutgers University Press.

Spillers, H. J. (1987). Mama's baby, papa's maybe: An American grammar book. *diacritics*, 17(2), The Johns Hopkins University Press, p. 65-81.

Spillers, H. J. (1984). *Interstices: A Small Drama of Words*, in *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston and London: Routledge and Kegan Paul.

Spivak, G. C. (1994), "Can the Subaltern Speak?" in Williams, R. P., Williams, P., & Chrisman, L. (Eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader*. p. 66-111, Columbia University Press.

Tabet, P. (2005). *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*, Rubbettino editore.

- Tabet, P. (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes: des outils et des corps*, l'Harmattan.
- The Damned. (1990 [1973]). *Lessons from the Damned: Class Struggle in the Black Community*, Times Change Press.
- Thiam, A. (1978). *La parole aux négresses*, Paris:Denoël/Gonthier.
- Tuan, Y.-F. (1984). *Dominance and affection. The making of Pets*, Yale University Press.
- Turner, L. (2003). Fanon reading (W) right, the (W) right reading of Fanon: Race, modernity, and the fate of humanism., in Bernasconi, R. (Ed.), *Race and racism in continental philosophy*, Indiana University Press, pp. 151-175.
- Vergès, F. (2020). *Un féminisme décolonial*, trad. it. Morosato, G., Ombre corte.
- Vergès, F. (2017). *Le ventre des femmes: capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel.
- Vergès, F. (1999). *Monsters and revolutionaries. Colonial family romance and metissage*, Duke University Press.
- Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. Pour un féminisme décolonial et de marronnage, *Le Portique*, 39-40 .
- Vogel, L. (2014 [1983]). *Marxism and the oppression of women: Toward a unitary theory*, Haymarket books.
- Wallace, M. (1982). *A black feminist's search for sisterhood*, in Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist press, pp. 5-13.
- Washington, M. E. (1982). *Teaching Black-Eyed Susans: An Approach to the Study of Black Women Writers*, in *But Some of Us Are Brave*, Hull, G. T., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), Old Westbury, NY: Feminist Press, pp. 208-217.
- Wells, I. B. (2011 [1892]). *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Welter, B. (1966). The cult of True Womanhood, 1820-1860, *American Quarterly*, vol.18, n.2.
- Willett, C., (1996). *Maternal ethics and other slave moralities*, Routledge.

Williams, E. (2014 [1944]). *Capitalism and slavery*, UNC Press Books.

Young, R. J. (2015). Introduction, in Fanon, F. (2015), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte.

Young, L. (1996). *Missing persons: Fantasising black women in Black Skin, White masks*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press.

Zolberg, A. (1967). The Americanization of Frantz Fanon, in *Public Interest*, n.9, pp. 49-63.

Sitografia

Bhattacharya, T., Ferguson, S. (n.d.). *Deepening our Understanding of Social Reproduction Theory*, consultato il 4 febbraio 2021 da:
<https://www.plutobooks.com/blog/deepening-our-understanding-of-social-reproduction-theory/>

Filmografia

Julien, I. (1996). *Frantz Fanon: Black Skin, White Mask*, prod. Nash, M.

Université Toulouse 2-Jean Jaurès

Laboratoire Erraphis

Résumé de THÈSE

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ
Spécialité Philosophie

Pas encore femme, plus tout à fait homme. Une lecture afroféministe de la subjectivation politique chez Frantz Fanon

Marie MOÏSE

Présentée et soutenue publiquement
Le 14 09 2021

Directeur ou Directrice de Recherche:

Hourya Bentouhami (Université Toulouse II - Jean Jaurès),
Luca Basso (Università degli studi di Padova)

Membres du jury

Mme Elsa Dorlin (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Examinatrice
M. Sidi Askofaré, (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Examineur
Mme Vinzia Fiorino, (Università degli Studi di Pisa) - Examinatrice
M. Mauro Farnesi Camellone, (Università degli Studi di Padova) - Examineur
M. Luca Basso, (Università degli Studi di Padova) - Directeur de thèse
Mme Hourya BENTOUHAMI, (Université Toulouse II - Jean Jaurès) - Co-directrice
de thèse

Table de matières

I. Introduction. Frantz Fanon: Pourquoi une lecture afroféministe? Pourquoi de la subjectivation politique? Pourquoi *Peau noire, masques blancs*?

I/1. Etre en manque / être en excès.

I/2. "Que veut l'homme noir ?"

II/2. Les afroféministes et l'homme de couleur. *Détendre* la théorie fanonienne.

Chapitre 1. Les subjectivations ratées. De la dialectique maître-esclave à l'expérience vécue du Noir.

1.1. La critique de Hegel par Fanon. L'impossible dialectique.

1.1.1. Phénoménologie de la dialectique maître-esclave: Hyppolite et Kojève.

1.1.2. Une dialectique en traduction: de Kojève à Sartre à Fanon.

1.2.1. La lecture critique de Hegel par Fanon.

1.2.2. Abandonner l'objet.

Chapitre 2. La dialectique maître - (femme) esclave: sociogenèse de l'aliénation.

2.1. La dialectique maître-esclave dans la critique de *Je suis Martiniquaise*.

2.2. Blanchir la race, sauver la race.

2.2.1. Les "Mayotte Capécia de tous les pays" et la reproduction.

2.2.2. Reproduction et communauté.

2.2.3. Femme respectable vs mère courage.

2.2.4. La Noire et la communauté : sauver la race, reproduire la race.

2.3. Renverser la source d'énonciation.

2.4.1. Blanchir le monde. Le sale boulot de Mayotte la blanchisseuse.

2.4.2. La noirceur hyper-érotique et le blanchiment de la féminité.

Chapitre 3. La dialectique esclave-maîtresse. Peau noire, masculinité blanche.

3.1 Les masculinités ratées.

3.2. Posséder un symbole : les seins blancs de la civilisation.

3.2.1. L'horreur sexuelle de la négrophobogenèse : le mythe du violeur noir.

3.2.2. Le sourire du Noir "Y a bon banania".

3.2.3. Trahir la race : le mythe de la femme noire castratrice.

3.3. Une dialectique en traduction : Fanon et De Beauvoir.

3.3.1. Genre et race : l'analogie paradoxale.

3.4. Conclusion. La schématisation sexuelle-raciale dans l'expérience vécue du Noir.

I. Introduction. Frantz Fanon: Pourquoi une lecture afroféministe? Pourquoi de la subjectivation politique? Pourquoi *Peau noire, masques blancs*?

Cette étude propose une analyse de la subjectivation telle qu'elle est problématisée dans l'oeuvre *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon,¹ à savoir dans les interstices de sa faillite. En effet, ce que l'auteur analyse dans son ouvrage, est la lutte acharnée du Noir (spécifiquement au singulier) qui essaie se libérer du marque de noirceur lequel en fait un prisonnier de son propre corps. Ses efforts échouent à surmonter la compulsion de répétition qui enferme le Noir dans un "corps à corps" avec soi même, dans une dynamique involutive et circulaire. Affecté par l'interiorisation de la marque corporelle d'infériorité, le Noir de *Pnmb* semble être pris par le désir d'une résolution définitive et absolue de son conflit intérieur, tout en essayant de faire de sa propre vie quelque chose d'opposée au conflit lui-même. Ainsi, l'équivalence de la noirceur à l'infériorité fait abstraction de sa sociogenèse et parvient à définir un état d'inquiétude historiquement hérité - par la longue histoire de l'esclavage et de la colonisation - qui se réduit toutefois à une évidence incontestable, une réalité objective, par le biais d'un processus d'*épidermisation*. La marque n'établit d'autre issue à ce statut d'infériorité que d'accepter sa vérité et essayer ensuite, en vain, d'incarner l'exception.

Par cette aspiration à une vie "sans lutte", ce qui s'exprime est une notion d'humanité ancrée à l'illusion d'une reconnaissance mutuelle, dont le présupposé implicite réside toutefois dans la blancheur. Le Noir désire ainsi une impossible relation de réciprocité avec le Blanc, ce qui pourtant ne peut poursuivre même pas par le conflit: c'est toute possibilité de relation (à savoir d'humanité) que le Blanc refuse. Le désir de reconnaissance du Noir se reproduit de manière irrésolue et manichéenne à l'intérieur de soi. Sa noirceur demeure la frontière indépassable qui établit l'impossibilité de la relation, et donc du conflit, avec l'autre. Une impossibilité qui implose dans un conflit intérieur perpétuel. En ce sens, *Pnmb* se concentre sur une condition d'impuissance qui, bien que incapable d'évoluer, est tout sauf statique, mais confine le mouvement de protestation dans un espace réifié d'abnégation, "une zone de non-être, une région

¹ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Editions du Seuil, 1952. Dorénavant, *Pnmb*.

extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d'où un authentique surgissement peut prendre naissance" ²

I/1. Etre en manque / être en excès

Si Fanon semble soutenir que la rupture d'une telle condition ne peut venir que de l'intérieur, ce qui distingue les tentatives ratées analysées tout au long de l'ouvrage est que "chaque fois qu'un homme de couleur proteste, il y a aliénation. Chaque fois qu'un homme de couleur réproche, il y a aliénation".³ Le désir d'échapper à la déshumanisation mortifère se heurte à un mur infranchissable: la perspective de transformer l'infériorité en supériorité. Toutes tentatives d'évasion (de soi, en direction de l'autre blanc) se solde systématiquement par un échec, par la découverte de soi comme un simple "objet au milieu d'autres objets", ⁴ toujours prisonnier du cercle infernal : "pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné". ⁵

Le thème de l'échec, comme l'observe Lewis Gordon, est au centre du type d'enquête que Fanon propose, lorsqu'il annonce une analyse sur le plan des "ratés, au sens où l'on dit qu'un moteur a des ratés".⁶ Reprenant l'expression utilisée pour décrire un mécanisme qui s'égare, Fanon oppose son étude aux prétendues sciences de l'homme afin de concentrer ses recherches sur ceux qui ne correspondent pas à la réalité humaine. Gordon distingue la qualité spécifique de l'échec indiquée par le participe raté. Rater, compris comme le fait d'avoir raté la cible, l'incapacité à répondre à une norme ou à une attente, définit chez Fanon à la fois l'objet du processus de racialisation et son action aliénée, liée à une compulsion de répétition de la faillite. ⁷

Manquer la cible de la blancheur signifie pour l'homme noir de rechuter sans cesse dans le champ du non-être, dans une condition perpétuelle d'*être en manque* ou d'*être en excès*.⁸ En effet, à plusieurs reprises le Noir de *Pnmb* se débat à la fois avec un

² *Pnmb*, p.8

³ *Pnmb*, p.57

⁴ *Ivi*, p.107

⁵ *Ivi*, p.134-135

⁶ *Ivi*, p.21

⁷ Gordon, *What Fanon said*, op. cit. p. 24-25.

⁸ Hall Stuart, " La vie posthume de Frantz Fanon. Pourquoi Fanon ? Pourquoi maintenant ? Pourquoi *Peau noire, masques blancs* ? ", *Cahiers philosophiques*, 2014/3 (n° 138), p.93.

sentiment d'“amputation de son être”⁹ et avec l'inquiétude de se percevoir comme étant de trop, hors de propos, à redimensionner ou à éliminer.

Fanon commence son essai en posant le problème du racisme en termes de négation de l'humanité qui est immédiatement une négation de la virilité : “le Noir n'est pas un homme”.¹⁰ A travers l'œil implicite de la blancheur, cette énonciation contrebalance une définition par l'excès: “le Noir est un homme noir”.¹¹ Dans cette coprésence du manque et de l'excès, il y a la conceptualisation fanonienne de l'aliénation, la névrose de l'homme noir, ou de l'homme contre le noir, qui, incapable de la résoudre, ne peut que se creuser la chair et “projeter dans le monde une antinomie qui lui est coexistante”.¹²

Dans une dynamique de projection et de répression, le corps noir est symboliquement chargé dans l'imaginaire blanc d'un “érotisme animal”,¹³ marque d'une “humanité au rabais”, incapable de poursuivre l'évolution. Il ne s'agit pas d'une simple représentation, mais d'une réduction incarnée et immédiate du noir à un symbole: le noir ne représente pas le pénis: “Il *est* pénis”.¹⁴ Réifié et réduit à puissance sexuelle, il est perçu comme l'incarnation du danger, d'une sexualité perdue et confondue avec l'irrationnel, d'un désir monstrueux de violence sexuelle.

Une autre nuance de l'érotisme racial s'exprime dans la représentation du “beau Noir”.¹⁵ Partant de l'association immédiate entre la noirceur et la laideur, le “beau Noir” est élevé au rang d'exception par le pouvoir érotisant du regard blanc. L'exceptionnalité du “beau Noir” le soustrait au pouvoir sexuel du pénis noir, et le féminise, en en faisant un objet de désir. La sexualité de l'homme noir devient ainsi d'une part la source d'angoisse blanche par excellence, et d'autre part un objet de désir charnel, dont les traits bestiaux doivent être apprivoisés. Cette ambivalence régit le

9 *Pnmb*, p.21

10 *Ibid*, p.8

11 *Ibid*

12 *Ibid*, p.8

13 *Ibid*, p.123

14 *Ibid*, p.165

15 *Ibid*, p.162

passage rapide, observe Fanon, entre l'expression "beau jeune Noir" et "jeune poulain, étalon".¹⁶

En tant qu'objet de jouissance, le Noir est chargé également de l'injonction implicite de sourire. C'est une injonction à se présenter comme une représentation agréable au regard blanc des effets de la violence de ce dernier. Le Noir souriant est supposé assumer la posture de l'esclave heureux et satisfait de l'être. Selon Fanon, la négrophobie fonctionne en associant le corps noir au caractère biologique d'une sexualité sauvage, tout en alimentant une dynamique d'attraction et de répulsion hyper-virilisante. Mais la dynamique inverse, en termes de *négrophilie*,¹⁷ se révèle être une version non moins violente du racisme, qui immobilise le Noir dans l'exceptionnalisme émasculé de la figure souriante et satisfaite de son état de servitude. Un exceptionnalisme dévastateur qui, une fois de plus, nie le Noir dans son humanité. L'iconographie coloniale du Noir "Y a bon banania" hante le Noir de Fanon à la recherche d'une sortie de l'infériorité raciale et il l'amène à comprendre le lien étroit entre *phobia* et *philia* dans la genèse de la noirceur : "aucune pitié pour les anciens gouverneurs, pour les anciens missionnaires. Pour nous, celui qui adore les nègres est aussi "malade" que celui qui les exècre". Le négrophile, souligne Fanon, est réactualisé dans le monde contemporain, qui se veut post-racial, réaffirmant implicitement le manichéisme dans la construction apparemment égalitaire du Noir "civilisé que nous". Une fois de plus, le Noir se trouve enfermé dans une zone de non-être qui le condamne à l'imitation d'un original, à une comparaison perpétuelle, qui affirme l'échec de l'authenticité.¹⁸¹⁹

I/2. "Que veut l'homme noir ?".²⁰

L'interrogation posée par Fanon introduit une notion d'homme sexuellement marquée notamment par son antithèse à celle d'homme noir. Comme le note Homi Bhabha dans la préface anglaise de *Black skin, white masks*, la question fanonienne apparaît comme

¹⁶ *Ibid*, p.163

¹⁷ *Ibid*, p.114

¹⁸ *Ibid*, p.8

¹⁹ *Ibid*, p.111

²⁰ *Ivi*, p.8

une torsion de l'interrogatoire freudien "que veut une femme ?", à fin de problématiser le monde colonisé.²¹ Gwen Bergner identifie plus spécifiquement une transposition de la question de l'Autre du genre à la race ainsi qu'un glissement sémantique de l'Autre, d'objet passif de signification (Freud adresse sa question aux hommes) à site d'auto-définition - Fanon est à la fois l'énonciateur et le destinataire de la question.²²

En effet, il y a chez Fanon une transposition du genre à la race, dans la mesure où l'auteur construit sa lecture de l'intersubjectivité hégélienne au prisme de la race, à travers la critique sexuelle de Hegel de la part de Simone de Beauvoir. On reviendra sur les interprétations de cette relation intertextuelle. Pourtant, les catégories de race et noirceur chez Fanon, ne peuvent pas être comprises comme sexuellement neutres.

S'il est vrai également que le problème de ce que veut l'homme noir et son expérience vécue néglige chez Fanon les femmes noires, ce fait, aussi contradictoire soit-il, est ici interprété à la lumière d'une démarche située et incarnée. Cela ne vise pas à nier les accusations sexistes dont Fanon a été fait l'objet, mais à comprendre le rôle épistémologique de la masculinité noire dans le discours du psychiatre martiniquais et ses perspectives de désaliénation.

En quelle mesure donc l'aliénation de l'esclave dans la dialectique hégélienne relue par Fanon correspond-elle à un quelconque corps racialisé ? Dans quelle mesure l'expérience vécue du Noir, est-elle une expérience spécifiquement confrontée à la masculinité ? Dans quelle mesure l'élaboration de Fanon nous permet-elle de lire l'épidermisation de l'infériorité des femmes et ce qui empêche leur désaliénation ?

II/1. Le prisme afroféministe

21 Bhabha, H. K., *Foreword*, in Fanon F., (2005), *The Wretched Of The Earth*, Grove Atlantic., p. XXV.

22 Bergner, G. (1995). Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, *White Masks*, *PMLA*, Vol. 110, No. 1, Cambridge University Press., p.78. Più netta invece è la critica di McClintock alla lettura di Bhabha: "Bhabha would have us believe that "Fanon's use of the word 'man' usually connotes a phenomenological quality of humanness, inclusive of man and woman" (this volume p . 195). But this claim is not borne out by Fanon's texts. Potentially generic terms like "the Negro" or "the Native" syntactically unmarked for gender-are almost every-where immediately contextually marked as male", McClintock, A. (1999). *Fanon and Gender Agency*, in Gibson, N. C. (Ed.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, Amherst, NY: Humanity Books, pp. 283-293.

L'afroféminisme fournit la grille d'analyse des problèmes posés. Le terme afroféminisme fait référence à l'articulation plurielle d'une théorie de la résistance - une "philosophie née de la lutte"²³ - des femmes issues de la diaspora africaine. Cela a commencé avec la traite transatlantique des esclaves et le régime économique de plantation dans les terres américaines colonisées à partir du XVI^e siècle. L'afroféminisme relie l'expérience vécue des femmes esclavagisées à la façon dont elle a été héritée et élaborée par leurs descendantes. Ayant pour centre de gravité la production théorique des féministes noires étatsuniennes, l'afroféminisme tisse des liens conceptuels entre les différents itinéraires géographiques de la traite transatlantique des esclaves, de la colonisation et des migrations contemporaines, en composant un corpus de mémoire et vécues partagés. Il en résulte une lecture de l'oppression systémique à partir du corps qui s'y oppose en en étant traversé.

Milla Granson naquit esclave dans l'Etat de Virginie en 1816. Malgré l'interdiction de la loi, elle avait appris à lire et à écrire auprès des enfants de son maître et avait mis en place un cours clandestin d'alphabétisation - "l'école de minuit" - pour la communauté des esclaves. Grâce aux compétences qu'elles avaient acquises, plusieurs esclaves ont pu s'échapper en imitant la signature de leur maître sur leurs papiers pour émigrer au Canada. L'école de minuit de Granson peut être comprise comme un chronotope de l'afroféminisme, dans lequel l'identité sémantique entre la production de connaissance, la relationnalité et la survie à un régime de déshumanisation constitue la possibilité théorique et pratique de son sabotage. La lutte pour la survie, dans un système qui ne l'a pas prévue,²⁴ est la perspective centrale du projet afroféministe de transformation et de justice sociale, dans le cadre d'un système qui produit les corps noirs en tant que constitutivement dispensables, exposés à une mort prématurée.²⁵ Le geste de Granson, en ce sens, est symbolique d'une capacité d'élaboration théorique historiquement

23 Harris, L. (1984). *Philosophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 20 (2), pp. 188-194.

24 Audre Lorde, "A Litany for Survival", in *The Black Unicorn*, Penguin Books Limited, 1978

25 Ruth Wilson Gilmore., *Golden gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California* University of California Press, 2007.

refusée aux esclaves et à leurs descendant.e.s, qui trouve sa raison d'être dans le fait d'être transmise et partagée, visant une libération collective.²⁶

Le travail sur l'histoire devient fondamental pour mettre en évidence une *matrilinearité* de la résistance et pour affirmer la présence politique et théorique d'un sujet en rupture avec les catégories anhistoriques de la domination, à savoir celle de "nature" et de "biologie".

Il en découle un travail axé sur la déconstruction des archétypes normatifs du corps racialisé, féminisé et exploité, en tant que formes de réification et de neutralisation de l'agentivité subjective; deuxièmement, une lecture co-simultanée de l'oppression de race, sexe et classe, comprend la domination comme un site de conflit multiple et dans un état de tension, de crise et de reconfiguration constante. L'objectif, souligne Hazel Carby, n'est pas seulement celui d'une reconnaissance des femmes noires. L'analyse du rôle des femmes noires dans l'histoire et dans le présent à partir de leur point de vue constitue un changement épistémologique et politique fondamental, une théorie de la connaissance située, pour la remise en question des catégories et des hypothèses de la pensée de la domination.²⁷

Le sujet épistémique de l'expérience vécue n'est cependant pas postulé dans la pensée afroféministe comme un simple produit de l'expérience elle-même, mais comme l'architecte d'une renégociation active et perpétuelle des conditions de l'expérience, visant à les surmonter. L'affirmation théorique de l'agentivité des femmes noires découle, selon Maria del Guadalupe Davidson, non seulement de l'exclusion des femmes noires dans la conceptualisation dominante, mais aussi pour remettre en question leur incapacité présumée de faire face à cette exclusion. Par la juxtaposition théorique de la survie et de la résistance, l'agentivité ne circonscrit pas le geste exceptionnel, mais le défi quotidien au status quo de l'auto-affirmation. En ce sens, l'existence en tant qu'acte de contestation quotidienne du système d'oppression définit l'expérience vécue comme un site de pouvoir.²⁸ En affirmant théoriquement la

26 Hull, G., Bell Scott, P., Smith, B. (Eds.), (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Feminist press, p. XVIII-XIX.

27 Carby, H. V. (1982). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Routledge, 212-35.

28 Davidson, M.D.G. (2017). *Black Women, Agency, and the New Black Feminism*, Routledge.

capacité d'agir des femmes noires, l'afrofémisme subvertit un déni inscrit dans l'histoire de l'esclavage, illustré par la pratique du viol systématique. Le viol, suivant Davidson dans une démarche fanonienne, construit la figure de l'esclave, comme un corps dépourvu de résistance ontologique.²⁹

L'esclave, observe Davidson, n'est pas considérée comme violée, puisqu'elle n'est pas prise comme un individu agissant, à savoir capable de choisir et d'exprimer sa contestation par rapport à son propre corps. Puisqu'elle est privée de la capacité d'agir et de la conscience de soi, l'esclave est ontologiquement privée de la possibilité de souffrir. Réduite à un instrument et à une extension de l'individualité juridique et politique du maître, l'esclave est réduit à un objet inerte: elle est un "non-agent".

Si le féminisme blanc, quant à lui, a construit son propre sujet politique par l'universalisation de l'expérience de la victime, proposée comme un facteur de coagulation politique, le féminisme noir a remis en cause l'idée même de dénominateur commun, dans la mesure au coeur de sa notion de subjectivation il n'y a pas de domination subie mais la résistance à celle-ci.

L'optique afrofémiste se concentre sur la relation constitutive des catégories de race, sexe et classe au coeur de la domination structurelle et de la subjectivation. Si la formulation du problème par Kimberlé Crenshaw en termes de *intersectionnalité* a rencontré un succès sans précédent,³⁰ une telle réflexion est ancrée dans l'afrofémisme depuis ses pionnières. Parmi les exemples célèbres, la question de Sojourner Truth du 1851, "Ain't I a woman ?", démasque la construction raciale de la catégorie femme;³¹ l'analyse de la masculinité noire par Ida B. Wells en met dévoile l'écrasement de la catégorie dans une idée de sexualité brutale naturellement encline au viol, visé à préserver l'asymétrie sociale et raciale.³² La lecture par Anna Julia

29 Davidson, *Black Women*, op. cit., p. 18.

30 Crenshaw, K. (2000) *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in J. James - T.D. Sharpley-Whitings, *The Black Feminist Reader*, Blackwell Publishers, pp. 208-237.

31 Angela Davis, *Women, race and class*, op. cit.; Jabardo, M. (Ed.), (2012). *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños. Cfr. anche Moïse, M. (2021). *Il femminismo nero*, in Curcio, A. (Ed.), *Introduzione ai femminismi*, DeriveApprodi, pp. 27-42.

32 Wells, I. B. (2011 [1892]). *Southern Horrors: Lynch Law in All Its Phases*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

Cooper du "problème racial" et de la "question féminine" comme simultanés et convergents remet en cause leur articulation disjointe.³³

À partir des années 1920, des analyses conjointes de l'oppression de sexe, race et classe ont été avancées par des militantes noires dans les rangs du mouvement ouvrier, telles que Grace Campbell et Bell Lamb, comme une extension critique de l'analyse marxiste.³⁴ En 1949, Claudia Jones, militante du parti communiste, publie *An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman !*, posant les bases d'une compréhension du caractère imbriqué des systèmes de domination et de la reconfiguration conséquente des stratégies de recomposition et de lutte des classes.³⁵ En 1969, avec *Double Jeopardy*, Frances Beale fait remonter au système capitaliste la multiplicité et spécificité des moyens d'assujettissement, visant à produire des conditions d'oppression concurrentes et des formes de subordination chez les mêmes subalternes. En tant que condition multiforme, l'oppression dans l'analyse de Beale rend les formes de lutte multiformes à leur tour, tout en définissant des conditions spécifiques de danger à laquelle la résistance est opposée. Au cœur de l'analyse de Beale se trouve la nécessité de trouver un lien entre le fonctionnement systématique du capitalisme afin d'agir sur son débordement dans les modèles de relations interpersonnelles. Dans son essai de 1971, *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, Angela Davis reprend les principes de la critique de l'économie politique de Marx et de la théorie de la transformation révolutionnaire de Fanon pour définir les conditions de résistance des femmes noires qui plongent ses racines dans le système d'exploitation des esclaves et son évolution en termes capitalistes.

En 1973, à New York, des militantes du mouvement féministe majoritairement blanc et issu de la classe moyenne s'autonomisent pour fonder la National Black Feminist Organization (NBFO) et donner un espace politique à la question du racisme qui avait

33 Cooper, A. J. (2017 [1892]). *A Voice from the South: By a Black Woman of the South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

34 McDuffie, E. S. (2011). *Sojourning for Freedom. Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Duke University Press., pp. 49-51.

35 Davies, C.B. (2008). *Left of Karl Marx: The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press.

été évacuée du mouvement blanc. Il s'agit de Michele Wallace, Margaret Sloan, Flo Kennedy, Faith Ringgold et Doris Wright. En 1974, la branche bostonienne de la National Black Feminist Association (NBFO) est fondée sous le nom de Combahee River Collective et devient rapidement autonome. Dans sa déclaration de 1977, le collectif affirme la multiplicité et la simultanéité de l'oppression de race, classe, sexe et sexualité en tant que systèmes imbriqués, en revendiquant le féminisme noir comme l'instrument le plus cohérent pour la transformation des conditions d'existence imposées à toutes les "femmes noires". De l'analyse interconnectée des systèmes de domination, le Crc tire une idée de la conscience conditionnée à la fois par le caractère multiple et simultané de l'oppression et par une condition matérielle et politique de marginalité et d'isolement. Ce qui empêche le sujet de subvertir sa condition n'est donc pas tant un état de conscience qu'une condition de dépossession matérielle et psychologique négligée par une praxis politique incapable de lire et s'opposer au caractère imbriqué de la domination.

Des nombreuses conceptualisations du problème traversent la littérature féministe noire des années 1980 : Beverly Lindsay (1979) raisonne en termes de "triple oppression" ;³⁶

Gloria Joseph (1981) problématise un "ménage à trois" incompatible entre les catégories de classe, de sexe et de race définies par leur exclusion respective et une analyse insuffisamment historique et matérialiste ;³⁷ Barbara Smith (1983) et Audrey Lorde (1984) complexifient le modèle en intégrant l'homo/lesbophobie ;³⁸ bell hooks propose le concept d'"inter-relationnalité" (*inter-relatedness*),³⁹ tandis que Hazel Carby parle d'"interconnexion".⁴⁰

En procédant à une relecture critique des concepts de *double* et *triple jeopardy*, Deborah King remet en cause une hypothèse simpliste de la relation entre les

36 Lindsay, B. (1979). Minority Women in America: Black American, Native American, Chicana, and Asian American Women, in Snyder, E. C. (Ed.), *The Study of Woman: Enlarging Perspectives of Social Reality*, New York: Harper & Row, pp. 318-63.

37 Joseph, G. (1981). *The Incompatible Ménage à Trois: Marxism, Feminism, and Racism*, in Sargent, L. (Ed.), *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Boston: South End Press.

38 Smith, B. (Ed.), (2000 [1983]). *Home girls: A black feminist anthology*, Rutgers University Press ; Lorde, A. (2014 [1984]), *Sister Outsider. Essays and Speeches*, The Crossing Press.

39 hooks, b. (2015 [1984]). *Feminist theory: From margin to center*, Routledge.

40 Carby, *White woman listen*, op. cit.

catégories, réduite à un mécanisme additif. Sur cette base, observe King, chaque oppression est comprise sur la base d'un "effet unique, direct et indépendant" et "la contribution de chacun est immédiatement apparente".⁴¹ Ce modèle donne lieu à une définition hiérarchique et dérivée de l'oppression. King parle à cet égard d'une "approche moniste", une démarche réductionniste qui n'admet qu'un seul type fondamental de domination dont découleraient les autres formes.⁴²

Les paradigmes intersectionnels permettent de comprendre le système d'oppression non pas comme une entité abstraite et désincarnée, mais véhiculé par les relations d'oppression entre les opprimé.e.s. Définir et remettre en question ces relations ne signifie pas renforcer les lignes de fragmentation sociale mais les rendre visibles, tout comme l'hétérogénéité des horizons de libération. L'intersectionnalité nous permet ainsi de les comprendre le sexe, la race et la classe non seulement comme les indicateurs d'une multiplicité de combinaisons de domination agite et subie, générant des conflits intra et intersubjectifs. L'intersectionnalité problématise la difficulté de conceptualiser l'articulation des catégories qui découle historiquement de leur conceptualisation disjointe.

Comme l'observe Dorlin, l'intersectionnalité elle-même, observe peut être vue comme une structure de domination, dans la mesure où, en s'avérant intrinsèque à tout rapport de domination, elle correspond à la capacité de produire des situations aporétiques, ayant pour effet d'affaiblir sinon de détruire les tentatives de résistance. Outil d'identification des angles morts produits par la difficulté d'articuler les catégories d'oppression, l'intersectionnalité peut aussi être appréciée comme un outil de diagnostic, des épistémologies de la domination comme de celles de la résistance. En ce sens, l'intersectionnalité valorise la relation entre le devenir-sujet, le vécu et la capacité d'agir, puisqu'elle permet de saisir cette relation dans l'articulation dynamique et relationnelle des rapports de domination que traverse le sujet dans son devenir, ainsi que dans les tensions par lesquelles il est à son tour traversé et les renégociations de position qui sont continuellement mises en jeu.⁴³

41 King, D. K. (1988). Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology, in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 14(1), p. 47.

42 *Ivi*, p. 51.

43 Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités: Introduction à la théorie féministe*, Puf, p. 81.

La critique du modèle intersectionnel a cependant pointé, selon Dorlin et Kergoat, les limites d'une conceptualisation "géométrique",⁴⁴ ou "cartographique",⁴⁵ qui en décrivant les oppressions multiples comme des lignes, des axes ou des vecteurs qui se croisent, ne parvient pas à se soustraire d'un mécanisme additif ni à rendre compte du dynamisme constitutif et de la réciprocité des relations sociales. Afin de dépasser une telle conceptualisation des rapports de domination, il est possible de penser, suivant Dorlin, en termes de "généalogie commune".⁴⁶

II/2. Les afroféministes et l'homme de couleur. *Détendre la théorie fanonienne*

Les *Écrits politiques* et *Les Damnés de la Terre* sont fréquemment mentionnés et repris par les voix de l'afroféminisme. Comme l'analyse Sharpley-Whiting, Fanon joue un rôle efficace dans leur discours, en raison de son succès incontestable, pour contrer la politique sexiste des principales organisations politiques du Black Power et du nationalisme noir en particulier, en remettant en question une appropriation masculine et déformée de la pensée fanonienne de la libération.⁴⁷ Les analyses du rôle des femmes dans la révolution algérienne ouvrent la voie à une lecture du chauvinisme masculin noir comme symptôme d'une identification à l'ordre sexuel binaire de matrice blanche et coloniale. Dans son essai *Double jeopardy* Frances Beale fait référence aux *Damnés de la terre*, dans un passage que Sharpley-Whiting interprète comme une "réconciliation des pensées marxiste, fanonienne et féministe noire". En effet, en insistant sur la centralité des femmes pour un projet de transformation révolutionnaire, Beale se réfère indirectement à Fanon pour affirmer la nécessité d'un mouvement par en bas, capable d'atteindre les fondements des structures de la domination coloniale afin de les éradiquer.⁴⁸

44 Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit. p.81.

45 Kergoat, D. (2009). *Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux*, in Dorlin E., *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*, PUF.

46 Dorlin, E. (2008). *Sexe, genre et sexualités*, op. cit., p.87

47 *Ibidem*

48 *Ivi*, p. 85.

Dans le monde francophone, c'est avec la Coordination des femmes noires et les publications d'Awa Thiam, l'une de ses cofondatrices, que Fanon a commencé à interagir avec les perspectives afroféministes. La Coordination est née en 1976 dans une saison d'activation politique large et d'auto-organisation des femmes issues de l'immigration en France, environ une décennie après la saison de la décolonisation, dans le cadre d'un bouillonnement général et d'un mouvement féministe de masse. Animés par des militantes, souvent de jeunes étudiantes en exil politique, à cheval sur les mouvements d'origine et des luttes en France, ces militants ont introduit une élaboration politique qui maintenaient toutes ces sphères interconnectées.⁴⁹ Les publications de l'anthropologue d'origine sénégalaise Awa Thiam témoignent de l'interlocution entre les premières instances de l'afroféminisme français et la pensée de Fanon. Son œuvre de 1978, *La parole aux Nègresses*, est imprégnée d'un dialogue continu avec les concepts fanoniens, les analyses du féminisme français et l'influence du féminisme noir états-unien.⁵⁰

En outre, les critiques aux catégories fanoniennes dans une optique afroféministe et décoloniale n'ont pas manqué. Thiam elle-même ne se limite pas à l'utilisation du vocabulaire fanonien, mais en défie ouvertement les limites. En particulier, Thiam remet en cause la partialité de la lecture psychanalytique fanonienne des femmes noires, car elle s'inscrit dans une comparaison insuffisante avec le point de vue et les élaborations des femmes noires elles-mêmes. La critique de Fanon est faite également par la féministe afro-américaine bell hooks en 1984 dans l'une de ses plus célèbres contributions : *Feminist theory from margin to center*. Elle compte Fanon, avec Memmi, Freire et Césaire, parmi les plus brillants théoriciens de l'oppression raciale et coloniale, mais il leur reproche de n'avoir pas compris le lien entre ces relations et le sexisme, en raison d'une articulation trop souvent androcentrique de la question coloniale.⁵¹

En revanche, des sévères accusations de misogynie et d'homophobie d'une perspective féministe et postcoloniale anglophone ciblent la pensée de Frantz Fanon dans les

49 Châabane, N. (2008). Diversité des mouvements de « femmes dans l'immigration, in *Les cahiers du CEDREF*, 16 | 2008, pp. 231-250.

50 Thiam, A. (1978). *La parole aux nègresses*, Paris:Denoël/Gonthier.

51 hooks, *Feminist theory from margin to center*, op. cit.

années 1990. Ce sont en particulier les contributions de Gwen Bergner, Diana Fuss, Ray Chow et Anne McClintock qui lisent le discours de Fanon comme anti-féministe, notamment par rapport à sa critique du roman *Je suis martiniquaise* de Mayotte Capécia dans *Peau noire, masques blancs*.⁵² C'est au tournant des années 1990 et 2000 qu'une partie des études académiques fanoniennes se distancie de ces critiques par une réactualisation du bagage conceptuel féministe noir. En 1996, l'anthologie *The Fact of blackness* ouvre une réflexion sur les apports de Fanon à la compréhension des liens entre sexualité et race à travers un débat auquel participent Lola Young, Kobena Mercer, bell hooks, Stuart Hall et François Vergès. En 1998, *Fanon, conflicts and feminisms* de Sharply-Whitings défend les positions de Fanon en faisant ressortir le biais blanc des accusations de misogynie à l'égard du psychiatre martiniquais.

Sans ignorer le débat sur le caractère sexiste ou non de la production de Fanon, ce n'est pas à cette question que le travail présenté ici entend répondre. Lire *Pnmb* à travers la lentille conceptuelle de l'afroféminisme signifie se positionner à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de la pensée fanonienne, dans ce qui peut être défini comme un espace théorique et historique d'intersection. Le prisme afroféministe nous permet de saisir et d'élargir la portée des intuitions fanoniennes sur le caractère sexuel du racisme et son inscription dans la réalité socio-économique. Si l'afroféminisme et Fanon convergent dans la nécessité d'étendre le marxisme, l'afroféminisme inclut Fanon parmi les prémisses théoriques de cette opération, et se présente en même temps comme un instrument pour détendre la pensée fanonienne elle-même, en en lisant tant les contradictions et limite que le points forts de son apport théorique. Sur le plan historique, l'afroféminisme se confronte à l'œuvre de Fanon afin de définir ses propres bases et perspectives, tant en continuité qu'en divergence. De cette manière, le discours de Fanon devient un outil théorique permettant de renverser les mythes déshumanisants, de rejeter la prétendue infériorité des femmes noires et de

52 Bergner, *Who is that masked woman?*, op. cit.; Fuss, D. (1994). Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification, in *diacritics*, 24(2), pp. 20-42; Chow, R. (2004). *Il sogno di Butterfly. Costellazioni postcoloniali*, Meltemi Editore; McClintock, *Fanon and Gender Agency*, op.cit.

reconceptualiser les pratiques et les perspectives de libération dans une démarche intersectionnelle.⁵³

Dans l'ouvrage collectif édité par Gordon, Sharpley-Whiting et White, *Fanon : a critical reader*, cinq types d'approche de l'œuvre de Fanon sont distingués : des reconstructions biographiques, des analyses du rôle de Fanon dans le débat théorique politique, la reprise de son œuvre dans une perspective postcoloniale et postmoderne (dont ils contestent le poids politique et académique, laissant peu de place à d'autres approches), et enfin une cinquième approche, qui consiste en une confrontation avec la pensée de Fanon pour le développement de nouvelles analyses dans le domaine des études humanistes.⁵⁴ L'analyse proposée ici s'inscrit dans la cinquième approche. Elle ne se limite pas aux applications directes de Fanon dans le domaine afroféministe, bien qu'elle reconnaisse son influence et sa relation ambivalente. Le but est plutôt d'explorer le texte de Fanon à travers le prisme conceptuel de l'afroféminisme et d'en élargir le vocabulaire, en interrogeant les non-dits.

53

Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*, op. cit., pp. 80-83.

54 Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T. (1996). *Fanon: A Critical Reader*, Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.

Chapitre 1. Les subjectivations ratées. De la dialectique maître-esclave à l'expérience vécue du Noir

1.1. La critique de Hegel par Fanon. L'impossible dialectique.

Dans le chapitre *Le nègre et la reconnaissance*,⁵⁵ Fanon propose une réinterprétation de la dialectique hégélienne de la seigneurie-servitude à travers le regard de la racialisation, donnant une lecture critique d'une opposition insurmontable entre la blancheur et la noirceur, qui remet en cause la possibilité d'arriver à une reconnaissance mutuelle.⁵⁶ Bien que le discours de Fanon met directement en cause Hegel et son œuvre, la lecture que le psychiatre martiniquais propose du célèbre passage de la *Phénoménologie de l'esprit* est à considérer comme médiatisée par un travail de traduction et d'interprétation qui conditionne profondément la compréhension des catégories hégéliennes, à tel point que l'on pourrait aller jusqu'à penser que le véritable objet de la critique de Fanon n'est pas tant Hegel quant sa traduction.

1.1.1. Phénoménologie de la dialectique maître-esclave: Hyppolite et Kojève.

⁵⁵ Fanon, *Pnmb*, op. cit. p. 194-199.

⁵⁶ Sur la dialectique de la reconnaissance chez Fanon, voir P. Hudis (2015), Clement (1971), V. Carofalo (2013), S. Bird-Pollan (2014), S. Luce (2018), G. Ciccariello-Maher (2017), A. Sekyi-Otu (1996).

La bibliothèque personnelle de Fanon contient un exemplaire de la *Phénoménologie* hégélienne traduite par Aubier Montaigne par Jean Hyppolite. Cette traduction, ainsi que les études d'Hyppolite sur la *Genèse et la structure de l'œuvre* de Hegel (1946), ont largement influencé la réception de Hegel au XXe siècle en France. La *Hegel Renaissance* a été également favorisée par l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Alexandre Kojève (1947), qui se trouve également dans la bibliothèque personnelle de Fanon dont certains extraits, comme l'observe Matthieu Renault,⁵⁷ sont textuellement repris dans *Pnmb*.⁵⁸

La traduction d'Hyppolite et la lecture de Kojève ont été fondamentales pour déterminer le succès de ce que l'on a appelé la "dialectique maître-esclave". Hyppolite a contribué à transposer le sens des termes allemands *Herr* et *Knecht* (respectivement *Seigneur* et *Serviteur*) en celui de *Maître et Esclave*. Il s'agit d'un choix que Ulrike Kistner et Philippe van Hauten qualifient de traduction équivoque. C'est sur cette base que Kojève désengage et autonomise le passage hégélien de l'ensemble de la *Phénoménologie*, pour lui donner une nouvelle place dans un cadre plus large de figures d'émancipation, se prêtant ainsi à des variations significatives de la proposition théorique initiale.⁵⁹ Robert Bernasconi soutient, dans la même veine que Kistner et Van Houten, que le principal objectif critique de Fanon ne se trouve pas dans la pensée de Hegel mais plutôt dans sa réinterprétation française qui, à travers l'utilisation des termes *maître* et *esclave*, renvoie à leur signification symbolique et métaphorique, sans remettre en question leur signification moderne, raciale et coloniale.⁶⁰

1.1.2. Une dialectique en traduction: de Kojève à Sartre à Fanon.

Sartre, qui apparaît dans *Pnmb* comme un interlocuteur privilégié, est redevable à son tour à Kojève dans sa réinterprétation de Hegel. Sartre adresse à Hegel une "double

57 Renault, M., (2011), *Frantz Fanon et les langages décoloniaux Contribution à une généalogie de la critique postcoloniale*, Thèse de doctorat, p. 81.

58 Frantz Fanon, " La bibliothèque de Frantz Fanon ", in Frantz Fanon, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, op. cit. p. 715-798.

59 Kistner, U., Van Haute, P., (2020). *Violence, esclavage et liberté entre Hegel et Fanon*, Wits University Press.

60 Bernasconi, R. (2020). *Introduction. Le Hegel français de Fanon*, in Kistner, Van Houten, *Violence, Esclavage et liberté entre Hegel et Fanon*, op. cit.

accusation d'optimisme" sur le plan épistémologique et ontologique. Il lui conteste la réciprocité entre les consciences qui, contrairement à ce que Hegel soutient, ne peut pas être établie.⁶¹

En premier lieu, Sartre nie la commune mesure entre l'objet-autre et le je-sujet, puisque l'objectivité du je pour l'autre ne peut apparaître au je, l'autre apparaissant comme objet au je.⁶²

De plus, Sartre accuse Hegel d' "optimisme ontologique" selon lequel la pluralité des consciences peut être transcendée vers la totalité. Sartre, au contraire, soutient qu'il n'est pas possible de transcender son propre être vers une relation de réciprocité universelle, c'est-à-dire de voir son propre être et l'être d'autrui comme équivalents. En effet, si pour Hegel, la relation entre les consciences peut aboutir à la vérité du Tout, c'est parce que cette vérité est posée comme prémisse implicite à sa réalisation : Hegel se place hors des consciences, soutient Sartre, en prenant position dans le Tout et l'abstraction de sa propre conscience.

Dans une opération de ré-historicisation de la dialectique maître-esclave, Fanon reprend la lecture de Hegel par Sartre, sa perspective sur l'être en tant qu'être concret et il radicalise la double accusation d'optimisme contre Hegel, en la retournant partiellement contre Sartre. Fanon critique à son tour l'optimisme épistémologique de Hegel, non seulement par le fait de contester la réciprocité des consciences, mais également par un renversement de la perspective épistémique qui lui permet de récrire la dialectique du point de vue de la conscience de l'esclave, c'est-à-dire d'une conscience présumée inessentielle.

Deuxièmement, le psychiatre martiniquais radicalise le problème de l'absence de réciprocité en introduisant l'élément de la race comme marque d'inessentialité, dont l'esclave ne peut se libérer car il n'affronte pas la lutte avec le maître. Toutefois, l'absence de réciprocité selon Fanon ne concerne pas le fait que l'objet-autre ne peut pas refléter l'objectivité du soi dans les termes sartriens du miroir-autre. L'élément que Fanon introduit est que " le Blanc n'est pas seulement l'Autre, mais le maître, réel ou imaginaire d'ailleurs":⁶³ "Si les études de Sartre sur l'existence d'autrui demeurent

61 cf. *Ibid.*

62 Sartre, *p.* 294

63 *Ivi*, n.1, *p.* 135.

exactes (dans la mesure, nous le rappelons, où l'Être et le Néant décrit une conscience aliénée), leur application à une conscience nègre se révèle fausse".⁶⁴

1.2.1. La lecture critique de Hegel par Fanon.

La dialectique de la reconnaissance, ramenée à sa matérialité (raciale) historique, est pour Fanon un processus impossible :

Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail.

De même l'esclave ici n'est nullement assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de sa libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. chez Hegel, l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet.⁶⁵

En effet, le maître, ne se conçoit pas dans le conflit avec l'esclave comme une conscience de soi car, comme le dit Fanon, "le Noir n'est pas un homme". L'esclave n'est pour le maître qu'un corps au travail à son entière disposition. Le concept de travail de Fanon, ancré dans sa détermination historique et coloniale, s'oppose à celui de Hegel car il est

fondé sur une hétéronomie absolue. Pour Fanon, le travail ne permet pas à l'esclave d'atteindre la conscience de sa propre indépendance parce qu'il ne constitue pas la praxis transformatrice par laquelle il devient sujet. Le corps de l'esclave ne peut devenir sujet: inéluctablement réifié et réduit à son propre travail, l'esclave est toujours dispensable et remplaçable.

1.2.2. Abandonner l'objet

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, n.1, p.213

Comme le souligne Hourya Bentouhami, la réinterprétation fanonienne de la dialectique maître-esclave s'inscrit dans la continuité implicite avec son renversement matérialiste proposé par Marx dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*.⁶⁶

Dans ce texte, l'objectivité apparaît comme une condition essentielle du sujet, sans laquelle il se replie sur le non-être. La dynamique dans laquelle l'esclave fanonien est ramené au non-être n'est cependant pas un acte de privation de l'objet, mais d'*abandon* : l'esclave qui se tourne vers le maître et abandonne l'objet, tourne le dos aux conditions objectives de son propre être pour se tourner vers les conditions subjectives, imposées par le maître, celles d'une recherche continue de l'amour du maître.⁶⁷

La racialisation réduit l'esclave à un non-être, puisqu'elle lui refuse la possibilité de devenir le sujet de sa propre activité transformatrice autant que la possibilité de devenir l'objet de la relation avec l'Autre, en dématérialisant son corps en abstraction irréaliste : la non-essence, la non-humanité de la race. Exclu du champ de l'altérité blanche, le noir n'est rien d'autre qu'un non-autre.⁶⁸ Comme le souligne Lewis Gordon : “Since racism is a denial to an Other attributes of the self and even those of another self—in other words, even of being an Other—the resulting schema is one of location below, in the zone of nonbeing. Thus, white–black relations are such that blacks, in their effort to rise out of the zone of nonbeing, struggle to achieve Otherness (to get into Self–Other relations).⁶⁹

Réduit en propriété d'autrui, l'esclave est confronté à ce que Orlando Patterson appelle l'aliénation natale. Historiquement, l'esclave n'est pas celui qui se replie dans la servitude pour échapper à la mort, mais celui qui, socialement mort, doit nier la négation de sa propre vie pour affirmer sa liberté.⁷⁰ La réinterprétation par Fanon de la dialectique maître-esclave fait écho au contexte historique et à l'héritage de

⁶⁶ Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités. Une approche féministe et postcoloniale*, Puf. Sur la relation de Fanon à Marx, voir également : R. Rabaka (2010), A. Cherki (2006).

⁶⁷ *Ivi*

⁶⁸ Voir Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit. p. 103.

⁶⁹ Gordon, L. R. (2015). *Ce que Fanon a dit*, op. cit. p. 69 ; Voir aussi Judy, R. A. T. (2015) *Fanon's Body of Black Experience*, in Gordon, L., Sharpley-Whiting, T. D., & White, R. T.. (1996). *Fanon : A Critical Reader*, op. cit. p. 62.

⁷⁰ *Ibid*, p. 98.

l'aliénation en tant que mort sociale, qui s'actualise dans la quête de reconnaissance comme lutte pour l'objectivité. Selon Fanon la condition d'aliénation est telle que l'esclave n'est pas en mesure d'affirmer subjectivement sa fuite de la mort existentielle, mais se tourne vers le maître pour qu'il interrompe sa *mortification* quotidienne.

Ainsi l'esclave, abandonnant les conditions objectives de sa propre libération, se tourne vers le maître pour tenter d'être comme lui et gagner ce que Fanon appelle la *liberté blanche*.⁷¹ Dans ces termes, Fanon indique une condition de liberté liée à la blancheur et circonscrite sur le plan racial, mais aussi un statut qui n'a rien à voir avec la négation de sa mort sociale, mais plutôt avec le contrôle, la négation de la vie d'autrui, c'est-à-dire la liberté de la posséder.⁷² C'est d'ailleurs une liberté que le blanc affirme non pas à travers la conscience du noir mais à travers sa méconnaissance. A cet égard, Patterson converge avec Fanon dans sa critique de Hegel et en particulier dans sa réinterprétation kojévienne. Selon Patterson, c'est auprès d'autres personnes libres que le maître obtient historiquement la reconnaissance, en particulier auprès d'autres maîtres. Historiquement, toutes les personnes libres ne sont pas des maîtres d'esclaves et pourtant, en vertu du déshonneur qui marque la condition d'esclave, toutes les personnes libres partagent l'honneur collectif de la classe des maîtres. En un sens, c'est dans cette condition intermédiaire que Fanon réactualise l'aliénation de l'esclave affranchi, devenu le Noir. C'est la condition de celui qui, pour échapper à l'infériorité qu'il a historiquement ressenti, cherche illusoirement à être reconnu comme maître en partageant la chance de s'asseoir à table de celui-ci: pas encore libre, pas encore complètement asservi, il est damné.

1.3. Pour une sociogénèse de la surdétermination de l'extérieur.

Suivant la lecture de Fanon, la libération de l'esclave s'est produite historiquement sur la base d'une décision que les maîtres ont prise entre eux et appliquée à l'esclave, le rendant formellement libre. La liberté obtenue sans lutte correspond à une condition exclusivement formelle qui ne compromet pas le rapport de domination de l'ancien maître sur l'ancien esclave. Une nouvelle polarisation se met alors en place, dans un

⁷¹ "Le Noir ignore le prix de la liberté, puisqu'il ne s'est pas battu pour elle. De temps en temps, il se bat pour la liberté et la justice, mais il s'agit toujours de la liberté des blancs, c'est-à-dire des valeurs produites par les maîtres", Fanon, *Pnmb*, p. 198.

⁷² Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit. p. 98.

processus que Fanon définit sous les termes d'*épidermisation de l'infériorité*:⁷³ du maître vs. esclave au Noir vs. Blanc. Les prémisses d'une relation dialectique telle que celle théorisée par Hegel n'existent pas car l'absence de réciprocité ne peut être résolue, mais reste constitutive de cette contraposition épidermique raciale. Le désir de reconnaissance, corrompu par la race, se transforme en désir d'être Blanc, c'est-à-dire d'être reconnu comme tel.⁷⁴

La dialectique est ainsi cristallisée en ce que Fanon appelle le *manichéisme* racial: une contraposition entre deux circuits fermés, une "non-relation" qui n'invalide pas pour autant la dépendance.⁷⁵ La dépendance est un trait constitutif et paradoxal de la différence hypostasiée par l'*impasse* dialectique. La dépendance psychologique des colonisés théorisée par la psychiatrie coloniale comme inhérente aux peuples colonisés eux-mêmes est le résultat de la racialisation de la dialectique qui définit l'esclave comme esclave du désir d'être comme le maître.⁷⁶ En ce sens, Fanon affirme que "l'ontologie, quand elle a admis une fois pour toutes qu'elle laisse l'existence de côté, ne permet pas de comprendre l'être du Noir, parce que le Noir n'a pas à être Noir mais à être devant le Blanc. Certains se chargeront de nous rappeler que la situation est à double sens. Nous répondrons que c'est faux. Le Noir n'a aucune résistance ontologique aux yeux du Blanc".⁷⁷

La blessure absolue du colonialisme n'est donc pas seulement une violente ligne de démarcation entre Noirs et Blancs, mais une lacération intérieure, une entaille du Moi, qui fait couler, selon la description de Fanon, du sang noir sur tout le corps.⁷⁸ Bien que la dichotomie Noir-Blanc imprègne le discours de Fanon, son application, comme le souligne Stuart Hall, ne se limite pas au corps contre corps, à savoir un simple "peau noire, peau blanche"; elle se réfère plutôt à l'intériorisation lacérante de ce schéma par

⁷³ Ibid, p. 28.

⁷⁴ "Ce qui émerge entre Noirs et Blancs est une non-relation qui n'invalide pourtant pas la dépendance" Renault, op. cit. p. 103.

⁷⁵ Renault, *Frantz Fanon et les langages décoloniaux*, op. cit. p. 103.

⁷⁶ Et c'est pourquoi Fanon souligne "il est moins *indépendant* que le serviteur hégélien", *Pnmb*, n.9, p. 197.

⁷⁷ Ibid, p. 109.

⁷⁸ Fanon, *Pnmb*, p. 112.

le Noir. Un corps à corps avec lui-même: peau contre masque, comme les deux faces du moi divisé.⁷⁹

L'aliénation par conséquent implique une intériorisation de la non-relation Noir-Blanc (l'impasse dialectique de la race) de la part du Noir, qui adhère à une idée de soi hétéro-déterminée: une injonction d'origine blanche qui conduit le Noir à se percevoir comme blanc, en se rejetant lui-même. Sur la base du *non-être pour l'autre*, le Noir construit son être pour lui-même.⁸⁰

Le Noir "devient – n'a pas d'autre soi que – *ce soi-même en tant que rendu autre*".⁸¹ Ce qui semble changer entre la dialectique historique maître-esclave- et sa réactualisation raciale post-esclavagiste contemporaine, c'est une mutation de la qualité de la violence, de directe à indirecte. Si, comme le souligne Patterson, la violence est constitutive de la relation historique maître-esclave et permet son maintien,⁸² la marque épidermique de la race demeure comme un effet du coup de fouet, tout en faisant disparaître le fouet. La dialectique maître-esclave perd sa matrice historique et colonise la structure psychique noire. En intériorisant la signification d'objet phobique du terme *nègre*, le maître agit à l'intérieur du Noir et contre lui.⁸³ Dans toute stratégie aliénée du désir noir, la recherche de la blancheur renouvelle indirectement la violence d'une relation fondée sur l'appropriation directe de soi, chargée de la douleur particulière des blessures auto-infligées.⁸⁴

A travers le regard du Blanc, le Noir prend conscience de sa haine de soi. Se regarder à travers ses yeux, c'est se découvrir indigne de la relation avec celui-ci: inférieur, laid, effrayant, monstrueux, méprisable. *Fixé* à l'impossibilité d'être autre chose que cela, l'explosion du moi ne laisse au Noir aucune autre alternative que "la honte et le dégoût de soi"⁸⁵ pour l'infériorité à laquelle il se trouve identifié. En juxtaposant l'analyse de Fanon à celle de Du Bois sur la honte de soi comme honte de sa propre race, Bentouhami soulève le lien qui se joue également chez Fanon entre le désir du Noir

79 Hall, op. cit. p. 18.

80 Voir Hall, S., *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 28.

81 Hall, Stuart. « La vie posthume de Frantz Fanon. Pourquoi Fanon ? Pourquoi maintenant ? Pourquoi *Peau noire, masques blancs* ? », *Cahiers philosophiques*, vol. 138, no. 3, 2014, p.88.

82 Patterson, *Slavery and Social Death*, op. cit. p. 3.

83 Judy, *Le corps de l'expérience noire de Fanon*, op. cit. p. 66.

84 Hudis, *Frantz Fanon : Philosophe des barricades*, op. cit. p. 39.

85 *Ibid*, p. 94.

d'échapper à soi et les tentatives d'assimilation.⁸⁶ Il en ressort comment la haine et la honte de soi sont pour le Noir fanonien soumis à l'amour de soi et transitivement à l'amour du maître. Les conditions préalables d'un amour du Noir pour sa noirceur s'enracinent en effet dans l'adhésion aux seules représentations positives de la noirceur que le Blanc a aménagées : d'une part, les formes érotisées negrophiles de la noirceur, et d'autre part, l'adhésion à l'exceptionnalité de ceux qui, *malgré leur noirceur*, s'avèrent différents de leur propre race.⁸⁷

La recherche de l'amour du maître, à la lumière de la haine de soi, apparaît comme la tentative angoissée d'interrompre la violence de la non-relation dictée par le manichéisme racial. Interrompre la violence raciale par l'amour signifie plus spécifiquement mettre fin à l'*auto-violence*. L'amour du maître devient la condition préalable et l'instrument de cette interruption, puisque le Noir, nié dans son être, n'est pas en mesure d'interrompre subjectivement la violence raciale dont, en se haïssant, il devient l'auteur et l'objet au nom du Blanc. En ce sens, la lutte pour l'objectivité à laquelle tend le Noir indique une lutte pour une relation directe et mutuelle avec le Blanc.

Par l'interiorisation du regard blanc la relation de l'homme noir à son corps se transforme en "connaissance à la troisième personne", une représentation cognitive du corps qui ne renvoie pas immédiatement à la relation entre celui-ci et le monde dans lequel il se déplace. Au lieu d'un tel schéma, le Noir élabore le corps à travers un schéma "historico-racial", assumant dans sa chair et sa peau l'ensemble des représentations d'infériorité qui ont historiquement produit le Noir: "J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres. Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes caractères ethniques, — et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : « Y a bon banania. »".⁸⁸ Le Noir se découvre noir en se découvrant l'héritier sans espoir d'une histoire qui, à travers

86 Du Bois, W.E.B. (1933), *On being ashamed of oneself : an essay on race pride*, New York, NY : Crisis Pub. Co, cité dans Bentouhami-Molino, *Race, cultures, identités*, op. cit. p. 70.

87 *Ibid*, pp. 69/70.

88 *Pnmb*, p.110

l'esclavage et la colonisation, a introduit la race, à savoir le schéma permettant de voir, ou plutôt de fixer l'homme noir.

Stuart Hall met en évidence une caractéristique particulière de la dialectique du regard articulée par Fanon et qui émerge dans son analyse comme une association entre racisme et la pulsion scopique, à savoir l'érotisation du plaisir de regarder.⁸⁹ En effet, selon Hall, l'analyse de Fanon fait ressortir le plaisir intrinsèque à l'activité de l'œil,⁹⁰ notamment dans l'observation de l'autre, qui est chargé d'un désir de voir au-delà de ce qui est immédiatement évident afin de saisir l'autre dans sa profondeur.⁹¹ Le caractère érotique du regard chez Fanon est décrit par Hall comme la recherche inconsciente d'un plaisir illicite, mû par un désir qui ne peut être satisfait et que le racisme réprime et nie néanmoins. La mère blanche, avec son enfant dans les bras, devant le Noir, dit à l'enfant effrayé : "*Regarde, ce Noir est beau*". En adoptant le regard de l'homme blanc, l'homme noir se découvre comme un objet érotique ambivalent d'attraction et de répulsion. En projetant sur le Noir un monde inconscient de fantasmes refoulés, le regard blanc le vide, le couvre et le fixe, le réduisant à la noirceur que l'œil blanc a brodé sur lui - le non-être pour l'autre sur lequel le Noir construit son être pour lui-même :

Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid (...) Alentour le Blanc, en haut le ciel s'arrache le nombril, la terre crisse sous mes pieds et un chant blanc, blanc. Toute cette blancheur qui me calcine... Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. Je m'arrête, car qui me dira ce qu'est la beauté ?⁹²

Quelles sont les implications sexuelles de l'érotisation du regard racial ? Comment la dialectique du regard s'applique-t-elle aux hommes et aux femmes noir.e.s ? Stuart

89 Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 88.

90 " Je ne dis pas les yeux, je dis l'œil, et nous savons à quoi cet œil renvoie : non pas à la scissure calcarine, mais à cette lumière tout de même qui jaillit du rouge de Van Gogh, qui glisse d'un concerto de Tchaïkovski, qui s'accroche désespérément à l'Ode à la joie de Schiller, qui se laisse porter par le cri tordu de Césaire ", Fanon, *Pnmb*, 183.

91 Stuart Hall dans le docufilm Julien, I. (1996). *Frantz Fanon : Peau noire, masque blanc*, prod. Nash, M.

92 *Pnmb*, p. 111.

Hall analyse et critique une absence de thématization à ce propos dans *Pnmb*,⁹³ ce qui intéresse plutôt cette enquête dans une perspective de détente de la pensée de Fanon. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres.

Chapitre 2. La dialectique maître -(femme) esclave: sociogenèse de l'aliénation.

Le caractère érotique de la dialectique maître-esclave est abordé par Fanon notamment dans les deuxième et troisième chapitres de *Pnmb: La femme de couleur et le Blanc et L'homme de couleur et la Blanche*. Les relations hétérosexuelles et hétéroraciales sont les sites d'investigation du désir aliéné de reconnaissance qui, selon Fanon, façonne les formes de l'amour inauthentique, à savoir l'amour ratée à soustraire à la perversion de la race.

Il s'agira de faire une lecture critique du caractère érotique de la dialectique maître-esclave, à travers la lentille afroféministe, notamment la critique de l'histoire, les catégories de l'agentivité, reproduction et de la communauté de résistance.

2.1. La dialectique maître-esclave dans la critique de *Je suis Martiniquaise*.

Dans le chapitre consacré à l'amour entre la femme noire et l'homme blanc, Fanon critique le roman semi-autobiographique *Je suis Martiniquaise* (1948) de l'écrivain martiniquais Mayotte Capécia, pseudonyme de Lucette Ceranùs Combette.⁹⁴ Lauréat du Grand prix littéraire des Antilles en 1949, ce roman semi-autobiographique raconte l'histoire de Mayotte, une femme noire de l'enfance à la maternité, en se concentrant sur l'histoire d'amour qu'elle vit avec un homme blanc, André. La relation est troublée

⁹³ Hall, *The After Life of Frantz Fanon*, op. cit. p. 98.

⁹⁴ Capécia, M. (1948). *Je suis Martiniquaise*, Éd. Corrêa, ristampato in Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia: Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955)*, Armand Colin.

jusqu'au bout par les différences de statut racial: enceinte, Mayotte est abandonnée par André à élever leur enfant toute seule.

Le large écho qu'a eu la lecture de ce roman de la part de Fanon a stimulé les recherches sur sa genèse. Christiane Makward a retrouvé l'identité personnelle de Mayotte Capécia et la condition de quasi analphabète de Lucette Combette. Née au Carbet en 1916, Combette est la fille d'un couple informel qui se sépare peu après sa naissance sans que son père ne reconnaisse sa fille, ainsi que sa sœur jumelle. Après avoir perdu sa mère à l'âge de 13 ans, Combette abandonne ses études pour commencer à travailler comme ouvrière dans une chocolaterie. Elle devient mère à 17 ans, après une brève liaison informelle avec un Béké martiniquais d'élite. Combette travaille dans une blanchisserie qu'elle a ouverte lorsqu'elle entame une liaison avec un officier au service du régime de Vichy en Martinique entre 1941 et 1943. dont elle a un deuxième enfant. Les recherches de Makward montrent que Combette était en possession d'un manuscrit, intitulé "Dieu est l'amour", réalisé par l'officier: une version romancée de leur histoire d'amour, qu'il semble avoir rédigé et envoyé à la femme après l'avoir quittée.⁹⁵ Ayant attesté d'un rôle notable de l'éditeur et d'un correcteur de la maison d'édition Correa dans la rédaction du roman signé par Mayotte Capécia, Albert James Arnold fait l'hypothèse que le manuscrit a été adapté selon les codes narratifs de la littérature exotique de matrice coloniale française.⁹⁶

Par une analyse philologique comparative du texte par rapport au manuscrit, Cottias et Dobie proposent une relecture de *Je suis Martiniquaise* à travers le prisme de la notion d'*agency*, en identifiant tous ces éléments de négociation et d'action tactique qui caractérisent à la fois la biographie de Combette et son écriture. Les auteures déplacent l'objet de l'analyse du problème de l'authenticité à celui de l'ambivalence constitutive des subjectivations de la parole subalterne.⁹⁷

L'amour de Mayotte Capécia pour André est lu par Fanon comme un échec de la reconnaissance mutuelle, puisque la racialisation des corps précède et détermine leur

95 Makward, C. P. (1999). *Mayotte Capécia, ou L'aliénation selon Fanon*, Editions Karthala.

96 Arnold, A. J. (2002). Frantz Fanon, Lafcadio Hearn et la supercherie de « Mayotte Capécia », *Revue de littérature comparée*, 2002/2 (n° 302), pp. 148-166.

97 Cottias, M., & Dobie, M. (2012). *Relire Mayotte Capécia*, op. cit.

relation. Alors que Mayotte aime André parce qu'il est blanc, André ne peut pas aimer pleinement Mayotte à cause de sa noirceur. La polarisation entre infériorité et supériorité colonise la relation et pousse Mayotte, suivant Fanon, à réaliser par le biais de cette relation ses fantasmes de blancheur.⁹⁸

Selon Fanon, Mayotte se rapporte à l'homme Blanc qu'elle aime, comme une esclave à son maître : "Il est le seigneur",⁹⁹ dit Fanon, reprenant le vocabulaire de la dialectique hégélienne, et c'est pourquoi Mayotte n'a aucune exigence à son égard, mais aspire à sa blancheur comme à un horizon de libération. Dans ce chapitre la race déforme la prémisses hégélienne de réciprocité à un point tel qu'elle n'admet que le désir d'être inclus dans le monde blanc comme une voie de reconnaissance sans conflit. Un désir qui façonne l'inconscient collectif antillais: "Il est habituel en effet, en Martinique, de rêver à une forme de salut qui consiste à se blanchir magiquement. Une villa à Didier, son insertion dans la société de là-haut (la colline de Didier domine la ville), et voici réalisée la certitude subjective de Hegel".¹⁰⁰ Cependant, le mouvement dialectique de la reconnaissance mutuelle ne trouve ni espace ni possibilité parce que la race s'y oppose. Lorsque André, sur l'insistance de Mayotte, accepte de l'emmener avec lui dans son entourage blanc, Mayotte fait l'expérience insupportable de la non-reconnaissance, qui se traduit en honte de soi et sentiment d'indignité:

Celles-ci me regardaient avec une indulgence qui me fut insupportable. Je sentais que je m'étais trop fardée, que je n'étais pas habillée comme il le fallait, que je ne faisais pas honneur à André, peut-être simplement à cause de la couleur de ma peau, enfin je passai une soirée si désagréable que je décidai de ne plus jamais demander à André de l'accompagner.¹⁰¹

L'épisode semble mettre en scène le moment de la critique fanonienne à la reconnaissance mutuelle dans lequel "d'esclave, le nègre a fait irruption dans la lice où se trouvaient les maîtres", ou plutôt "le maître qui a permis à ses esclaves de manger

98 *Ibid*, p. 56.

99 *Ibid*, p. 54.

100 *Ibid*, p.42.

101 Capécia, M. (1943). *Je suis martiniquaise*, Éd. Corrêa, p.150, cité dans, *Pnmb*, p.41.

à sa table”,¹⁰² s'accordant avec les autres maîtres pour une attitude bienveillante.¹⁰³ Paraphrasant Fanon, Mayotte est confrontée à la réalité d'un bouleversement de sa condition qui ne l'a pas différenciée.¹⁰⁴ En tant que femme noire, elle est passée “d'un mode de vie à un autre” - de sa condition antérieure de blanchisseuse aux villas des blancs békés - “mais pas d'une vie à une autre”,¹⁰⁵ car “une femme de couleur n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un Blanc”.¹⁰⁶

Le regard blanc érotise le corps de Mayotte et à travers lui la femme se perçoit *en excès* par rapport à la norme de féminité que les autres femmes (blanches) incarnent. La relation entre Mayotte et André, réinterprétée dans les termes d'une dialectique maître-esclave figée, est paradigmatique, selon Fanon, de la manière dont les femmes noires martiniquaises se mettent en quête d'un partenaire, orienté vers le rêve de blanchiment : “Nous sommes avertis, c'est vers la lactification que tend Mayotte. Car enfin il faut blanchir la race ; cela, toutes les Martiniquaises le savent, le disent, le répètent”.¹⁰⁷

A travers l'histoire de Mayotte, Fanon théorise que la quête aliénée de blancheur dans le cas de la femme noire est orientée vers une impossible reconnaissance en tant que “femme respectable”.¹⁰⁸ La réalisation d'un tel objectif implique non seulement l'amour d'un homme blanc, mais aussi la possibilité de remplir le même rôle socio-économique qu'une femme blanche: celui de la bonne épouse et bonne mère, dévouée aux soins de son mari et de ses enfants.

Comme nous l'avons déjà analysé, l'intérêt fondamental du maître réside dans le travail et non dans la reconnaissance. Dans la critique de Fanon de la dialectique de Hegel, une référence au travail en termes d'activité productive manuelle est évidente, comme celle que le serviteur de Hegel partage avec l'imagerie dominante de l'esclavage: le

102 *Pnmb*, p.212.

103 "Un jour, un bon maître blanc qui avait une certaine influence a dit à ses amis : "Soyons gentils avec les nègres"", *Ibid.*

104 Cf *Pnmb*, p.213

105 *Pnmb*, p.213

106 Capécia, M. (1943). *Je suis martiniquaise*, Éd. Corrêa, p.202, cité dans, *Pnmb*, p.40.

107 *Pnmb*, p.45

108 "J'aurais aimé épouser un Blanc. Seule une femme noire n'est jamais tout à fait respectable aux yeux d'un homme blanc. Même si elle l'aime. Je le savais", Capécia, *Je suis Martiniquaise*, p. 202, cité dans Fanon, *Pnmb*, p. 54.

travail de la terre. Mais dans une perspective afroféministe le travail forcé de l'esclave doit être compris comme étant à la fois *productif* et *reproductif*. C'est pourquoi, dans mon hypothèse, Fanon définit spécifiquement le désir de lactification de la femme noire comme une tentative de blanchiment de soi qui ne se réalise que par le blanchiment du monde.¹⁰⁹

2.2. Blanchir la race, sauver la race.

Dans *La femme de couleur et le Blanc*, à la différence des autres chapitres du *Pnmb*, Fanon propose une analyse du désir aliéné de reconnaissance spécifiquement féminisé. Fanon définit la lactification comme une aspiration à “[b]lanchir la race, sauver la race, mais non dans le sens qu’on pourrait supposer: non pas préserver « l’originalité de la portion du monde au sein duquel elles ont grandi », mais assurer sa blancheur”.¹¹⁰ Par rapport à une perspective de blanchiment individuel, où le blanchiment devient une condition préalable de l’individualité, le blanchiment féminin lie la possibilité de se blanchir soi-même au blanchiment, ou au sauvetage de la communauté entière. La figure de la femme noire n’est pas concevable en dehors de la relation avec la dimension sociale - raciale - dont elle assume la *reproduction*. La réinterprétation afroféministe qui est proposée ici de l’impasse dialectique causé par le désir de lactification est celle d’un processus spécifique d’épidermisation de la féminité noire, dont la sociogenèse peut être ramenée à l’appropriation systématique des corps des femmes asservies et leurs capacités reproductives. Le désir de blanchiment de la femme noire chez Fanon répond à une construction du corps de celle-ci à travers les pratiques du viol, de l’exploitation reproductive, de l’assignation au travail domestique dans la sphère familiale blanche et d’un rôle de responsabilité primaire dans l’entretien économique, physique et psychique de son propre foyer.

109 "Ne pouvant plus noircir le monde, ne pouvant plus le négrier, il tente de le blanchir dans son corps et dans ses pensées." *Ibid*, p. 56.

110 *Pnmb*, p.45.

2.2.1. Les "Mayotte Capécia de tous les pays"¹¹¹ et la reproduction.

La reproduction est comprise d'une démarche afroféministe comme le terrain de co-construction des capacités de reproduction biologique et sociale, de la génération physique de la vie à sa régénération quotidienne, inscrite dans les relations d'exploitation et de reproduction de la main-d'œuvre. Dans *Killing the black body. Race, reproduction et sens de la liberté* Dorothy Roberts définit la procréation à partir de l'expérience spécifique de la "reproduction en esclavage".¹¹² Elle analyse la reproduction comme le principal terrain de pillage, de contrôle et de privation de liberté du corps des femmes noires, de l'esclavage à la racialisation contemporaine. Reprenant le thème de l' "aliénation natale" soutenu par Orlando Patterson, Roberts souligne qu'elle a origine dans l'exploitation et l'appropriation des capacités reproductives des femmes esclaves.¹¹³ Dans *Laboring women : Reproduction and gender in New World slavery*, Jennifer L. Morgan observe que c'est spécifiquement la reproduction plutôt que le type d'activité professionnelle qui manipule la construction symbolique et matérielle de l'esclave, ainsi que les perspectives de résistance de celle-ci.¹¹⁴

2.2.2. Reproduction et communauté.

Dans l'essai *Women and Capitalism : Dialectics of Oppression and Liberation*¹¹⁵, Angela Davis reprend l'analyse de Marx dans les *Grundrisse* sur les formes qui précèdent la production capitaliste¹¹⁶ pour argumenter l'inapplicabilité du concept de "communauté naturelle" aux esclaves. Si les esclaves ne sont pas distingués de la

111 *Pnmb*, p.42

112 Roberts, *Killing the Black Body*, op. cit. p. 22.

113 *Ibid*, p. 45.

114 Morgan, J. L. (2011). *Laboring women : Reproduction and gender in New World slavery*, University of Pennsylvania Press.

115 Davis, A. Y., (1998) "Women and Capitalism : Dialectics of Oppression and Liberation". *L'Angela Y. Davis Reader*. Ed. Joy James & Angela Yvonne Davis. Wiley-Blackwell.

116 Marx, K. (2005 [1857-1858]). *Grundrisse : Fondements de la critique de l'économie politique*, Penguin UK.

terre, des animaux ou des outils de travail, leur condition ne peut être comprise en termes de communauté¹¹⁷. Comme Davis le précise quelque temps plus tard dans *Women, Race and Class* (1981), la négation de la dimension familiale, à travers les séparations et les éloignements, caractérise le non-lien entre les esclaves. En particulier, Davis souligne comment les femmes esclaves se sont vu refuser le statut de mères, ce qui en justifiait la séparation des enfants, et comment les esclaves se sont vu refuser le statut de *paterfamilias*, la figure d'autorité virile imposé comme une condition préalable à notion moderne de famille.¹¹⁸ En effet, les actes de naissance des esclaves, comme le souligne Davis omettaient les noms des pères, n'indiquant que les mères, qui, selon le principe *partus sequitur ventrem*, transmettaient la condition d'esclave à leur progéniture.¹¹⁹ Ce principe n'impliquait pas une reconnaissance de la maternité des femmes esclavagisées, mais plutôt un processus de *reductio ad ventrem*: une réification par métonymie du corps entier au site d'extraction des capacités reproductives. La *ventrilinearité* de la condition d'esclave conduit Hortense Spillers à définir la condition d'esclave comme absence de lien parenté (*kinlessness*).¹²⁰ Le nouveau-né esclave, souligne Spillers, est ainsi privé de liens familiaux reconnus, dans une condition d'orphelinat qui ne vient pas de la perte du lien mais de son absence constitutive par la naissance, en marge du statut humain et familial. Dans ces circonstances, la "parenté" perd son sens, car elle peut être envahie à tout moment et de manière arbitraire par les relations de propriété. En ce sens, l'esclave est privé non pas d'une communauté d'appartenance, mais de tout ordre social légitime. Un déracinement paradoxal du devenir historique dont on hérite avec tout son déshonneur.

121 122

Dans un autre essai intitulé *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, Davis revient sur les catégories marxistes de famille et de communauté pour articuler une lecture des formes de résistance à l'esclavage notamment féminine. La communauté se construit parmi les esclaves par le biais des pratiques de

117 Davis, *Womens and Capitalism*, p. 157.

118 Davis, *Women, Race and Class*, p. 33.

119 Davis, *Women, Race and Class*, op.cit., p. 39.

120 Spillers, op. cit. p. 73.

121 Meillassoux, op.cit., p. 73.

122 *Ibid*, p. 5.

reproduction adressées à soi dans le cadre interstitiel de l'environnement domestique des esclaves qui en se soignant réciproquement re-établissent le lien parental, la dimension communautaire en tant que communauté de résistance à la de-humanisation du système esclavagiste .¹²³

2.2.3. Femme respectable vs mère courage.

Dobie et Cottias reconstituent comment, depuis l'abolition de l'esclavage dans les anciennes colonies françaises, une idéologie de la respectabilité s'est enracinée, fonctionnant à une nouvelle légitimation de la structure familiale patriarcale basée sur le mariage et opposée aux relations informelles, à la matrifocalité et à la filiation "illégitime". Sur cette base, un nouveau modèle de citoyenneté républicaine est imposé, incarné par la figure de la femme respectable qui est le contrepoids de la maternité pathologisée, à savoir hors mariage. Plus précisément, les deux historiennes soulignent que c'est un mouvement ambivalent de répulsion et de attraction qui construit la figure pathologique de la mère célibataire pour marquer sa différence avec l'idéal type de la femme respectable. Cette ambivalence se concentre dans la représentation de la "*femme poto-mitan*", autrement appelée "*mère courage*": c'est l'image de la mère célibataire qui se retrouve à gérer une situation économique critique avec ses propres forces, démontrant une capacité d'autonomie, à savoir de virilité. Dans la lecture de Cottias et Dobie, cette figure correspond à la trajectoire biographique et narrative de Lucette Combette, alias Capécia.¹²⁴

123 "On peut supposer que, dans un sens purement matériel, seule la vie domestique - à l'abri des regards et du fouet du surveillant - permettait aux esclaves d'affirmer le minimum de liberté qu'ils conservaient encore. Ce n'est que dans ce contexte qu'ils ont pu trouver l'inspiration pour concevoir des techniques permettant d'élargir ce même contexte en levant les quelques armes dont ils disposaient contre la classe des esclavagistes, dont l'appât du gain était la source de leur misère. (...) Le travail domestique était le seul travail significatif pour la communauté des esclaves dans son ensemble". Davis, A. Y. (1972), Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves , in *The Massachusetts Review* , Vol. 13, No. 1/2, *Woman : An Issue*, pp. 86-87.

124 Dobie et Cottias, op. cit. p. 34-35.

Le terme créole *poto-mitan*, comme le souligne Stéphanie Melyon-Reinette, désigne le pilier d'une maison. Il représente métaphoriquement la matrifocalité de la famille post-esclavagiste. Elle compare cette figure archétypale de l'imaginaire antillais à celles de la *Mammy* et du *Saphirre*, largement analysées par le féminisme noir états-unien.¹²⁵ Les deux personnages représentent les pôles opposés de la déshumanisation des femmes noires: d'une part la femme noire mal soignée, asexuée, sale, qui s'identifie en souriant à la mission de servir ses maîtres; d'autre part une sexualité hyper-erotique, agressive et insatiable.¹²⁶ Ces deux représentations résument l'association de la féminité noire à une sexualité virilisante et castratrice, antithétique de la féminité blanche et de l'idée de bonne maternité, qui trouve ses racines dans le mythe originel du matriarcat noir, bien deconstruit par Angela Davis dans ses *Reflections on the Black Woman's role in the community of slaves*. Davis démystifie le mythe de la matriarche noire, en identifiant le processus sous-jacent de pathologisation des femmes esclavagisées dans la défense de la communauté. L'autonomie de la jeune esclave contraste avec l'idée passive de la féminité blanche basée sur la subordination au pouvoir masculin.

Dans *Le mythe du matriarcat noir*, Dorlin observe comment la pathologisation des pratiques de résistance des esclaves a été fonctionnelle pour prouver une absence de moralité et d'instinct maternel chez elles et donc pour ramener leur activité reproductive à la marque de l'animalité. En d'autres termes, la virilisation des femmes noires est fonctionnelle pour stigmatiser leur capacité d'agir, dans la mesure où celle-ci est posée comme antithétique à la féminité et, en ce sens, à la norme même de l'émancipation et de la subjectivation féminine.¹²⁷

Françoise Vergès observe comment la notion postcoloniale de "féminité respectable" participe à la politique de assimilationnisme, en tant que injonction à prouver sa dignité à ceux qui l'ont mise en doute. Prouver sa respectabilité, c'est devoir nier une infériorité supposée en s'élevant socialement et en s'éloignant ainsi des conditions matérielles des classes populaires afin d'échapper au mépris. Le test de respectabilité consiste pour les

125 Melyon-Reinette, p. 11, voir aussi n. 4 p. 36.

126 Hill Collins, P. (2000). *The sexual politics of black womanhood*, in Collins, P. H., *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge.

127 *Ibid*, p. 73.

femmes à prouver qu'elles sont de bonnes mères ou qu'elles correspondent à la figure parentale du foyer mononucléaire blanc moderne. ¹²⁸

Les représentations déshumanisantes de la maternité noire marquent la sociogenèse de la lactification de Mayotte. Orientée vers une féminité respectable, la femme noire aliénée de la théorie fanonienne tente d'échapper à la marque sexuelle- raciale du matriarcat noir qui la déshumanise. Mais l'horizon de respectabilité lie la catégorie de femme à celle de *mère de la race*,¹²⁹ reproductrice d'une humanité supérieure qui perpétue la circularité infernale de la femme noire.

2.2.4. La Noire et la communauté : sauver la race, reproduire la race

A la lumière du rôle des femmes noires dans la reproduction politique des communautés d'esclaves comme terrain de résistance, le blanchiment des "Mayotte dans tous les pays" dont parle Fanon est à comprendre dans son rapport ambivalent avec la sauvegarde de la communauté. La lactification apparaît comme une stratégie de survie aliénée, autant au prisme de l'afrofémminisme que des discours de Fanon lui-même. Dans l'analyse de l'écrivain martiniquais, le thème de la reproduction sociale émerge surtout en rapport à la question de la mise au monde et de l'éducation des enfants. Le blanchiment de Mayotte, nous l'avons vu, n'est pas recherché seulement par l'amour du le Blanc, mais par la possibilité qu'il lui accorde de devenir mère, et donc femme, c'est-à-dire à l'origine d'une nouvelle vie plus blanche que la sienne. Le fils de Mayotte, ainsi que les enfants de Mayotte dans tous les pays selon Fanon, seront éduqués par leurs mères à viser la blancheur, assurant par cette stratégie aliénée la préservation de la race, dans les sens de leur propre communauté. C'est dans la relation entre lactification et reproduction que Fanon met en évidence l'impasse dialectique spécifique de la relation entre la Noire et le Blanc. C'est précisément à cet égard que

128 Vergès, *Le ventre des femmes*, p. 134.

129 Davis, *Women, Race and Class*, p. 163.

l'auteur rend explicite le lien étroit entre les actions individuelles aliénées des Noires et leur rôle social reproductif, notamment éducatif. Mayotte, observe Fanon, subit l'injonction d'éduquer son fils dans la vénération du maître blanc - "Tu l'élèveras, tu lui parleras de moi, tu lui diras : c'était un homme supérieur".¹³⁰ Deuxièmement, ce qui inquiète Fanon, c'est que "cette jeune Martiniquaise, dans peu d'années, sera licenciée et ira enseigner dans quelque établissement aux Antilles. On devine aisément ce qu'il en adviendra".¹³¹

2.3. Renverser la source d'énonciation

La parole aux négresses est la méthode que l'afroféministe sénégalaise Awa Thiam revendique, même contre Fanon, pour contester une démarche sexuellement neutre à la racialisation des corps et qui renvoie pourtant de façon implicite à son expérience masculine.

La prise de parole pour Thiam devient un geste de réponse subversive aux conditions d'assujettissement spécifiques des femmes noires, qui les amènent à développer des formes spécifiques d'aliénation et des stratégies et tactiques de résistance. Thiam reconnaît et en même temps conteste à Fanon d'avoir donné une lecture partielle de la figure de la femme noire, sans donner toutefois une valeur épistémique à son expérience subjective. La "Négresse" devient alors la source d'une production de connaissance située opposé à au déni d'agentivité que l'hétéro-définition implique: "C'est aux Négresses de rétablir la vérité".¹³²

Dans sa relecture de Fanon, et en particulier de l'aliénation féminine, Sharpley-Whiting juxtapose le problème de l'épidermisation de l'infériorité en *Pnmb* à l'internalisation du racisme et du sexisme en *Sister Outsider* d'Audre Lorde. Sharpley-Whiting se réfère en particulier à *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*, l'essai de Lorde qui étudie de première main la haine de soi que les femmes noires absorbent et se retournent contre elles-mêmes. Sharpley-Whiting renverse les nombreuses critiques

130 M. Capécia, *Je suis martiniquaise*, op. cit., p.65, cité en *Pnmb*, p.49

131 *Pnmb*, p.46.

132 Thiam, *La parole aux négresses*, op. cit. p. 17 - 22.

du sexisme formulées à l'encontre de Fanon dans une perspective postmoderne, et soutient que la limite de l'analyse de Fanon est notamment la sous-estimation du sexisme internalisé écrasée par le racisme de Mayotte Capécia.¹³³

Dans *Race gender and the activism of black feminist theory*, Surya Nayak compare également *Pnmb* à *Eye to Eye* en interprétant certaines caractéristiques de l'écriture de Lorde comme étant inspirées de Fanon. Selon Nayak, la manière dont Lorde se réfère à sa propre expérience de femme noire fait écho à l'équation entre la sphère psychique, la sphère sociale et le régime de visibilité qui distingue le schéma épidermique-racial de Fanon.¹³⁴ Chez Lorde, comme chez Fanon, l'épiderme est le lieu de l'expérience vécue et de l'incorporation de la vie psychique : "Did *bad* mean *Black*? The endless scrubbing with lemon juice in the cracks and crevices of my ripening, darkening, body. And oh, the sins of my dark elbows and knees, my gums and nipples, the folds of my neck and the cave of my armpits!"¹³⁵ Se référant aux travaux de Homi Bhabha, Nayak souligne la centralité des "espaces interstitiels" du corps en tant que sites de négociation du sens, de la valeur et du jugement sur le plan de l'expérience, de l'affect et de la sexualité. De même que Fanon, c'est à travers ces espaces interstitiels qu'Audre Lorde opère la colonisation de l'espace psychique. Comme le souligne Sharpley-Whiting, l'œuvre de Lorde ne se contente pas de lire l'oppression raciale à travers des distorsions internalisées, mais étudie également son lien constitutif avec les marques de la sexualisation, en donnant la parole à l'expérience vécue de la négritude.¹³⁶ En ce qui concerne le problème qui nous occupe ici, le texte de Lorde par rapport à celui de Fanon accomplit une autre distension théorique puisqu'il accorde la première personne du singulier de l'expérience vécue non seulement au corps noir réifié par le regard blanc, mais aussi à une *femme* noire par rapport à son propre désir de lactification. La haine raciale qui colonise la psyché de la femme noire à travers les fissures de son corps est rendue sous la forme liquide du jus de citron, ce qui rend douloureux et

133 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon : Conflits et féminismes*, op. cit. p. 49.

134 Nayak, S. (2014). *Race, gender and the activism of black feminist theory : working with Audre Lorde*, Routledge, p. 80.

135 Lorde, *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*. In: Lorde A (1984) *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg: The Crossing Press., in Lorde, *Sister Outsider*, op. cit. p.149

136 Nayak, *Race, gender and the activism of black feminist theory*, op. cit. p. 80.

physique le geste par lequel la femme noire, en écho aux paroles de Fanon sur Mayotte, blanchit le monde dans son corps et dans ses pensées.

Dans *La parole aux négresses*, Awa Thiam analyse également les pratiques des femmes noires de blanchiment du corps et de la progéniture de manière conjointe, en soulignant le caractère de stratégies de survie aliénées, qui opèrent simultanément sur le plan physique et mental. L'anthropologue fait explicitement référence aux catégories d'aliénation et de dénégation de Fanon, pour les articuler spécifiquement au féminin. Thiam relance le discours de Fanon dans la dénonciation d'un véritable marché cosmétique de produits "dé-négrifiants" qui, bien que nocifs et cancérigènes, attribuent une valeur sociale et économique à la féminité blanche élevée au rang de canon esthétique de l'être humain: "Blanchir sa race" est pour Thiam, à la suite de Fanon, le précepte qui a été intériorisées par les femmes noire.¹³⁷ Les analyses afroféministes du blanchiment du corps révèlent le caractère tactique axé sur la survie des pratiques de blanchiment adoptées par les femmes noires. L'assimilation et la promotion sociale de la communauté noire, selon Thiam, sont le résultat d'une marginalisation radicale dans un rapport de force où le sujet désarmé étouffe sa propre envie de révolte en gardant en lui toute sa souffrance. Sur ces prémisses, le métissage racial place les femmes noires, comme le révèle la lecture de Thiam, moins dans la lutte pour l'altérité dialectique que comme "intermédiaires" pour assurer la reconnaissance de leur descendance, permettant ainsi à leurs enfants de devenir blancs, à savoir d'appartenir "à la société des maîtres (ou tout simplement des hommes): les Blancs".¹³⁸

Mayotte elle-même, aussi fière qu'elle soit d'avoir donné naissance à un fils plus blanc qu'elle, doit prendre acte de sa non reconnaissance: "si mon fils m'a séparée de ma race, il ne m'en a pas donné une autre (...) une femme noire n'est jamais assez respectable aux yeux d'un homme blanc". C'est pourquoi Sharpley-Whiting interprète le roman de Mayotte comme une reconnaissance de l'échec de sa stratégie érotique de blanchiment.^{139 140}

137 Thiam, *La parole aux négresses*, op. cit. p. 144-145.

138 *Ibid*, p. 146 ; cf. " Le blanc est le maître, et plus simplement le mâle " Fanon, *Pnmb*, p. 57.

139 *Ibid*, p. 169.

140 Analysant le thème de la maternité dans la littérature féminine antillaise, Condé observe que le roman de Capécia est marqué par le topos de la fille qui accorde à sa mère un rôle exceptionnel dans sa

Fanon rapporte en *Pnmb* le passage du roman de Capécia dans lequel Mayotte, dès son plus jeune âge, est avertie d'autres femmes de couleur dont sa mère, du destin entravé qui l'attendrait en tant que femme noire. Pourtant, c'est précisément en réponse à cet avertissement que Mayotte envisage pour son avenir de se marier avec un homme blanc. La pensée surgit en réponse explicite à la préoccupation d'un destin difficile. Le fait que la stratégie de survie de Mayotte prenne la forme d'une sorte de passage de témoin entre femmes est également pertinent. Leur avertissement sonne à la fois comme une résignation face à un destin déjà écrit pour Mayotte, et d'autre part comme une exhortation, un enseignement valable pour s'y échapper. De même que l'expérience vécue de la petite Audre Lorde fait écho à une lecture de la figure maternelle noire aux prises avec la lutte et la perte de pouvoir pour assurer la survie de ses enfants :

My light-skinned mother kept me alive within an environment where my life was not a high priority. She used whatever methods she had at hand, few as they were. (...) My mother taught me to survive from a very early age by her own example. Her silences also taught me isolation, fury, mistrust, self-rejection, and sadness. My survival lay in learning how to use the weapons she gave me, also, to fight against those things within myself, unnamed. And survival is the greatest gift of love. Sometimes, for Black mothers, it is the only gift possible, and tenderness gets lost. My mother bore me into life as if etching an angry message into marble. Yet I survived the hatred around me because my mother made me know, by oblique reference, that no matter what went on at home, outside shouldn't oughta be the way it was.¹⁴¹

Les analyses afroféministes de la relation mère-fils ne disqualifient pas le concept d'aliénation de Fanon, ni sa lecture de la relation aliénée entre la femme noire et l'homme blanc. Au contraire, le désir de lactification qui guide les actions de Mayotte

vie, mais qu'il se distingue comme le seul dans lequel la protagoniste non seulement glorifie sa propre mère, mais devient elle-même mère. Le fait que l'enfant en question soit blanc amène Condé à interpréter le geste de Mayotte comme un rejet de la maternité et, en ce sens, comme un geste de protestation authentique contre un destin de pauvreté, porté exclusivement par le rôle éducatif et reproductif auquel, aspirant à une féminité respectable, Capécia tente d'échapper. De ce point de vue, selon Condé, ce n'est pas la femme noire mais le fils blanc qui est conçu comme une figure intermédiaire, un accès au monde blanc, même infructueux. Condé, *La parole des femmes*, op. cit. p.45.

141 Lorde, *Eye to Eye: Black Women, Hatred and Anger*. In: Lorde A (1984) *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Trumansburg: The Crossing Press., in Lorde, *Sister Outsider*, op. cit. p.149

selon le psychiatre martiniquais est confirmé et renforcé par une analyse de l'interdépendance de l'aliénation sexuelle et raciale. La haine que Mayotte a introjectée n'est pas seulement un mépris de la noirceur mais de la féminité noire. Sa haine n'est pas seulement une négrophobie mais, comme le dit Sharpley-Whiting, une "blackfemmephobie".¹⁴² Elle est exhibée, selon l'auteur, dans les fréquents portraits stéréotypés de la féminité noire dont la protagoniste du roman se distance ponctuellement en se présentant comme l'exception. Il s'agit du même mécanisme que Moya Bailey a conceptualisé en inventant le néologisme *misogynoir* dans l'essai *They aren't talking about me*, pour rendre compte de la violence simultanément sexuelle et raciale qui construit la haine des femmes.¹⁴³ Cependant, à travers le prisme afroféministe de la survie, la relation maternelle en tant qu'histoire d'amour, même déformée par l'aliénation, apparaît comme un segment de la communauté de résistance en construction, dans laquelle se diffusent les traces de ce que Fanon appelle le "monde du Toi".¹⁴⁴

2.4.1. Blanchir le monde. Le sale boulot de Mayotte la blanchisseuse.

Alors, ne pouvant plus noircir, ne pouvant plus négrier le monde, elle va tenter dans son corps et dans sa pensée de le blanchir. D'abord, elle se fera blanchisseuse: « Je me faisais payer cher, plus cher qu'ailleurs, mais je travaillais mieux, et comme les gens de Fort-de-France aiment le linge propre, ils venaient chez moi. Finalement, ils étaient fiers de se faire blanchir chez Mayotte ». ¹⁴⁵

Grâce au travail de *blanchisseuse*, *Mayotte* revendique le pouvoir de blanchir. Fanon souligne que l'aliénation des femmes noires implique la compensation d'un sentiment d'infériorité historiquement ressenti par une "tentative de recouvrement — par intériorisation — de valeurs originellement interdites".¹⁴⁶ Si Fanon attribue néanmoins

142 Sharpley-Whiting, *Frantz Fanon : Conflits et féminismes*, op. cit. p. 43.

143 Bailey, M. (2017). *Ils ne parlent pas de moi*, dans Crunk Feminist Collective (Eds.), *The Crunk Feminist Collection*, Feminist press.

144 *Pnmb*, p.225

145 *Pnmb*, p.43.

146 *Pnmb*, p.56

une importance psychanalytique au rapport de Mayotte à l'activité de *blanchisseuse*, ce positionnement professionnel est toutefois essentiellement imputable à l'extraction ouvrière de Mayotte.¹⁴⁷

La position sociale des blanchisseuses, surtout dans le cas de mères célibataires comme Mayotte, est celle d'un contexte populaire spécifiquement féminin condamné à la pauvreté aux marges de la respectabilité.¹⁴⁸ Il est intéressant de noter que, même dans ce cas, le blanchiment des femmes noires est lié à un blanchiment collectif : “[c]ar, il faut le comprendre une fois pour toutes, il s’agit de sauver la race”.¹⁴⁹ Pourtant, comme le conteste Lola Young, l'interprétation psychanalytique de son "choix" d'emploi comme blanchisseuse ignore la division sexuelle du travail et les options dont disposent les femmes noires pour atteindre l'indépendance économique.¹⁵⁰

L'activité de *blanchisseuse* façonne le rôle historiquement reproductif sur le plan matériel et symbolique des femmes esclavagisées. Toutefois, l'activité de blanchiment ne libère pas la femme esclave de la noirceur, mais elle la produit et la cristallise.

En se focalisant sur le lien entre protestation et aliénation, le blanchiment du soi comme blanchiment du monde peut être lu comme la tentative de la Noire de *se nettoyer* d'une représentation dégradante qui, en la reléguant au nettoyage de la crasse des autres, la ramène à l'archétype d'une sous-humanité " sale ".

Comme le reconstruit Angela Davis, après l'abolition de l'esclavage, les femmes noires ont été confrontées à une condition spécifique et partielle de "*liberté*" dans le cadre d'un échec à surmonter le manichéisme racial. Davis fait ainsi écho au problème fanonien de la racialisation de la liberté, c'est-à-dire d'une réarticulation épidermique-raciale de la relation maître-esclave. Davis analyse la continuité entre la condition d'esclave et celle de l'exploitation après l'abolition, dans laquelle seul un nombre infinitésimal de Noires avait réussi à s'échapper des champs, des cuisines ou des

147 Cottias, Dobie, *Relire Mayotte Capécia*, p. 36 ; Young, L. (1996). *Missing persons : Fantasising black women in Black Skin, White masks*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness : Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, p. 91 ; Chancy, M. J. A. (2015). Subjectivity in Motion : Caribbean Women's (Dis) Articulations of Being from Fanon/Capécia to the "Wonderful Adventures of Mrs. Seacole in Many Lands", *Hypatia*, Vol. 30, No. 2, pp. 434-449. p. 437.

148 Ivi, p. 36.

149 *Pnmb*, p.52

150 Fanon, *Pnmb*, p. 64.

blanchisseries.¹⁵¹ Même en dehors de ces secteurs économiques, c'est-à-dire dans le cadre d'un nouveau processus d'industrialisation, les Noirs ne se voyaient attribuer que les "emplois les plus sales et les plus mal payés". Aux yeux des anciens maîtres, le "service domestique" était une formule de politesse pour désigner un métier méprisable, pas très différent de l'esclavage.¹⁵²

Davis souligne le caractère paradoxal du lien entre la dégradation physique du travail domestique et la prétendue dégradation morale des femmes noires : le travail domestique est considéré comme dégradant parce qu'il est effectué en grand nombre par des femmes noires, qui sont considérées comme ineptes et aux mœurs légères. Mais l'ineptie et la promiscuité sont des mythes perpétués par le travail très dégradant qu'ils sont contraints d'accomplir.¹⁵³

Dans le lien entre la dégradation physique du travail domestique et la saleté morale des Noirs, Davis identifie le caractère intersectionnel de race, sexe et classe. Définir la relationnalité constitutive des catégories, observe Davis, c'est la logique du "paradoxe de Catch-22", ou celle d'une *petitio principii* qui, en libérant les catégories de leur détermination historique, présente leur sens dans leur construction réciproque qui les rend mutuellement la cause et l'effet. C'est le même mécanisme que Nakano Glenn identifie en définissant le caractère "relationnel" de ces catégories, dont la conceptualisation n'est possible que parce que l'une se fait prémisses de l'autre.¹⁵⁴

Fanon reprend l'association entre le caractère physique, symbolique et moral de la noirceur, en confirmant ce processus de construction tautologique et syncrétique de la race :

En Europe, le Mal est représenté par le Noir. Il faut aller doucement, nous le savons, mais c'est difficile. Le bourreau c'est l'homme noir, Satan est noir, on parle de ténèbres, Frantz Fanon, Peau noire, masques blancs. (1952) 189 quand on est sale on est noir, — que cela s'applique à la saleté physique ou à la saleté morale. On serait surpris, si on prenait la peine de les réunir, du très grand nombre d'expressions qui font du Noir le péché. En Europe, le nègre, soit concrètement, soit symboliquement,

151 Davis, *Women, Race and Class*, p.87.

152 *Ivi*, p.93

153 *Ibidem*

154 Glenn, *From servitude to service work*, op. cit.

Les premiers mots par lesquels Fanon lui-même rapporte l'expérience vécue du racisme sont ceux de l'insulte " Sale nègre ! ". (*Sale nègre*). Une saleté que le Noir voit cousue sur sa peau dans la construction dégradante du " nègre " comme " sale ", ce qui conduit à intérioriser le sentiment de saleté.

La fierté que Mayotte elle-même perçoit chez les personnes qui viennent chez elle pour être blanchies, même dans le sens aliéné que théorise Fanon, redéfinit la pratique du lavage du linge comme une aspiration à l'humanisation et une aspiration au salut, non seulement pour soi mais pour toute la communauté à laquelle on appartient, aspiration qui participe sous forme d'injonction à la construction des figures historiques de la reproduction sociale. La communauté de ce point de vue est celle des "sales nègres" qui, en se faisant blanchir par Mayotte, participent à la tentative aliénée de se dissocier de la noirceur et de la saleté cousues sur leur peau.

Dans *Un féminisme décolonial*, Vergès analyse de manière critique la représentation de la femme de ménage comme un *corps déchet*, un corps jetable qui nettoie historiquement la société capitaliste de ses propres déchets, de sa laideur.¹⁵⁶ Une interprétation qui fait écho à celle de Davis. Dans son activité de *blanchisseuse*, Mayotte évoque la figure de la Noire historiquement contrainte au travail de nettoyage et de blanchiment du monde, qui fournit les conditions matérielles et symboliques pour reproduire la blancheur comme pureté : pureté du féminin et pureté de la race.

2.4.2. La noirceur hyper-érotique et le blanchiment de la féminité.

Dans *Domesticity and Dirt*, Phyllis Palmer souligne comment l'idéal de la féminité moderne au XIXe siècle s'est construit sur une idée de la domesticité comme soin du foyer (mari et enfants) de la part d'une figure candide et raffinée, incompatible avec la saleté et la fatigue du travail impliquées dans la réalisation d'un tel idéal. C'est pourquoi la féminité domestique moderne s'affirme à travers la procuration des "sales besognes" afin de maintenir un rôle de supervision et d'organisation de ces travaux, de manière à

155 *Pnmb*, p.183.

156 Vergès, *Un féminisme décolonial*, op. cit., p. 117.

réserver le corps féminin blanc à l'incarnation des vertus maternelles.¹⁵⁷ Une interdépendance au niveau perceptif, idéologique et conceptuel définit la ligne de la frontière raciale qui dessine en même temps, depuis le XIXe siècle, le "culte de la vraie féminité" et le "mythe de la noire libertine".

Le mythe de la femme noire libertine exposait les femmes esclaves à toutes les formes d'abus et de violences sexuelles sans pouvoir être reconnues comme telles, car seulement le corps couvert et enveloppé dans l'enveloppe de pureté était considéré comme susceptible d'outrage, contrairement au corps déjà nu. C'est pour cette raison que parmi les formes les plus fréquentes de manipulation des femmes asservies, comme l'analyse bell hooks, les Blancs utilisaient la promesse de nouveaux vêtements, d'un ruban pour les cheveux ou d'un parasol.¹⁵⁸ Oudin-Bastide le confirme en s'attardant sur la passion des esclaves pour les ornements : "Ce que l'esclave attend d'un beau vêtement relève manifestement de la *métamorphose*: Le port de vêtements luxueux (...) marque, nous semble-t-il, sa volonté d'échapper à l'animalité, d'exhiber son humanité".¹⁵⁹ Plus spécifiquement, selon bell hooks, ces couvertures et ornements corporels jouaient sur le fort désir des esclaves de paraître *féminines* et de montrer l'apparence d'une *dame*, au point de porter une jupe même pour les travaux des champs, malgré une praticité réduite, pour se libérer au moins en partie des stigmates dégradants et virilisants du travail agricole dans les colonies. Comme le souligne hooks, c'est un processus d'assimilation des valeurs blanches du régime esclavagiste qui a généré un tel désir de féminité.¹⁶⁰

Les ex-esclaves émancipés, en particulier, s'efforcent d'imiter le comportement et les attitudes des femmes blanches afin d'être pleinement reconnus comme libres, se distançant ainsi des stéréotypes qui les dépeignent comme affectées par une sexualité sauvage. hooks rapporte des tentatives pour être reconnues comme des *dames* au moyen d'une tenue vestimentaire "soignée et propre", mais celles-ci étaient

157 Palmer, P. (2010). *Domesticity and dirt : Housewives and domestic servants in the United States, 1920-1945*, Temple University Press.

158 *Ibid*, p. 73.

159 Oudin-Bastide, *Travail, capitalisme et société esclavagiste : Guadeloupe, Martinique (XVIIe-XIXe siècle)*, op. cit., p.250

160 hooks, *Ain't I a woman*, p. 73.

régulièrement ridiculisées et contrecarrées. hooks souligne que l'intention n'était pas "l'égalité des sexes" mais, d'une part, de s'améliorer et, d'autre part, d'éviter de devenir l'objet de "commentaires obscènes" et de violences physiques de la part des hommes blancs.¹⁶¹

La sphère du désir de reconnaissance est façonnée par un sens de la liberté non seulement racialisé (la "liberté blanche" du vocabulaire de Fanon) mais en même temps sexualisé. La liberté à laquelle tend la fille esclave est pensée comme féminité, car le travail forcé du corps déshabillé le tisse, selon les mots de Fanon, "de mille détails, anecdotes, récits",¹⁶² c'est-à-dire qu'il le recouvre de la "la lamentable livrée édifiée par des siècles d'incompréhension."¹⁶³ Le corps dénudé et nié de féminité est ainsi soumis à la déshumanisation par l'épidermisation progressive de l'infériorité : c'est une couche épidermique qui recouvre à nouveau le corps d'un uniforme de servilité et de subordination.

En retraçant la généalogie de la "vraie féminité", Elsa Dorlin avance la proposition d'interpréter la société plantocratique, Antillaise en particulier, comme le laboratoire de la norme de féminité moderne.¹⁶⁴ En s'appuyant notamment sur les travaux de Palmer Phyllis, Dorlin analyse l'antinomie physique et morale *sale/propre* à la base de la racialisation de la féminité comme une reconfiguration du système de catégories qui, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, définissait la féminité en termes d'hystérie (le corps prédisposé à la maternité, considéré comme l'état suprême de la maladie). Les femmes qui dépassaient cette représentation étaient classées dans une classe de femmes à part, marquée par une sexualité virile, une "mutation de genre", celle des "prostituées".¹⁶⁵

Pour pallier le manque de femmes blanches européennes dans les colonies, une politique de déportation de l'Europe vers les colonies est mise en place, concernant les

161 *Ibid*, p. 81.

162 *Pnmb*, p.109

163 *Pnmb*, p.13

164 Dorlin, E. (2005). *Les Blanchisseuses : La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne*, In Rouch, H., Dorlin, E., Fougeyrollas, D. (Eds.), *Le Corps, entre sexe et genre*, L'Harmattan, p. 144.

165 *Ibid*, p. 153.

prostituées, les mères célibataires, les orphelins, les internes et les personnes dans les hôpitaux et les établissements de soins.¹⁶⁶ L'élévation de ces femmes au rang de la "vraie féminité" se fait grâce au contraste avec un nouveau type de femme qui se développe autour de la figure de l'esclave, à savoir celle de la "nymphomane", qui se situe un cran en dessous de la prostituée considérée comme se livrant à la débauche de manière gratuite.¹⁶⁷ Dorlin lit la figure de l'esclave comme une "blanchisseuse", c'est-à-dire comme l'incarnation de ce processus de blanchiment symbolique d'une classe de femmes déviantes, vers leur redéfinition dans le rôle de "vraies femmes".¹⁶⁸

Le contraste entre la propreté et la saleté comme deux pôles de la féminité sur le plan matériel et moral, immaculée d'un côté et trouble de l'autre, est encore renforcé avec la montée de la classe noire libre et l'abolition de l'esclavage.

En fait, comme l'écrit Saidiya Hartman dans *Scenes of Subjection : Terror, Slavery, and Self-making in Nineteenth Century America*, on demandait constamment aux personnes émancipées de prouver leur valeur, leur capacité, leur tempérance et leur responsabilité dans l'accroissement de la force et de la richesse de la nation, une preuve qui se jouait avec détermination dans la sphère de l'activité domestique, comme miroir de la stabilité économique et de la santé du noyau familial interne. La *domesticité* blanche était configurée sur la base de normes d'hygiène, d'ordre et de propreté, qui marquaient la limite d'accès aux qualités morales de la blancheur en tant que dimension de la civilisation "supérieure".¹⁶⁹ Une "une candeur toute blanche",¹⁷⁰ comme l'appelle Fanon, qui confère à l'environnement domestique une centralité symbolique dans la construction de la race.

La stratégie aliénée de survie par la pratique du blanchiment échoue parce qu'elle renvoie la femme noire à son rôle historique de reproduction de la blancheur des autres, à sa fonction d'élimination de la saleté noire et de création, par le biais de son propre travail, des frontières raciale infranchissables de la catégorie de féminité. En cherchant

166 *Ibid*, p. 156.

167 *Ibid*.

168 *Ibid*.

169 Hartman, S. V. (1997). *Scenes of subjection : Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Oxford University Press.

170 *Pnmb*, p.45

à se blanchir par le blanchiment du monde, Mayotte tente en vain d'échapper à l'héritage historique et épidermique de l'hyper-érotisation du corps féminin noir. Comme le note Lizabeth Paravisini-Gebert dans sa relecture de *Je suis martiniquaise*, celle de Mayotte peut être comprise comme une tentative d'échapper à la reification sexuelle du corps féminin noir.¹⁷¹ Si l'auteur reconnaît dans l'œuvre de Fanon une compréhension profonde des effets de la racialisation sur la construction/abjection du moi, elle reproche néanmoins au psychiatre martiniquais d'occulter la relation réciproque entre les catégories de race, de sexe et classe dans sa lecture de *Je suis martiniquaise*.¹⁷² Comme nous l'avons déjà soutenu dans l'introduction de ce travail, *Pnmb* n'ignore pas et, au contraire, étudie à plusieurs reprises la détermination érotico-sexuelle de la race ; la limite, cependant, réside dans une analyse qui se concentre sur les effets de ce processus sur la fabrication de la masculinité. Si Fanon reconnaît les mécanismes matériels et inconscients de la déshumanisation du Noir à travers son hypervirilisation et sa réduction au génital, le psychiatre martiniquais ignore le problème de l'hypersexualisation des femmes noires. Il faut noter que dans son examen de la relation entre la femme noire et le Blanc, son propre vocabulaire réitère une représentation érotisée de la femme noire, désignée comme "la belle",¹⁷³ en état d'excitation, atteinte d'un "éréthisme affectif",¹⁷⁴ déterminée jusqu'à ses cheveux "échevelés",¹⁷⁵ à obtenir l'amour du Blanc.

La lentille androcentrique de Fanon sur le sujet de l'érotisation raciale semble l'avoir empêché de saisir l'effet du regard blanc érotisant dans l'expérience vécue par Mayotte. Dans ce cas, c'est un regard féminin blanc qui l'érotise en l'opposant sous forme manichéenne, une fois de plus, à la catégorie blanche de la femme. Le malaise de Mayotte sous le poids du regard de la femme blanche peut être compris à travers le lien remarqué par Hill Collins entre l'hypersexualisation et l'hypervisibilité du corps racisé. Héritant de la signification du corps exposé et de l'objet à vendre de l'époque

171 Paravisini-Gebert, L. (1992). *Feminism, Race, and Difference in the Works of Mayotte Capécia, Michèle Lacrosil, and Jacqueline Manicom*, in *Callaloo*, Vol. 15, No. 1, The Johns Hopkins University Press, pp. 67-69.

172 *Ibid*, p. 66.

173 *Pnmb*, p.41.

174 *Ibid*, p.57.

175 *Ivi*, p.46.

des esclaves, la sexualité hyperérotique apparaît comme la marque du corps surexposé.¹⁷⁶ C'est son hypervisibilité qui cache et justifie le *voyeurisme* inhérent au regard blanc, inhibé par la reconnaissance de l'autre comme humain, alors qu'il devient légitime dans l'observation de ce qui est vu comme relégué à l'état de nature.¹⁷⁷

Chapitre 3. La dialectique esclave-maîtresse. Peau noire, masculinité blanche.

Dans le chapitre *L'homme de couleur et la femme blanche*, Fanon analyse l'impossibilité de la reconnaissance mutuelle maître-esclave à travers le prisme de la masculinité. Le désir de reconnaissance est donc à comprendre comme un désir d'accès à une *virilité authentique*,¹⁷⁸ dans un système où le maître blanc s'est érigé en norme de l'humain. En historicisant cette dynamique, il apparaît comment la zone de non-être dans laquelle est confiné le Noir, dépourvue de résistance ontologique aux yeux du Blanc, constitue "une région extraordinairement *stérile*":¹⁷⁹ une zone de non-être qui se configure donc comme une *zone de non-genre*, marquant les corps non-blancs d'une sexualité incapable de féconder et d'engendrer la vie humaine, antithétique au système binaire des genres, et dont la pensée afroféministe a dévoilé dans toute la colonialité.

3.1 Les masculinités ratées.

176 Hill Collins, *The sexual politics of black womanhood*, op. cit. p. 139.

177 Tuan, Y.-F. (1984). *Dominance et affection. The making of Pets*, Yale University Press, cité dans Collins, *The sexual politics of black womanhood*, p. 139.

178 Fanon, F., *Pnmb*, op.cit., p. 78.

179 *Ibid*, p. 26.

Au début du chapitre *La femme de couleur et le Blanc*, Fanon définit expressément l'amour comme un moyen d'accès à une humanité gnrée historiquement refusée au Noir : "l'être aimé m'épaulera dans l'assomption de ma virilité".¹⁸⁰ Horizon de la reconnaissance du Noir, la virilité est théorisée dans le discours de Fanon comme une prérogative blanche, un signe incontesté de la pleine humanité du maître à laquelle l'esclave doit aspirer. C'est d'ailleurs comme ça que le chapitre suivant, *L'homme noir et la femme blanche*, est introduit :

De la partie la plus noire de mon âme, à travers la zone hachurée me monte ce désir d'être tout à coup blanc. Je ne veux pas être reconnu comme Noir, mais comme Blanc. Or — et c'est là une reconnaissance que Hegel n'a pas décrite — qui peut le faire, sinon la Blanche ? En m'aimant, elle me prouve que je suis digne d'un amour blanc. On m'aime comme un Blanc. Je suis un Blanc. Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes.¹⁸¹

Le désir de virilité est canalisé dans une quête de blancheur, ce qui explique la coextensivité des deux termes. Bien que le chapitre se concentre sur la reconnaissance entre le Noir et la Blanche, le caractère instrumental de cette relation apparaît évidente dès les premières lignes : la reconnaissance ultime à laquelle tend le Noir, est celle du maître Blanc. Le sein blanc est un moyen d'accès à la civilisation du maître, à ses conditions raciales de liberté et de dignité.

Fanon relate sous forme d'anecdote le cas d'un Noir qui, lors d'un coït avec une Blanche, atteignait l'orgasme en invoquant Schoelcher pour le remercier d'avoir abolit l'esclavage et de lui avoir permit le contact avec le corps des femmes libres.¹⁸² L'anecdote devient emblématique de cette reconnaissance sans conflit qui nie la réciprocité entre Blancs et Noirs et qui, dans le même temps, conduit le Noir à tenter de surcompenser en se comportant comme un Blanc afin d'être reconnu comme tel.

180 *Ivi*, p.39.

181 *Ivi*, p.61

182 Fanon, *Pnmb*, p. 71.

En analysant l'œuvre de Fanon, Dorlin souligne comment la masculinité blanche contraste alternativement avec la représentation du colonisé comme efféminé, faible et lâche d'une part, et physiquement puissant, sexuellement insatiable et moralement incapable d'autre part.¹⁸³ Dans un double mouvement paradoxal d'effémination et de bestialisation, la construction de la négritude définit l'homme blanc en opposition aux versions supérieures et inférieures de la norme de masculinité blanche.¹⁸⁴ Dorlin et Paris analysent en outre comment la norme raciale de genre configure historiquement la masculinité blanche comme "le *juste milieu*" entre un *excès de féminité* et un *excès de masculinité*. C'est vers ce *juste milieu* que tend le Noir, en se tournant vers le maître et en essayant d'abandonner sa propre masculinité en excès/en manque, sans réussir à s'autonomiser de la norme de référence blanche.

Comme le note bell hooks, l'impasse dialectique entre l'esclave et le maître chez Fanon n'est pas seulement racialisée, mais masculine.¹⁸⁵ bell hooks définit la critique de Fanon comme un paradigme d'"homophilie racialisée". Paul Gilroy remarque que le terme *homophilie* indique non seulement un amour des hommes pour d'autres hommes, mais un "amour du même".¹⁸⁶ C'est cette forme d'amour qui fonde, selon Gilroy, l'ordre politique de la fraternité, le régime des frères de la nation moderne. A la recherche d'un amour capable de transcender la race, de permettre au Noir d'entrer dans le régime des frères, le désir de reconnaissance mutuelle est pour Fanon un paradigme masculin, "une histoire d'amour entre hommes noirs et hommes blancs".¹⁸⁷ La noirceur du corps colonisé qui le marque comme autre que le colonisateur blanc, observe hooks, est toujours encadrée dans une clé sexuelle, "dans laquelle les métaphores de l'émasculatation et de la castration articulent symboliquement les blessures psychiques du colonisé".¹⁸⁸

183 Dorlin, *Les deux corps du Père*, dans Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, op. cit. p. 101.

184 Dorlin, Paris, Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité, p. 104.

185 Bhabha, H., Hall, S., hooks, b. [et al.] (1996). *Dialogue*, dans Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness : Frantz Fanon and Visual Representation*, Bay Press, p. 138.

186 Gilroy, P. (1995). *Le statut de la différence : de l'épidermisation à la nano-politique*. Goldsmiths' College, p. 25.

187 hooks, b. (1996). *Feminism as a permanent critique of history*, in Read, A. (Ed.), *The Fact of Blackness*, op. cit. p. 84.

188 *Ibid*, p. 82.

Sabine Masson, note comment la quête du blanchiment chez Fanon pousse les femmes noires à “sauver la race” d'une part et les hommes à “la venger” d'autre part.¹⁸⁹ En effet, dès l'introduction de *Pnmb*, Fanon explique l'aliénation de l'homme noir qui tente de coucher avec la femme blanche par une "soif de vengeance".¹⁹⁰ L'action de l'homme noir n'est pas en ce sens dirigée contre la race en tant que dimension collective comme dans le cas de la femme noire : il s'agit plutôt d'une revanche individuelle qui libère l'homme noir de l'inscription sur sa peau (au singulier) d'une histoire d'abjection. Comme l'affirme Vergès, la soif de vengeance qui conditionne les actions du Noir est un besoin de se libérer de "l' *imago* qui l'a toujours hanté : “le nègre effrayé, tremblant, humilié devant le seigneur blanc”.¹⁹¹

Si, d'une part, dans la lecture de Fanon, le Noir "[est] fait membre. *C'est un pénis*",¹⁹² d'autre part “[l]e nègre, lui, est castré. Le pénis, symbole de virilité, est anéanti, c'est-à-dire qu'il est nié”.¹⁹³ Dorlin et Paris analysent la corrélation entre les deux images, observant comment la réduction du Noir au pouvoir sexuel participe au geste de colonisation, faisant fonctionner l'amputation comme la castration pour mieux représenter la domination du Blanc sur le Noir.¹⁹⁴

3.2. Posséder un symbole : les seins blancs de la civilisation.

Dans le célèbre tableau *La Liberté guidant le peuple* d'Eugène Delacroix, le peintre célèbre la naissance de la République française sur la base des valeurs que la révolution de 1789 a rendues universelles : liberté, égalité et fraternité. Son emblème est une femme, le tricolore dans une main et la baïonnette dans l'autre, avançant sur les barricades, la poitrine découverte. Elle est Marianne, la figure allégorique de

189 Masson, S. (2009). *Sexe, race, colonialité*, in Dorlin, E. (Ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, PUF, pp. 186-187.

190 Fanon, *Pnmb*, p. 31.

191 Fanon, *Pnmb*, p. 69.

192 Fanon, *Pnmb*, p. 157.

193 *Ibid*, p. 152.

194 Dorlin, Paris, *Genre, esclavage et racisme : la fabrication de la virilité*, p. 104.

l'universalisme français, l'emblème de la nation moderne dont elle devient la mère protectrice.

Le sein blanc constitue le symbole de l'alimentation, ou plutôt de la reproduction, de la nation, que la mère blanche, icône de la transmission du tempérament supérieur (*matrice de la race*), transmet à ses fils et aux futurs membres du régime fraternel.¹⁹⁵

Dans *Marianne et le garçon noir*, Léonora Miano met en tension l'allégorie de la nation blanche et la construction de la masculinité noire, dont l'expérience de la dépossession de soi rend le Noir littéralement *impuissant*.¹⁹⁶

Les seins que les mains omniprésentes du Noir caressent deviennent un emblème d'inclusion dans la civilisation blanche et, en ce sens, un moyen de reconnaissance. Si, d'une part, la relation érotique avec la femme Blanche rachète le Noir de sa dévirilisation historique, le fait d'être aimé "comme un Blanc" le soustrait aux stigmates de la bestialité: "une Blanche qui accepte un Noir, c'est quelque chose qui prend automatiquement un aspect romantique. Il y a un aspect de don et non de viol".¹⁹⁷

Le personnage de Jean Veneuse dans le roman de René Maran, *Un homme pareil aux autres*, analysé par Fanon en est un exemple emblématique, comme le souligne Bentouhami. Amoureux d'une Blanche mais enfermé dans son corps de Noir,¹⁹⁸ Veneuse n'accepte pas de vivre la relation avec elle pour ne pas retomber dans l'impasse dialectique du Noir qui tente en vain d'abandonner la noirceur par le biais d'une femme Blanche.. Bentouhami observe comment la névrose d'abandon de Veneuse diagnostiquée par Fanon correspond au mouvement aliéné du Noir qui abandonne les conditions subjectives de sa libération en fonction des conditions objectives, à savoir l'amour du Blanc.¹⁹⁹ Mais ce que le comportement de Veneuse indique, c'est l'horizon raté de l'amour blanc, puisque dans son caractère instrumental,

195 Dorlin, la matrice de la race, op.cit.; Voir également Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. Pour un féminisme décolonial et de marronnage, *Le Portique*, 39-40, p. 10.

196 Miano, L. (Ed.), (2019). *Marianne et le garçon noir*, Pauvert.

197 Fanon, *Pnmb*, no.6, p.57.

198 *Ibid*, p. 73.

199 Bentouhami-Molino, H. (2015). *Race, cultures, identités*, op. cit. p.69. Voir le chapitre 1.

comme le résume Drucilla Cornell, une femme blanche " n'a pas le même pouvoir qu'un homme blanc pour le représenter [Venuse] comme un objet blanc de désir ".²⁰⁰

3.2.1. L'horreur sexuelle de la négrophobogénèse : le mythe du violeur noir.

“Qui dit viol dit nègre”.²⁰¹ La noirceur comme marque de puissance sexuelle “au-dessus des morales et des interdictions”²⁰² fabrique le Noir comme une menace et un source de violence, ce que Fanon appelle le "mythe du nègre"²⁰³.

Dans une perspective afroféministe, Angela Davis reconstruit historiquement sous la définition du "mythe du violeur noir" la sociogénèse de cet archétype, notamment dans sa fonction de contrecoup à l'abolition de l'esclavage, fonctionnelle à l'enfermement de la hiérarchie racial et de classe institué par l'ordre économique de la plantation.

Comme l'analyse Ida B. Wells dans son enquête historique sur le lynchage systématique aux États-Unis, le stigmatisme racial de l'hypervirilité se nourrit de l'archétype de la femme blanche fragile. Les deux constructions apparaissent comme des formes spéculaires de légitimation de l'ordre suprématiste masculin blanc, qui se présente comme un système de défense des femmes blanches contre la menace supposée de la masculinité noire.²⁰⁴

Dans sa réflexion, Fanon saisit également le lien entre la réduction du Noir à un violeur et la construction de la Blanche en tant que victime de viol, en soulignant la prépondérance des fantasmes de ce type chez les femmes occidentales et en inscrivant dans l'inconscient collectif occidental le "mythe du nègre-mauvais",²⁰⁵ qui le rend “responsable de tous les conflits qui peuvent naître”.²⁰⁶

Le psychiatre martiniquais intercepte sur le plan psychologique la même dynamique que Davis théorise sur le plan économique-politique, à savoir la nécessité pour le

200 Cornell, D., *Afterword*, in Gordon, *What Fanon Said*, op. cit. p. 145.

201 *Pnmb*, p.161.

202 *Pnmb*, p.172

203 *Ibid*, p. 184.

204 Wells, *Southern Horrors : Lynch Law in All Its Phases*, op. cit.

205 *Pnmb*, p.90

206 Fanon, *Pnmb*, p. 156.

Blanc de redéfinir, par la sexualisation du Noir, les frontières genrées de sa propre position de pouvoir.²⁰⁷

3.3. Pas tout à fait homme. Sociogenèse de la dévirilisation.

3.3.1. "Raté de père".

La dévirilisation du noir, renouvelle dans la contemporanéité les schémas sociaux et psychologiques du régime de plantation, basés sur le déni de paternité en termes de *paterfamilias*, selon la norme patriarcale blanche implicite.²⁰⁸ La figure du père noir méconnu, évincé, se reproduit par dans la structure matrifocale de la famille post-esclavagiste, qui en découle. L'origine mystifiée du noir castrat est ainsi attribuée à la figure de la femme noire dans ce qu'Angela Davis a appelé le "mythe du matriarcat noir".²⁰⁹ L'ancien maître blanc maintient ainsi la place du père dans l'ordre symbolique: un père inatteignable, qui, comme le personnifie clairement André dans le roman de Capécia, demeure un père inaccessible avec lequel le Noir dès l'enfance ne peut se confronter ou entrer en conflit.²¹⁰

Gordon souligne que le thème de l'échec dans *Pnmb*, au cœur de l'enquête de Fanon sur l'exigence de la réalité humaine, conduit l'auteur, comme nous avons observé auparavant, à centrer son discours sur ceux "qui ont raté". Ce terme, selon Gordon, renvoie en particulier à la sphère de la masculinité noire en tant que sphère emblématique de l'échec. Le terme *raté*, en effet, donnant le sens de manquer une norme, est également contenu dans l'expression "raté de père", qui indique précisément l'échec d'un homme à atteindre les attentes de la paternité.²¹¹ *Raté de père* est l'autre visage de la famille matrifocale et d'une économie post-esclavagiste fondée sur une division sexuelle et raciale du travail qui maintient les hommes en marge du système de production. Dans une telle société, souligne Gordon, "a male of color is manly to the extent that he is useful, but with an economy that renders him little more, often

207 Ivi, p. 164.

208 Lesel, L. (1995). *Le Père oblitéré. Chronique antillaise d'une illusion*. Paris, L'Harmattan.

209 Angela Davis, *Women, Race and Class*, op. cit.

210 Lesel, *Le Père oblitéré*.

211 Gordon, *What Fanon Said*, p.32.

less, useful than the female inhabitants to a colonizing force that infantilizes and exploits them both, such gender questioning is incessant. It has been the case everywhere where there is racism".²¹²

3.2.2. Le sourire du Noir "Y a bon banania".

Le nègre doit, qu'il le veuille ou non, endosser la livrée que lui a faite le Blanc. Regardez les illustrés pour enfants, les nègres ont tous à la bouche le « oui Missié » rituel. Au cinéma, l'histoire est plus extraordinaire. La plupart des films américains synchronisés en France reproduisent des nègres type : « Y a bon banania. » (...) Oui, au Noir on demande d'être bon négro. (...) c'est l'attacher à son image, l'engluer, l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un apparaître dont il n'est pas le responsable²¹³

"Y' a bon banania" est l'obsession de Frantz Fanon. Il représente l'image cristallisée de la déshumanisation du Noir, l'imago devant laquelle se brise le miroir qui renvoie au Noir l'impression d'être un Blanc. Face à "Y a bon banania", le Noir prend conscience de son dégoût de lui-même. Le Banania, comme le rappelle David Macey,²¹⁴ une boisson en poudre faite de farine de banane, de sucre et de cacao, a été commercialisé à partir de 1917 grâce à l'image publicitaire, du "Bonhomme Banania", un *tirailleur* sénégalais qui, avec un large sourire, qui s'exclame la version *petit-nègre* du slogan "C'est bon Banania".²¹⁵

La pertinence de l'iconographie traverse *L'expérience vécue du Noir*: c'est précisément dans la confrontation avec cette image que le schéma corporel du Noir s'effondre et cède la place au schéma historico-racial, faisant remonter à la conscience du Noir la négrophobie intériorisée :

“J'étais tout à la fois responsable de mon corps, responsable de ma race, de mes ancêtres. Je promenai sur moi un regard objectif, découvris ma noirceur, mes

212 *Ibid*, p. 32.

213 *Pnmb*, p.31-32.

214 D. Macey, *Frantz Fanon : a biography*, op.cit., pp. 28-29.

215 Gordon, *Ce que Fanon a dit*, p. 50.

caractères ethniques, — et me défoncèrent le tympan l'anthropophagie, l'arriération mentale, le fétichisme, les tares raciales, les négriers, et surtout, et surtout : «Y' a bon banania.»²¹⁶

Une terreur, un symptôme de l'aliénation que Fanon ne semble pas pouvoir surmonter, même à la fin de l'œuvre, où cette image et le désir de reconnaissance comme moyen d'évasion, reviennent pour réapparaître sans être résolus : "Si le Blanc me conteste mon humanité, je lui montrerai, en faisant peser sur sa vie tout mon poids d'homme, que je ne suis pas ce « Y' a bon banania » qu'il persiste à imaginer."²¹⁷

Le sourire qui marque l'image du Noir "Y' a bon Banania" est une marque fondamentale de la racialisation du Noir, symbolisant, comme le commente Gordon "le don" de l'esclave heureux".²¹⁸ L'image du Noir souriant représente l'esclave heureux de sa condition, comblé par son statut de subordonné et son rôle de serviteur, comme pour indiquer une prédisposition naturelle présumée, ainsi que les effets bénéfiques de l'esclavage lui-même.

L'iconographie du tirailleur sénégalais s'affirme en France dans le premier après-guerre, comme le résultat d'une double exotisation du corps masculin noir, servile et "grand enfant" d'une part, sauvage hyper-viril d'autre part. Un stade de régression subhumaine pour évoluer d'une part, une dégénérescence dangereuse et incorrigible d'autre part. Jacqueline Couti associe la naissance de ce stéréotype à l'émergence, au lendemain de la guerre et de ses effets psychologiques, d'un besoin de restaurer la virilité perdue pendant la guerre.²¹⁹

L'image du Noir "Y' a bon banania" cristallise exactement la castration du Noir. Adkins souligne que la dévirilisation de la noirceur à travers l'image de "Y' a bon banania" est attribuée par Fanon à des figures féminines. La première d'entre elles est Mayotte Capécia, à qui Fanon reproche de confiner les hommes noirs dans ses romans précisément dans les représentations de " Y' a bon banania ".²²⁰ C'est encore une fois

216 *Pnmb*, p.110

217 *Pnmb*, p.223

218 Gordon, *What Fanon Said*, p. 50.

219 Couti, J. (2002). *Désir ambivalent : The Exotic Black Other in Jazz-Age France*, Brett A. Berliner. Amherst : University of Massachusetts Press.

220 *Pnmb*, n.13, p.62.

la femme noire, qui apparaît comme une source de castration et un obstacle à l'accomplissement du maître.

3.2.3. Trahir la race : le mythe de la femme noire castratrice.

La projection du rôle du maître blanc sur celui de la Noire apparaît, come le souligne Lola Young, dès l'introduction de *Pnmb*, dans l'association que Fanon propose entre hommes blancs et femmes noires, juxtaposés comme expressions indifférentes de la même tare raciale. En effet, dans cette catégorie Fanon inclut sans distinction “des hommes comme Gobineau ou à des femmes comme Mayotte Capécia”.²²¹

Le thème de la castration du Noir par la Noire revient dans l'analyse par Fanon du roman *Nini mulâtresse du Sénégal* d'Abdoulaye Sadj. Fanon associe ici la castration au personnage de Mactar, le Noir rejeté par la mulâtresse Nini. Sa tentative effrontée de séduire une femme "presque blanche", souligne Fanon, est présentée comme une atteinte à sa supériorité et donc passible de castration. En même temps, Nini, comme Mayotte et toute la catégorie des femmes noires qui rejettent leurs congénères, apparaissent dans l'analyse de Fanon comme des expressions du matriarcat noir, le mythe qui fait de la femme noire agressive et virile une figure de pouvoir : le pouvoir de castrer et de déposséder le Noir du rôle de chef de famille et de mâle dominant.

En faisant de la femme noire une "traîtresse de race", observe Vergès, Fanon soutient la construction coloniale de la féminité noire comme castratrice et première responsable de l'humiliation sexuelle des Noirs. Comme le notent à cet égard Michelle Wallace et Frances Beale, la loyauté raciale et l'injonction à se libérer de la trahison contribuent à renouveler la construction idéologique et anhistorique qui fait remonter la castration des hommes noirs à aux femmes noires, tout en occultant le rôle historique de l'esclavage dans ce processus.²²² Une réécriture de l'expérience de l'esclavage comme un régime dont les femmes noires auraient tiré avantage et pouvoir, conduit à

²²¹ *Pnmb*, p.10, cf. Young, *Missing persons*, op. cit. p. 92-93.

²²² Wallace, M. (1982). *A black feminist's search for sisterhood*, in Hull, Bell Scott, Smith, (Eds.), *All the Women Are White*, op. cit, pp. 5-13 ; Beal, F. M. (2008). Double jeopardy : To be Black and female, *Meridians*, 8(2), pp. 166-176.

nier le rôle historique du viol systématique des femmes noires dans la reproduction de l'esclavage.²²³

Pourtant, comme l'observe Vergès, la vision de Fanon de la femme Noire comme une traître de la race, révèle non seulement une attribution à celle-ci de la responsabilité du viol qu'elle a subi, mais une véritable et indicible obsession de Fanon pour le viol. Un acte de viol qui ramène en même temps le Noir à l'impuissance devant le viol de la femme Noire, ainsi qu'à la terreur d'être privé de sa virilité par la violence sexuelle coloniale sur son propre corps : "The figure of the woman is one that betrays , even if this betrayal is caused by a rape of which she is the victim. Fanon is haunted by that , and the text is haunted by the question of rape and the fear of rape , and the black male body fearing rape - rape by the white".²²⁴

3.3. Une dialectique en traduction : Fanon et De Beauvoir.

bell hooks affirme que Fanon écrit le genre à travers la race.²²⁵ La lecture de la race par Fanon, en effet, semble fonctionner sur un modèle implicite, celui de la conceptualisation dialectique du sexe chez Simone de Beauvoir. Une analyse de la présence intertextuelle de Beauvoir nous permet de mettre en évidence comment une tension non résolue opère dans le discours fanonien, à savoir la construction analogique des catégories de sexe et de race, qui est l'un des nœuds problématiques à partir desquels la théorie afroféministe s'élance.

Dans *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*, Toril Moi souligne comment, malgré l'influence manifeste de Fanon sur l'existentialisme français, *Pnmb* n'a pas réussi à manifester ouvertement l'influence de Simone De Beauvoir.²²⁶ Moi exclut que Fanon n'ait pas connu les écrits de l'auteure française, dont l'ouvrage *Le deuxième sexe* a été publié à l'avance en de nombreux extraits en 1948 et 1949 dans la revue *Les temps modernes*, dont Fanon était un lecteur régulier.²²⁷ Plusieurs numéros

223 Angela Davis, *Women Race and Class*, op. cit.

224 Vergès, F. Young, L., hooks, b, [et al.] (1996) *Dialogue in Read, A. (Ed.), The Fact of Blackness*, p. 112.

225 hooks, *Dialogue*, op. cit. p.40

226 Toril Moi, *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*,

227 Voir également Gendzier, 1973

du magazine sont cités dans *Pnmb*. Il est également peu probable, ajoute Moi, que Fanon n'ait pas reçu de la sensation provoquée en France par la publication de l'œuvre complète entre 1949 et 1950. La systématisation de la bibliothèque personnelle de Fanon a par ailleurs permis de vérifier que Fanon conservait un exemplaire du *Deuxième Sexe*,²²⁸ et plusieurs exemplaires de *Les temps modernes* en sa possession datés de 1948 et 1949 contiennent des extraits de l'œuvre de De Beauvoir.²²⁹

Moi interprète l'absence de référence de Fanon à l'influence de Beauvoir sur son œuvre comme un geste d'inattention. Elle le rattache à une attitude commune parmi les intellectuels (masculins) de l'époque, qui avaient tendance à interagir avec l'existentialisme à travers Sartre tout en ignorant De Beauvoir.²³⁰ Pour ces raisons, Moi plaide pour la nécessité d'assumer le caractère intertextuel du *Deuxième Sexe* par rapport à *Pnmb* et donc une compréhension de Fanon à travers De Beauvoir.²³¹

Amy Victoria Adkins²³² et Matthieu Renault²³³ donnent suite à la proposition de Moi, dans leurs interrogations respectives sur l'absence de références explicites à De Beauvoir chez Fanon. Les deux en y voient non pas une inattention, mais un effacement ou un masquage actif.

Menant une analyse philologique, Matthieu Renault souligne que le seul passage de *Pnmb* où l'auteure est mentionnée concerne un anecdote de son voyage aux Etats-Unis en 1947 raconté dans *L'Amérique au jour le jour*.²³⁴ De Beauvoir est rappelée à l'ordre par une femme âgée parce qu'elle se promène avec un Noir, en l'occurrence l'écrivain Richard Wright. Le caractère biographique de la seule mention explicite de De Beauvoir dans le texte de Fanon participe, selon Renault, d'un véritable geste de

228 Renault, Le genre de la course.

229 Cf. La bibliothèque de Frantz Fanon, in Jean khalfa, Robert Young (ed.), *Ecrits sur l'aliénation et la liberté*, La découverte, Paris 2015, p.649. Parmi les numéros de la revue qui figurent dans la bibliothèque de Fanon, De Beauvoir apparaît dans les n° 29 (*L'Amérique au jour le jour* (III)), 31 (*L'Amérique au jour le jour* (V)), 32 (*La Femme et les mythes*), n° 49 de novembre 1949 (*Les structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss (PUF).)

230 Toril Moi, *Simone De Beauvoir : The making of an intellectual woman*, p.223

231 Toril Moi, *op.cit.* p.307, n.34

232 Adkins, *Black/Feminist Futures : Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, dans *The South Atlantic Quarterly*, automne 2013.

233 M. Renault, le genre de la race

234 *L'Amérique au jour le jour*, 1947, Paris, Gallimard, " Folio ", 1997, pp. 327-343, cité dans Renault Matthieu, " Le genre de la race : Fanon, lecteur de Beauvoir ", *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p.37.

dissimulation théorique, auquel s'ajoute l'attribution erronée à Nietzsche d'une citation de De Beauvoir (" Le malheur de l'homme est d'avoir été un enfant ").²³⁵

Dans l'interprétation d'Adkins, le silence de Fanon sur de Beauvoir ne doit pas être lu comme un acte de mépris ou de sexisme, et encore moins de naïveté. Dans la relation aporétique de Fanon avec de Beauvoir, Adkins propose de saisir l'angoisse profonde que le psychiatre martiniquais révèle vers l'autre. Plus précisément, cette implicite est symptomatique, selon Adkins, du caractère oppressif que revêtent les objets féminins dans l'œuvre de Fanon, et en particulier le regard dirigé sur le corps féminin depuis une position d'altérité.²³⁶

Dans l'interprétation d'Adkins, comprendre la relation submergée de Fanon à De Beauvoir et la manière dont il traduit l'œuvre de la penseuse française nous permet de lire à contre-jour la manière dont la dialectique homme-femme opère chez Fanon, qui sous-tend la relation de l'homme noir à la fois avec la figure de la femme blanche et avec celle de la femme noire.²³⁷

Dès le titre du cinquième chapitre de *Pnmb*, Fanon fait tacitement référence au *Deuxième Sexe*. Comme le soulignent Adkins et Lewis Gordon un peu plus tard, le titre du chapitre *L'expérience vécue du Noir* est le résultat de l'intégration d'un génitif qui connote racialement le sujet de *L'expérience vécue* de Beauvoir, titre ouvre la deuxième partie de son œuvre.²³⁸ Plus précisément, il s'agit de la partie qui s'ouvre sur les célèbres mots "On ne naît pas femme, on le devient": c'est l'une des synthèses les plus efficaces de l'interprétation beauvoirienne du sexe féminin comme processus d'incorporation de l'image de soi produite par le regard masculin, qui la fixe ainsi comme altérité.

Adkins cite un passage du texte de Beauvoir qui, selon lui, sert de moule au texte de Fanon et en particulier à l'épisode de l'interpellation ("Tiens un nègre !") dont le Noir est l'objet et qui vont définir dans la théorie de Fanon les formes de surdétermination de l'extérieur du corps racialisé.

235 Renault, p.36

236 Adkins, *Black/Feminist Futures : Reading Beauvoir in Black Skin, White Masks*, dans *The South Atlantic Quarterly*, automne 2013, p.698.

237 Adkins, *op.cit.* , p.698-699

238 Adkins, *op. cit.* p.704 ; Gordon, *what Fanon said*, 2015, p.47.

Le passage de Beauvoir analysé par Adkins fait remonter le devenir femme au moment où une jeune fille, surprise dans la rue par le commentaire d'un homme sur son physique, *se voit vue* pour la première fois.²³⁹ C'est à ce moment-là que, selon De Beauvoir, un rapport aliéné à elle-même commence littéralement à prendre corps chez la jeune fille. Son corps est approprié par les regards qui se posent sur lui et le commentent, le rendant chair, étranger à lui-même, source de honte et d'un désir inouï de se rendre *invisible*.²⁴⁰

S'il est clair que *L'expression vécue* dans *Pnmb* se réfère non seulement à De Beauvoir mais aussi à la traduction de l'*Erlebnis* allemand par Merleau-Ponty et Sartre, Adkins souligne que la figure du Noir fanonien fixé à sa négritude fait écho aux pages de Beauvoir : pénétré par le regard blanc et les commentaires qui lui parviennent partout dans sa traversée de la ville, le vécu du Noir renvoie à celui de la jeune fille, le corps exposé aux regards qui l'emprisonnent dans la honte et la féminité sans possibilité d'évasion :²⁴¹ "Between the two texts, readers find themselves met with two unique spectacles on the busy streets of France, streets that intellectually intersect at the site of the formation of the subject".²⁴²

Adkins lit *Pnmb* comme un discours imprégné d'une anxiété façonnée par les formes de subjectivation beauvoirienne, à savoir l'anxiété de la féminisation. Mû par cette angoisse, Fanon rend l'expérience de se découvrir "nègre" dans un langage qui évoque, ou plutôt reprend de Beauvoir. "[E]talé, disjoint, rétamé, tout endeuillé",²⁴³ Fanon décrit un corps nié dans sa masculinité à travers une expérience qui est à la fois de

239 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, p.303, cf Adkins p.703

240 *Ibid*

241 La matrice phénoménologique de l'"expérience vécue" dans *Pnmb* a été particulièrement étudiée dans le monde anglophone à la suite de la publication de la traduction anglaise de l'œuvre (1967), dans laquelle le choix de traduire le titre du cinquième chapitre par "The fact of blackness" a été particulièrement contesté. En fait, comme l'ont soutenu de nombreux interprètes de l'œuvre de Fanon, le terme " fait " trahit, par son caractère objectivant, la subjectivité particulière de l'acte de conscience qui définit l'expérience vécue, c'est-à-dire le processus par lequel les objets acquièrent leur statut d'objets pour la conscience (cf. Ronald A. T. Judy, " Fanon's Fact of Blackness "). T. Judy, "Fanon's Body of Black Experience", in Fanon : A Critical Reader, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White (Malden, Mass ; Blackwell, 1996), 53-54 ; cf aussi Macey 2013 [2000], *Frantz Fanon : une vie*, p.180-181 ; Macey, *Fanon, phenomenology, race*, in *Radical philosophy*, may/june 1999, no.95, pp.8-14 ; Gordon 2015, p.47).

242 Adkins, *op.cit.* , p.704

243 *Pnmb*, p.111

castration symbolique, de réification du corps comme objet pénétrable : “Trapped in the dialectic of another, bound to an image placed before him, and pierced by the gaze inflicted upon him, Fanon positions himself with respect to both the male and the female black body, at the site of both castration and penetration”.²⁴⁴

Analysant à son tour l'intertextualité du *Deuxième Sexe* dans *Pnmb*, Matthieu Renault identifie son rôle fondamental dans la construction de la critique de Fanon de la dialectique maître-esclave. Dans l'interprétation de Renault, la lecture que le psychiatre martiniquais propose du paradigme hégélien n'est pas seulement le résultat médiatisé de sa revisite par Kojève, mais une traduction de la critique que De Beauvoir en propose en termes sexuels. Fanon et De Beauvoir ont ainsi en commun le fait d'avoir repris la théorie hégélienne respectivement en termes sexuels et raciaux, sur la base d'une même manœuvre de “ré-historicisation (par dé-ontologisation)”.²⁴⁵ Beauvoir et Fanon reprennent la dialectique pour problématiser l'incorporation par l'esclave de la vision que le maître a de lui-même et la recherche d'une identification avec lui.²⁴⁶ Sur cette base, Renault juxtapose les deux lectures sur la base du même renversement épistémique qui dans les deux cas accorde au sujet dominé une correspondance avec le sujet de la production théorique. La convergence des deux interprétations révèle ainsi, derrière le masque de neutralité que la dialectique maître-esclave élève une relation entre deux hommes blancs au rang de paradigme de la reconnaissance mutuelle.²⁴⁷

Dans sa lecture, Renault rejoint Adkins en soulignant comment la traduction de la dialectique beauvoirienne en termes raciaux conduit à une féminisation de la figure du Noir-esclave, ce qui traverse de façon inquiète et irrésolue le discours de Fanon : “La conversion du corps genré-féminin du *Deuxième Sexe* en un corps racialisé-noir ne risque-t-elle pas d'insinuer l'idée que « le Noir est une femme » ?”.²⁴⁸

3.3.1. Genre et race : l'analogie paradoxale.

²⁴⁴Adkins, *op.cit.* , p.706

²⁴⁵ Renault, *op.cit.* p.39

²⁴⁶ Renault, *op. cit.* p.40 ;

²⁴⁷ Renault, *Le genre de la race*, *op.cit.*, p.38

²⁴⁸ Renault, *Le genre de la race*, *op. cit.* p.47

La relation de Fanon à Beauvoir est celle d'une traduction de la catégorie de sexe dans celle de race qui s'articule par le principe de l'analogie. La critique de ce principe est à la base de la pensée afroféministe.

En ce qui concerne le contexte américain, Angela Davis retrouve les origines de l'analogie dans la genèse même de la pensée féministe, en soutenant que la participation des femmes au débat et à la mobilisation politique pour l'abolition de l'esclavage depuis le XVIIIe siècle a constitué l'expérience et le stimulus d'une conceptualisation des femmes en tant que site d'agentivité et de subjectivité politique.²⁴⁹ La même lecture est proposée par Awa Thiam en relation au contexte français du XXe siècle, qui montre comment la figure (masculine) de l'esclave fournit à la pensée féministe française la clé métaphorique pour dénoncer la condition de subalternité des femmes.²⁵⁰ Ce qui rend le trope de l'esclave efficace comme référence pour la définition de l'oppression des femmes blanches, selon Deborah King, n'est pas seulement la transposition métaphorique d'une condition historique d'assujettissement, mais sa légitimité en tant que figure de résistance politique. Selon King, le caractère problématique de l'analogie sexe-race, construite sur cette base, est qu'elle est à la base de l'invisibilité théorique des femmes noires.²⁵¹ La matrice analogique de la production des catégories "Noir" et "femme" détermine en fait une absorption de l'expérience et de la condition spécifiques des femmes noires dans une définition de la noirceur calibrée sur la masculinité et dans un concept de féminité calibré sur l'expérience blanche. Comme le dit succinctement l'un des jalons de l'afroféminisme : *All the Women Are Whites, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave*.²⁵²

bell hooks souligne le caractère d'exclusion politique et sa matrice raciale impliquée dans la construction de l'analogie, qui fait donc de l'invisibilité des femmes noires non pas un effet secondaire du parallélisme, mais une forme proactive de non-savoir, une

249 Davis, *Women, race and class*, op. cit

250 Awa Thiam, *la parole aux nègres*

251 Cf. King, D. K. (1988). *Multiple jeopardy*, op.cit., p. 47.
p.44

252 Hull, Smith, Bell-Scott h," in *But Some of Us Are Brave : Black Women's Studies*, ed. Gloria T. Hull et al. (Old Westbury, N.Y. : Feminist Press)

épistémologie *de l'ignorance* selon les mots de Shannon Sullivan et Nancy Tuana,²⁵³ qui selon hooks est impliquée par un manque d'intérêt, non pas théorique mais politique et stratégique.²⁵⁴

En effet, comme le souligne Vergès, la méthode analogique non seulement invisibilise la racialisation sexuelle des esclaves et de leurs descendantes, mais néglige également la sexualisation raciale spéculaire inscrite sur les corps blancs. La référence à l'esclavage avec laquelle les femmes blanches dénoncent l'oppression patriarcale depuis le XVIII^e siècle définit les femmes comme la *propriété des hommes*. Profitant de la force éthique que le discours sur la fin de la propriété d'autres êtres humains acquiert avec la lutte abolitionniste, le féminisme blanc construit une comparaison qui omet néanmoins, selon Vergès, une contradiction fondamentale :

une femme blanche peut être privée de nombreux droits civiques — et elle l'est effectivement — mais elle peut posséder des esclaves. Le droit de propriété sur des êtres humains racisés ne lui est pas interdit. Elle ne peut en revanche devenir la propriété d'un être racisé car la suprématie blanche la protège de ce qui est considéré comme le plus infamant et humiliant, une femme blanche propriété d'un homme ou d'une femme noire. Toute femme blanche bénéficie des privilèges d'être née — ou d'être perçue comme — blanche. Le droit à la propriété devenant un droit imprescriptible et lié à la citoyenneté, cette dernière est donc «colorée».²⁵⁵

Bentouhami et Guénif-Souilamas notent comment l'analogie sexe-race est fonctionnelle à une compréhension de l'oppression des femmes par une comparaison

253 Shannon Sullivan, Nancy Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Shannon Sullivan et Nancy Tuana. Albany (eds), State University of New York Press, 2007

254 Puisque les analogies tirent leur pouvoir, leur attrait et leur raison d'être du sentiment que deux phénomènes disparates ont été rapprochés, pour les femmes blanches de reconnaître que le chevauchement entre les termes "noirs" et "femmes" (c'est-à-dire l'existence de femmes noires) rendrait cette analogie inutile. En faisant continuellement cette analogie, ils suggèrent involontairement que pour eux le terme "femme" est synonyme de "femmes blanches" et le terme "noirs" synonyme d'"hommes noirs". hooks, p.23

255 Vergès, Françoise. " Féminismes décoloniaux, justice sociale, anti-impérialisme ", *Tumultes*, vol. 48, n°1, 2017, p.163

avec l'expérience de l'esclavage moderne, basée en même temps sur une mauvaise compréhension du terme de comparaison supposé connu. ²⁵⁶

Ce que le sexe et la race ont en fait en commun, soulignent les deux auteurs en se référant aux travaux de Fanon et de Colette Guillaumin, c'est un processus de naturalisation qui les sous-tend. L'assignation à une race ou à un sexe, compris comme des classes d'oppression, unit également les deux catégories par le même processus de déni de toute forme d'individualité. La possibilité de se définir dans sa propre dimension singulière et de nommer l'altérité selon son propre ordre de termes est en effet l'apanage des dominants et s'oppose à l'homologation des classes opprimées à la même conduite, relativement à l'ensemble de la communauté d'assignation.

En effet, à la suite de l'analyse de Colette Guillaumin, Bentouhami et Guénif-Souilamas observent comment, dans la mesure où la race est comprise comme une marque - un *signe* arbitraire indépendant d'un référent réel qui produit une différence tout en se présentant comme naturel et évident - la race elle-même devient la clé de l'explication de toutes les marques de différence. La versatilité du signe racial est constitutive du signe lui-même qui, en effet, comme le soulignent les deux auteures, peut assigner "la place du Nègre" à des groupes ponctuellement différents, c'est-à-dire la condition du corps perpétuellement dispensable, exposé à la violence, instrument d'exécution matérielle de la volonté d'autrui. ²⁵⁷

Sous prétexte de rendre intelligible l'oppression des femmes, en termes d'une condition unique et homogène, l'esclavage devient alors le point de départ de l'analogie sexe-race en vertu du fait qu'il a été assumé comme une horreur au niveau du sens commun. Pourtant, la conséquence d'une telle utilisation, observent les auteures, est une métaphorisation réductrice de sa complexité ainsi que de sa modernité. ²⁵⁸

3.4. Conclusion. La schématisation sexuelle- raciale dans l'expérience vécue du Noir.

256 Bentouhami-Molino, Hourya, et Nacira Guénif-Souilamas. " Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie ", *Cahiers du Genre*, vol. 63, n° 2, 2017, p.209.

257 Bentouhami-Molino, Guénif-Souilamas, "Avec Colette Guillaumin", op. cit., p.212-213

258 *Ivi*, p.216

Sous le poids du regard blanc, l'homme noir perd une capacité de traitement de son propre corps qui se limite à une activité "purement négative", à une "connaissance à la troisième personne", ce qui le conduit à ressentir le corps comme une "malédiction".

259

L'objectivité écrasante du regard blanc a un effet lacérant et démembrant : le corps noir est sollicité de manière répétée de l'extérieur sous des formes qui, dans l'incapacité d'une "résistance ontologique aux yeux du Blanc",²⁶⁰ le découpent, le gravent et le traversent, faisant s'effondrer son schéma corporel. Sous l'effet du regard des Blancs, le corps devient un lieu inhabitable, un site d'humiliation, mépris et haine de soi. Dans une atmosphère d'incertitude tout autour du corps le schéma corporel s'effondre, laissant place au schéma épidermique-racial et le Noir se découvre emprisonné dans la circularité infernale de sa condition réifiée. La négation de la relation avec l'autre Blanc prend la forme d'une interpellation continue qui, par son effet répété, provoque chez le Noir un épuisement de la réponse psychophysique, le conduisant à un état de dépersonnalisation, de malaise et de désorientation permanente. A la première sollicitation raciste, le Noir répond par un sourire, et tente de partager avec l'autre un état d'amusement ; progressivement, le rire devient de plus en plus nerveux et compulsif jusqu'à se traduire dans un état d'angoisse et terreur :

« Tiens, un nègre ! » C'était un stimulus extérieur qui me chiquenaudait en passant. J'esquissai un sourire. « Tiens, un nègre ! » C'était vrai. Je m'amusai. « Tiens, un nègre ! » Le cercle peu à peu se resserrait. Je m'amusai ouvertement. « Maman, regarde le nègre, j'ai peur ! » Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre. Je voulus m'amuser jusqu'à m'étouffer, mais cela m'était devenu impossible.²⁶¹

Pourquoi sourit-il le Noir? Rire jusqu'à l'étouffement exprime l'idée d'une action forcée, comme si le Noir n'avait aucune possibilité d'action autre que ce sourire. Lorsqu'il se répète l'acte de sourire, le geste modifie sa signification et l'enrichit. Dans un premier temps, le stimulus racialisant frappe le Noir dans son intention d'établir une

259 *Pnmb*, p.110

260 *Pnmb*, p.108

261 *Pnmb*, p.109

relation avec le Blanc qui le nie. Le sourire, en réponse au geste d'infériorisation, prend les traits d'un effort compulsif et paradoxal par lequel le Noir aliéné cède à la racialisation pour être reconnu.

Dans *Se Défendre. Une philosophie de la violence*, Elsa Dorlin analyse la fabrication des corps sans défense et les pratiques de résistance que les subalternes déploient pour se défendre. Adoptant la perspective fanonienne avec laquelle Judith Butler analyse la schématisation raciale du champ visuel,²⁶² Dorlin souligne comment la construction raciale des perceptions définit plus généralement la production de ce qui est perçu et ce que percevoir signifie.²⁶³ Héritant de l'esclavage la marque du corps perpétuellement dispensable, chargé de la culpabilité de sa propre mort, l'action du Noir est intelligible via la schématisation raciale comme un acte perpétuel d'agression, notamment sexuelle, envers l'autre, qui le rend à tout moment passible de la violence (sous forme de légitime défense) du Blanc.²⁶⁴

Ainsi chaque interpellation du Noir qui en le nommant le rend visible, commente Butler, le réifie et l'érotise comme un corps constitutivement dangereux.²⁶⁵ "Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid".²⁶⁶ La visibilité du Noir passe par le processus de négrophobogenèse, la constitution du Noir comme objet menaçant et phobogène ("Qui dit viol, dit nègre"). Le Noir qui se voit par la peur du Blanc, se retrouve emprisonné dans un corps au pouvoir sexuel hallucinant, un corps à castrer.

Pour échapper à sa réduction à un objet sexuellement dangereux, le Noir tente de compenser son hypervisibilité en arborant un sourire, le *grin* de l'esclave heureux, qui le ramène au rôle servile que le maître exige de lui, celui de la dévirilisation absolue, le Noir " Y a bon banania ". Trop masculin et en même temps jamais assez masculin, le Noir n'est pas un homme, il est un homme Noir.

262 J. Butler, *Endangered/endangering : Racisme schématique et paranoïa blanche*, p.16

263 E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Zones, Paris 2017.

264 E. Dorlin, *Se défendre*, op.cit., p.28

265 J. Butler, *Endangered/endangering*, op.cit., p.18

266 *Pnmb*, p.111

Obséquieux et prévenant, le Noir souriant reconnaît au Blanc sa supériorité et son pouvoir de négation. Le sourire sur le visage du Noir est la marque de son assujettissement en tant que don. Reconnaissance qui prend les caractéristiques d'une dévotion au maître pour avoir le rôle, compris comme une possibilité, d'être son serviteur. C'est dans ce geste de validation du pouvoir des autres que le Noir se retrouve complice de sa propre dépossession.

Le sourire inscrit ainsi sur le corps de l'homme Noir la féminité redoutée. L'interpellation raciale émerge dans les traits d'un pouvoir dévirilisant, précisément parce qu'en refusant aux Noirs la reconnaissance à laquelle ils aspirent, la race nie les présupposés de virilité sur lesquels le paradigme est construit. Dans l'impossibilité du conflit, le Noir n'a d'autre choix que d'esquisser un sourire féminin : "it is an act of violence that changes a girl into a woman, it is an act of (feminizing) violence that changes a man into a Negro",²⁶⁷ commente Adkins, et c'est une angoisse de féminisation, comme nous l'avons vu, qui imprègne tacitement Pnmb et l'expérience vécue du Noir en particulier.²⁶⁸ Dans la manière dont Fanon décrit l'objectivation de la négritude, Adkins revient pour souligner la présence intertextuelle de Beauvoir. La laceration du corps causée par le regard blanc sanctionne l'homme noir comme un corps pénétrable : "On ne naît pas homme noir, on le devient".²⁶⁹ Comme la petite fille de De Beauvoir qui se découvre vue par le regard érotique de l'homme qui l'interroge dans la rue, ainsi l'homme noir, dans la lecture d'Adkins, étant pénétré par le regard blanc tente en réponse de couvrir sa peau en essayant de distraire par le rire.²⁷⁰

Pris par l'angoisse du viol, "et surtout, [du] Y' a bon banania",²⁷¹ le Noir sourit en réponse à la pénétration du regard blanc, pour tenter de le désamorcer. Face à la terreur de la déshumanisation, le Noir adopte la posture vulnérable et féminine du Noir qui sourit, prend soin de sa propre source de déshumanisation, tentant ainsi d'anticiper et de désamorcer l'avancée cyclique de la violence raciale. Le geste du sourire qui construit la figure de l'esclave docile et bienveillant à l'égard de son maître, exercé

267 Adkins, *Black/Feminist Futures*, op. cit., p.706

268 Ivi, p.705

269 Ivi, p.706

270 *Ibidem*

271 Pnmb, p.111

dans les contours d'un masque noire, couche de peau supplémentaire dans une fonction de protection, s'accorde avec ce geste de soin à l'égard de la source de la violence et prend les traits d'une pratique d'autodéfense que Dorlin définit comme un "dirty care" "dirty care", un le sale soin que l'on se porte à soi même, ou plutôt à sa puissance d'agir, en devenant, pour sauver sa peau, les experts des autres.²⁷² L'intention permanente de connaître l'autre, pour mieux se défendre, produit une ignorance de sa propre capacité d'agir, qui fait place au geste permanent de "pour nier, minimiser, désamorcer, encaisser, amoindrir ou éviter la violence, pour se mettre à l'abri, pour se protéger, pour se défendre".²⁷³

Des images d'amputation/castration suivent la confrontation de Black avec l'épidermisation de la servilité anti-érotique : "Je m'assieds au coin du feu, et je découvre ma livrée. Je ne l'avais pas vue. Elle est effectivement laide. Je m'arrête, car qui me dira ce qu'est la beauté ?".²⁷⁴

L'oscillation permanente entre l'excès et le défaut de masculinité colonisée se cristallise dans la rencontre du Noir avec une mère blanche et son enfant, qui est terrifiée devant le corps tétanisant du Noir : "le nègre tremble de froid, ce froid qui vous tord les os, le beau petit garçon tremble parce qu'il croit que le nègre tremble de rage".²⁷⁵ Cherchant à se protéger, l'enfant se jette dans les bras de sa mère :

— Regarde le nègre !... Maman, un nègre !... Chut ! Il va se fâcher... Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous... (...)

— Regarde, il est beau, ce nègre...²⁷⁶

La mère et l'enfant semblent agir dans la scène fanonienne selon des modèles de représentation spécifiques à l'intersection de sexe, classe et race, qui prennent forme dans la relation triangulaire.

272 E. Dorlin, *Se défendre*, op.cit., p.177

273 *Ivi*, p.175

274 *Pnmb*, p. 111.

275 *Ivi*, p.111

276 *Ivi*, p. 111-112

La femme blanche adopte une posture érotique ambivalente par rapport à la négritude : d'une part, elle assume la représentation de la proie sexuelle, alimentant l'hyper-virilité de la noirceur, le mythe du violeur noir. En recommandant à son fils de faire attention à ne pas déclencher la rage brutale du Noir, la femme renforce la négrophobie de l'enfant déjà déclenchée par les tremblements du Noir : son corps est réduit à une puissance sexuelle hallucinante et la mère, en prenant la posture de la proie, en confirme le danger congénital.

D'autre part, la femme participe à la schématisation raciale des perceptions de l'enfant, en fixant le Noir à sa beauté. De cette façon, la femme revendique le pouvoir érotisant du regard blanc imbriqué au processus de racialisation bienveillante, la négrophilie.

“[N]ous pourrions dire qu’il y a dans l’expression « beau Noir » une allusion « possible » à de semblables phénomènes [un viol imaginaire]. J’ai toujours été frappé par la rapidité avec laquelle on passe de « beau jeune Noir » à « jeune poulain, étalon ».”²⁷⁷

En érotisant Noir, la femme blanche alimente sa propre position de vulnérabilité féminine et, en même temps, elle jette contre le Noir son pouvoir (feminin blanc) de l'évirer. La frontière de la civilisation évoquée par la femme délimite la barrière raciale du "Nous", affirmant en face au Noir son pouvoir de générer et de reproduire les corps de la race supérieure appartenants à ce "Nous". En disant à son fils de regarder le Noir, la mère apprend à son fils à se reconnaître comme blanc, et assume sur elle la *matrice de la race*.²⁷⁸

En le protégeant, en prenant soin de l'enfant blanc, elle fait de lui un homme blanc en devenir, “white man-to-be” dans l’interprétation de Lola Young,²⁷⁹ la future incarnation du *juste milieu*. L’enfant est le fils de la nation blanche, nourri par les seins blancs dont il a hérité le tempérament supérieur. En expulsant le Noir hyperviril de la communauté supérieure des civilisés, (le "Nous") la mère transmet à son fils la virilité blanche, et sa future place de pouvoir dans l'ordre colonial: la fraternité blanche comme “la réunion des frères, fils d’une seule et même mère”.²⁸⁰ Le manichéisme racial sanctionne une fois de plus l'échec de la dialectique esclave-maître.

277 Ivi, p. 111-112

278 E. Dorlin, *La matrice de la race*, op. cit.

279 L. Young, *The Fact of Blackness*, op. cit., p.93

280 E. Dorlin, *La matrice de la race*, p.118-119

La tension accumulée par la contrainte à l'échec coagule les lambeaux de soi par de rage incontrôlable du Noir avant de les disperser dans une nouvelle explosion : “Le beau nègre vous emmerde, madame !”²⁸¹

Réagissant à l'exclusion de la virilité blanche, le Noir expérimente la stratégie de réappropriation du stigmaté,²⁸² abandonnant un bref instant l'illusion de toucher la cible de la blancheur et se solidarissant idéalement avec l'ensemble de la race des *ratés*. Un nouveau contact douloureux avec la frontière raciale de la zone de non-être l'attend. Mais le cri cathartique qui met fin aux tentatives répétées d'évasion suscite une intuition. La reconnaissance n'est rien d'autre qu'un désir de reconnaissance. Il n'y a pas de libération dans la réunification du moi. Dans l'authentique surgissement, il y a une conscience ouverte, un questionnement constant, une tension permanente vers le monde du Toi.

281 *Pnmb*, p.113

282 Adkins, *Black/Feminist Futures*, op. cit., p.701