

“Gli strumenti del signore non smonteranno mai la casa del signore”

Leggere la politica francese del riconoscimento attraverso la critica di Fanon alla bianchezza e alla colonialità**

Vanessa Eileen Thompson

Negli ultimi due decenni, nel panorama politico francese sono emersi dibattiti sulla Nerezza che stanno

* Vanessa Eileen Thompson, “‘The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House’”. Reading France’s Recognition Politics through Fanon’s Critique of Whiteness and Coloniality’. In *Unveiling Whiteness in the Twenty-First Century. Global Manifestations, Transdisciplinary Interventions*. A cura di V. Watson, D. Howard-Wagner, L. Spanierman, 171-193. Lanham: Rowman & Littlefield: 2014. Traduzione italiana a cura di Michela Bordignon.

** Una versione di questo capitolo è stata pubblicata per la prima volta in *On Whiteness* (Falkof e Cashman-Brown 2012). Poiché articoli come questo nascono da processi di interazione, vorrei esprimere il mio profondo apprezzamento a Daniel e Joanna James, Ramón Grosfoguel, Kira Kosnick, Martin Herrnstadt, Lidia Solomon e Sara Salem, che mi hanno aiutato a far fiorire le mie idee intorno agli argomenti qui esposti. Vorrei anche ringraziare Veronica Watson, Deirdre Howard-Wagner e Lisa Spaniermann per i loro utili commenti. Un ringraziamento speciale va ai membri della *Brigade Anti-Nérophobie*, per avermi permesso di partecipare alle loro realtà di vita e per aver confidato che avrei fatto del mio meglio nel presentare il loro lavoro, benché gli errori siano tutti miei. Si prega inoltre di notare che non riprodurrò la parola violenta che inizia con N- dove non sia esplicitamente codificata, visto che non è una parola “neutra”, ma è stata creata e istituzionalizzata da discorsi coloniali-razzisti. Piuttosto, userò l’espressione attenuativa, N*

sfidando l'ideologia egemone della cosiddetta “cecità rispetto al colore”. In quanto tecnologie del dominio coloniale-razzista che si riferiscono a modelli di lunga durata di strutture in movimento del potere coloniale, la colonialità¹ e la bianchezza lavorano ancora all'interno e attraverso le contemporanee pratiche culturali e lavorative, le relazioni intersoggettive e produzioni di conoscenza nel contesto francese e oltre (cfr. Grosfoguel 1990 e Dubois 2000). In risposta, sono continuamente emersi gruppi politici e organizzazioni Nere per sfidare la realtà ostinata nella geografia politica della Francia. Sebbene possano cambiare le concezioni di Nerezza(e) con cui questi gruppi operano, così come i loro obiettivi, i loro sforzi e le loro rivendicazioni sono stati sempre più analizzati attraverso la categoria della “politica del riconoscimento” (Ndiaye 2008; Lozès 2012). I modelli basati sul riconoscimento comprendono le pratiche dei movimenti sociali rispetto alle rivendicazioni di identità attraverso la lente psicologico-morale dei danni inferti a gruppi specifici causate dal mis- o non-riconoscimento da parte delle società dominanti, come, ad esempio, la

¹ Seguendo il pensatore decoloniale Grosfoguel, così come altri teorici decoloniali, uso “colonialismo” per riferirmi a ‘situazioni coloniali’ imposte dalla presenza di un’amministrazione coloniale, quali quelle del periodo del colonialismo classico, e, seguendo Quijano (1991; 1993; 1998), uso ‘colonialità’ per indicare ‘situazioni coloniali’ nel periodo attuale, in cui le amministrazioni coloniali sono state quasi sradicate dal sistema capitalista mondiale. Per ‘situazioni coloniali’ intendo l’oppressione/sfruttamento culturale, politico, sessuale, spirituale, epistemico ed economico di gruppi etnici/razzializzati subordinati da parte di gruppi etnici/razzializzati dominanti con o senza l’esistenza di amministrazioni coloniali” (Grosfoguel 2007, 220). La colonialità quindi sopravvive al colonialismo (cfr. anche Maldonado-Torres 2007) e opera usando varie eterarchie di potere attraverso la nozione di bianchezza. Queste eterarchie non possono essere dissociate tra loro e costituiscono una matrice di potere relazionale che costruisce soggettività e performance diversamente posizionate.

stigmatizzazione, l'emarginazione e l'esclusione. Sorrette dalla premessa che il riconoscimento reciproco sia una condizione necessaria per una società democratica sana, le politiche di riconoscimento sostengono il riconoscimento istituzionale affermativo delle identità culturali e sociali minoritarizzate (Taylor 1998; Honneth 2002; Fraser e Honneth 2020).

Nel contesto della condizione Nera in Francia, le politiche di riconoscimento sono entrate nella sfera pubblica attraverso la lotta per la "politica della memoria" (Johann 2010). Un segno distintivo di questi sforzi è la legge Taubira del 2001, cioè la prima legge a dichiarare la schiavitù un "crimine contro l'umanità". Come parte della legge, è stata istituita una commemorazione pubblica annuale dell'abolizione della schiavitù in Francia. Questo articolo presenta un duplice argomento contro la politica liberale del riconoscimento, concentrandosi sulle pratiche di riconoscimento relative alla commemorazione ufficiale dell'abolizione della schiavitù in Francia. Seguendo la critica fanoniana del riconoscimento, così come un corpus di lavori che sostiene che le politiche dominanti del riconoscimento sono inquadrate all'interno della matrice delle relazioni di potere postcoloniali, argomento che le politiche del riconoscimento possono ri-produrre le stesse relazioni di potere che cercano di trasformare (cfr. Turner 1996; Gibson 2003; Alfred e Corntassel 2005; Coulthard 2007; Maldonado-Torres 2008). Il motivo è che esse si basano su quella che chiamo *reciprocità di base*; una sorta di mutualità primaria che è assente nei meccanismi della bianchezza e della colonialità. Inoltre, problematizzo le letture dominanti delle lotte sociali sull'identità e sulla differenza come semplici lotte per il riconoscimento.

A tal fine, prima tratterò brevemente alcune delle principali teorie del paradigma del riconoscimento nei

discorsi politici contemporanei. Nella seconda parte, attingo ai risultati della mia ricerca empirica condotta con un gruppo decoloniale Nero a Parigi per discutere il funzionamento della colonialità e della bianchezza attraverso la grammatica liberale del riconoscimento. La terza parte di questo articolo procede a un confronto con la critica di Fanon alla politica del riconoscimento per gettare le basi per una comprensione del funzionamento della bianchezza attraverso le dimensioni socio-percettive che strutturano il campo del riconoscimento. Dato il titolo di questo articolo, sostengo che Fanon, per dirla con le parole di Audre Lorde, dimostra che “*Gli strumenti del signore non smonteranno mai la casa del signore*. Potrebbero permetterci di batterlo temporaneamente al suo stesso gioco, ma non ci consentiranno mai di realizzare un vero e proprio cambiamento.”² Nella parte finale discuterò le implicazioni della critica di Fanon rispetto alle lotte contemporanee sull’identità e sulla differenza.

Mappatura del riconoscimento

Il concetto di riconoscimento è diventato uno dei paradigmi chiave all’interno dei discorsi politici contemporanei. Varie teorie del riconoscimento, derivanti dalla concezione hegeliana della natura dialogica della soggettività, non solo mettono in discussione

² Audre Lorde (1984) fece per la prima volta questo commento alla Second Sex Conference di New York nel 1979 per criticare il razzismo delle femministe bianche. Gli autori del volume *Not Only the Master’s Tools: African American Studies in Theory and Practice* ripensano in modo istruttivo alla dichiarazione di Lorde e si concentrano sui vari modi in cui le persone schiavizzate hanno storicamente sviluppato strumenti per costruire nuove case (cfr. Gordon e Gordon 2006). È in questo senso che suggerisco che l’affermazione di Lorde e le sue varie ricerche rappresentino un punto di accesso all’analisi che segue.

la comprensione atomistica del sé, ma sottolineano anche come molti appelli contemporanei alla giustizia implicino più delle pretese di equa distribuzione dei beni materiali (Young 1990). Mettendo in primo piano la natura sociale e morale della soggettività e collegando le spiegazioni teoretiche della giustizia al paradigma del riconoscimento, le teorie del riconoscimento concordano sul fatto che un approccio puramente universalista “cieco alla differenza” (ossia cieco alle categorie che implicano dominio e differenza costruita, come razza, classe, genere, sessualità e così via) non è sufficiente per comprendere la politica dei movimenti sociali emersi nella seconda metà del XX secolo (Taylor 1998, 26). Esse sostengono invece che il quadro della giustizia ha conosciuto una “svolta verso il riconoscimento” con l’emergere dei cosiddetti nuovi movimenti sociali, che sono motivati dalle esperienze di negazione delle identità (o dell’intreccio delle identità) sociali, razziali, culturali, religiose o sessuali di una persona (Taylor 1998, 26; Fraser e Honneth 2020, 117-118). Prendendo coscienza del fatto che il riconoscimento è necessario per la propria auto-realizzazione e auto-stima, gli approcci basati sul riconoscimento sostengono che lo stato liberal-democratico deve gettare le basi per il riconoscimento di gruppi culturali e sociali marginalizzati.

Prendendo atto del fatto che le teorie sul riconoscimento differiscono e che i riverberi dell’interesse per l’idea di riconoscimento hanno attraversato gli ambiti della teoria politica e culturale (cfr., ad esempio, Benhabib 1999; Day 2001; Modood 2008) e della psicoanalisi (vedi Benjamin 1988), tutti questi approcci condividono la premessa normativa secondo cui forme di misconoscimento o non-riconoscimento minano la realizzazione della libertà umana. Nel suo importante saggio “La politica del riconoscimento”, ad esempio, Charles Taylor (1998)

invoca una “politica della differenza” e suggerisce che l’istituzionalizzazione di un regime di riconoscimento reciproco consente la protezione delle rivendicazioni di specifici gruppi culturali. Sostiene inoltre che le pratiche di riconoscimento statale possono modellare e preservare l’integrità sociale, culturale e religiosa di gruppi marginalizzati. Allo stesso modo, Axel Honneth, nella sua analisi delle dimensioni morali dei conflitti sociali, legge la mancanza di riconoscimento come la base fondante e giustificatoria delle lotte dei movimenti sociali. Al centro della sua teoria del riconoscimento sono le sfere dell’amore, del diritto e dell’eticità, che costituiscono il regno del riconoscimento reciproco come precondizioni per la realizzazione dell’autonomia individuale e della libertà sociale (Honneth 2002, 114-166; Fraser e Honneth 2020, 200). Così per Honneth, “la giustizia o il benessere di una società sono proporzionali alla sua capacità di assicurare condizioni di riconoscimento reciproco in base alle quali la formazione dell’identità personale, quindi l’auto-realizzazione individuale, può avvenire in maniera adeguata” (Fraser e Honneth 2020, 195).

Mentre Taylor e Honneth iniziano entrambi con un’analisi dell’autorealizzazione etica, la teoria del riconoscimento di Nancy Fraser colloca l’ingiustizia del misconoscimento nell’ambito di uno status sociale negato (Fraser e Honneth 2020, 42). Argomentando contro la lettura del misconoscimento attraverso una lente meramente psicologica che, secondo lei, disloca questioni di giustizia distributiva ed essenzializza le identità, Fraser propone invece una duplice concezione in cui riconoscimento e redistribuzione sono due caratteristiche ugualmente importanti della giustizia. Pur tenendo conto del suo approccio oggettivista, studiosi come Lois McNay e Glen Coulthard sostengono che Fraser tende

a concentrarsi eccessivamente sul lato redistributivo e quindi trascura le sfere soggettive del riconoscimento (Coulthard 2007, 447) così come le spiegazioni alternative di identità e azione (McNay 2008, 16). Nonostante le loro diverse interpretazioni del riconoscimento, tutti e tre gli approcci summenzionati “condividono con i teorici liberali della giustizia il duplice assunto che la giustizia nelle relazioni materiali riguarda fundamentalmente la distribuzione delle risorse e delle opportunità all’interno delle strutture sociali ed economiche e che sia un compito essenziale dello stato quello di assicurare un giusto ordinamento delle relazioni sociali attraverso pratiche di redistribuzione e riconoscimento” (Williams 2014, 5).

Ultimamente un certo numero di studiosi ha formulato critiche istruttive al paradigma dominante del riconoscimento, prendendo in considerazione le dinamiche di potere delle pratiche di riconoscimento statale (Tully 2004). Nel dimostrare che le pratiche di riconoscimento statale hanno spesso prodotto forme di dominio, queste *critiche sottolineano come le pratiche di riconoscimento spesso non riescano a trasformare la relazione asimmetrica che cercano di minare*. Nel suo saggio rivoluzionario “Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the ‘Politics of Recognition’ in Canada”, Coulthard (2007) elabora questa contraddizione prendendo in considerazione la critica di Fanon alla hegeliana lotta per il riconoscimento. Così facendo, Coulthard dimostra che i paradigmi liberali di riconoscimento sostengono la struttura coloniale del dominio. Discutendo criticamente le teorie di Taylor e Fraser, ciascuna delle quali enfatizza eccessivamente in modo riduttivo una delle estremità dello spettro del riconoscimento (o l’individuo a scapito di una critica dell’economia politica della colonialità [Taylor] o la dimensione strutturale a scapito di forme di

colonialità di fatto legate all'identità [Fraser]), Coulthard fa uso della critica concettuale di Fanon, strutturata in modo duale, per formulare una pratica trasformativa di *auto-riconoscimento*.

Prendendo in considerazione la critica di Coulthard e altri, voglio mettere in discussione due argomenti chiave delle suddette teorie del riconoscimento: 1) l'argomentazione a sostegno delle pratiche di riconoscimento statale nelle lotte per l'identità e per la differenza - in particolare il modo in cui è stato avanzato da Taylor e Honneth; 2) l'impostazione dominante delle lotte sociali come semplici lotte per il riconoscimento. Sebbene il mio approccio sia molto in linea con il contributo di Coulthard, intendo introdurre nella discussione l'elaborazione di Fanon sul regime percettivo della bianchezza. Fanon ha dimostrato rispettivamente come, da una parte, il funzionamento della bianchezza e della colonialità strutturi il regno delle rappresentazioni e delle pratiche socio-percettive, e, dall'altra, come la bianchezza sia esercitata nel campo della visione e del riconoscimento sociale. Come mostrerò, l'assunzione della sua critica alle teorie dominanti del riconoscimento deve implicare anche un'indagine sulle specifiche dinamiche di potere all'opera nelle articolazioni del riconoscimento. Ciò porta a confrontarsi con la sua analisi dello sguardo bianco e delle sue modalità di funzionamento all'interno delle logiche dominanti del riconoscimento; un tema che è stato spesso trascurato nel discorso sul riconoscimento, sebbene ci dica molto sulla fallacia del riconoscimento anche nei periodi postcoloniali. Per dimostrarlo, mi rivolgerò ora a un esempio di riconoscimento statale “in azione” nel panorama delle politiche della memoria in Francia.

Afasia coloniale³ durante la commemorazione dell'abolizione della schiavitù in Francia

Mentre la Repubblica francese fa ancora molto affidamento sulla retorica della “cecità razziale” [*raceblindness*] come principio costituzionale dell'ideale repubblicano e squalifica come comunitaristi i riferimenti a categorie di dominio (come la razza),⁴ nel panorama politico a partire dall'inizio del millennio sono emersi dibattiti sul razzismo istituzionale e sulla bianchezza in generale, e sul razzismo contro i neri in particolare (Ndiaye 2008). Questa “svolta razziale” può essere compresa come un risultato delle lotte delle associazioni politiche e dei gruppi di attivisti Neri/di colore, che hanno sollevato le questioni del razzismo istituzionale, della schiavitù/colonizzazione e della sua memoria all'interno delle sfere pubbliche e accademiche (cfr. Gueye 2006; Keaton, Sharpley-Whiting e Stovall 2012). Uno dei risultati concreti di queste lotte sono le prime leggi al mondo che riconoscono la schiavitù come crimine contro l'umanità. Presentata all'Assemblea Nazionale Francese nel 1998, la legge è stata approvata nel 2001; ma solo nel

³ Seguendo Ann Stoler (2011), che si rifà a Foucault nell'evidenziare la simultanea assenza e presenza delle cose, mi riferirò alla politica della memoria della schiavitù in Francia come “afasia coloniale”. Stoler descrive “l'afasia coloniale” come “non tanto una perdita di memoria, quanto un'occlusione della conoscenza che è in questione. L'afasia è piuttosto smembramento, difficoltà di parlare, difficoltà di generare un vocabolario che associ parole e concetti appropriati a cose appropriate” (125). Il termine coglie quindi la parte attiva dello smembramento e della denominazione della storia del colonialismo e della schiavitù francesi e, *contemporaneamente*, si riferisce ad essa.

⁴ Come ha dimostrato Montague (2013) esaminando il discorso dell'anti-comunitarismo all'interno della repubblica francese, il comunitarismo è ampiamente inteso come un discorso che sviluppa e favorisce la formazione di comunità/gruppi particolari (etnici, religiosi, razziali, culturali, sociali), e quindi sta diametralmente in opposizione agli ideali repubblicani francesi.

2005 ha avuto luogo la prima commemorazione nazionale ufficiale dell’abolizione della schiavitù. La legge Taubira, che prende il nome dal membro del Comitato per gli Affari Esteri dell’Assemblea Nazionale Francese, Christiane Taubira, include inoltre l’impegno a tematizzare la storia della schiavitù nei curricula francesi e a commemorare ogni anno, in forma ufficiale, la schiavitù e la sua abolizione.

È interessante notare, tuttavia, che le politiche della memoria della schiavitù, che sono articolate attraverso la commemorazione dell’abolizione della schiavitù, e che cercano anche di riconciliare alcune delle pretese di *riconoscimento* precedentemente avanzate da alcuni gruppi razzializzati, si tengono ancora molto lontane dalle questioni razziali. In effetti, lungi dal segnalare un progetto politico emancipatorio, la legge rispecchia ed è allo stesso tempo invischiata nella cecità alla razza propria dell’ideologia repubblicana francese, nelle sue connessioni con la bianchezza e con le insidie intessute del paradigma del riconoscimento. Ma prima di addentrarmi in questo terreno, lasciatemi raccontare lo scenario che porrà le basi per la mia argomentazione.

Il 10 maggio del 2011, un gruppo di attivisti Neri, tutti con indosso la stessa maglietta nera con la scritta “*Brigade Anti-Nérophobie*” o “*Collectif Anti-Nérophobie*” in lettere bianche, entrò nel Jardin du Luxembourg nel sesto Arrondissement di Parigi per partecipare alla commemorazione annuale.⁵ Pur avendo un invito ufficiale

⁵ La *Brigade Anti-Nérophobie* è un collettivo legato all’associazione *Alliance Noire Citoyenne* e lotta contro il razzismo in Francia in generale e il razzismo contro i neri in particolare. Entrambi sono stati fondati nel 2005 dopo le ribellioni delle periferie parigine. Da allora la *Brigade Anti-Nérophobie* è particolarmente attiva in loco per combattere la brutalità della polizia, dei processi di gentrificazione e il razzismo nei media. Il collettivo, ad esempio, ha guidato le mobilitazioni

a questo evento, furono fermati e perquisiti all'ingresso. Una guardia di sicurezza disse a uno degli attivisti, Abdou,⁶ di consegnare la sua borsa, che conteneva altre magliette per gli altri partecipanti alla commemorazione, nel caso in cui gliene avessero chieste. Nel momento in cui Abdou si rifiutò di consegnare immediatamente la borsa, quindici agenti di polizia in borghese entrarono in scena. Due ufficiali iniziarono ad allontanarlo mentre altri attivisti provavano a spiegare che nella borsa c'erano solo magliette. Mentre continuava la discussione,

antirazziste contro le dichiarazioni razziste di Jean-Paul Guerlain su France 2 nell'ottobre 2010. La maggior parte delle loro azioni sono guidate da una grande quantità di giovani (per lo più provenienti dai sobborghi impoveriti di Parigi) e sono caratterizzate dal loro aspetto simbolico, ma non violento (con fermezza e indossando una maglietta nera con lettere bianche: *Brigade Anti-Nérophobie*). Il mio primo incontro con i membri del collettivo è avvenuto nell'ottobre 2011, quando sono andata a Parigi per iniziare la mia ricerca di dottorato sul campo sulle esperienze vissute e le lotte contro il razzismo rivolto ai neri in Francia. È stato allora che ho incontrato alcuni degli attivisti che sarebbero diventati i protagonisti della mia ricerca, nonché miei amici nel contesto della ricerca politica e anche al di là di essa, contesto che mi avrebbe permesso di impegnarmi, per otto mesi, con la Brigade, in una ricerca attivista partecipativa decoloniale, di prendere parte ai loro incontri, di partecipare attivamente ai loro eventi, a conversazioni e a 15 interviste biografiche approfondite. I membri del gruppo e io condividiamo realtà vissute simili nelle sfumature quando si tratta di esperienze di razzismo contro i neri e di attivismo antirazzista, ma abbiamo anche condiviso fattori identificativi simili come l'età, ma anche i nostri interessi in determinate pratiche del tempo libero. Come donna Nera proveniente dalla Germania ho condiviso fattori di identificazione simili con le donne della Brigata e abbiamo anche scambiato idee sulle questioni dell'attivismo di genere all'interno di gruppi di attivisti. Il rapporto con le persone con cui lavoro nella mia ricerca può essere descritto come caratterizzato da somiglianze differenziate che sono state implicitamente o esplicitamente affrontate attraverso domande (e repliche) e modalità di riflessione collettiva sulla mia ricerca e i suoi esiti.

⁶ Tutti i nomi dei partecipanti qui menzionati sono pseudonimi per proteggere il loro anonimato individuale. Il riferimento al nome del gruppo attivista, invece, è stato discusso e deciso in anticipo dal gruppo.

Abdou fu bloccato da due agenti di polizia e portato via dal gruppo più numeroso. Arrivarono addirittura altri agenti di polizia in borghese. Una donna del comitato organizzatore dell'evento provò ad assumere il controllo della situazione. Chiese a tutti di “calmarsi” mentre verificava gli inviti di due degli attivisti. Domandarono se l'intervento della polizia avesse a che fare con le magliette della *Brigade Anti-Nérophobie*. Amara, un altro membro del gruppo, spiegò che la commemorazione era direttamente collegata al loro lavoro e per questo volevano parteciparvi indossando le loro magliette. Uno dei capi delle guardie di sicurezza tornò sul posto e spiegò che il gruppo doveva essere espulso dall'evento. Quando diverse persone gli ricordarono il loro invito, rispose: “Beh, mi spiace”. Abdou, che era tornato dove si trovavano gli altri attivisti, chiese: “Cosa abbiamo fatto? Prima di andare via vogliamo sapere cosa abbiamo fatto”, ma non fu data alcuna risposta. La donna del comitato organizzatore, che era in comunicazione con gli altri responsabili dell'evento, scavalcò la guardia di sicurezza e disse che gli attivisti avrebbero potuto partecipare all'evento di commemorazione se avessero seguito i protocolli dell'evento e se si fossero tolti le magliette. I membri della *Brigade Anti-Nérophobie* accettarono questi termini e iniziarono a togliersi le magliette per sedersi. Abdou disse che avrebbe aspettato che la sua borsa gli fosse restituita in modo da poter metterci dentro le magliette e poi unirsi agli altri. Però arrivarono altri agenti di polizia in borghese, che circondarono il gruppo. Anche se sembrava che lo scontro stesse volgendo al termine, il confronto si inasprì di nuovo quando il capo della sicurezza disse: “Ok, andiamo”, prima che altri agenti scortassero gli attivisti fuori dal luogo. Chi chiedeva cosa stesse succedendo o chi camminava lentamente veniva

spinto violentemente verso l'uscita del parco pubblico. Bouso, anche lui un membro del gruppo, chiese a uno degli ufficiali se si fossero comportati così con tutti. Alcuni dei membri del collettivo furono arrestati non appena furono completamente espulsi dal luogo dell'evento.⁷

Il complesso terreno politico di questo incidente evidenzia le intricate logiche della colonialità e della bianchezza in Francia. Le pratiche di distinzione (Bourdieu 1983) del personale di sicurezza e degli agenti di polizia sono direttamente collegate alle pratiche di profiling razziale (Keaton 2013) e alle (errate) percezioni della disobbedienza civile. Inoltre, queste azioni raccontano la dimensione socio-spaziale della riproduzione delle disuguaglianze socio-razzializzate a Parigi, orientate al controllo e alla regolazione spaziale dei corpi razzializzati (cfr., ad esempio, Kipfer 2007). Ciò che voglio analizzare sono le seguenti questioni: come opera qui la logica egemone del riconoscimento? Un modello di universalismo liberale basato sul riconoscimento può operare attraverso tali forme prive di reciprocità? [Quello dell'episodio menzionato] fu solo un caso di riconoscimento "andato storto", o la politica di riconoscimento in Francia comporta una sfida più complessa rispetto al progetto di decolonizzazione e svelamento della bianchezza? L'intervento anticoloniale di Fanon nella teoria dell'intersoggettività di Sartre, così come nella dialettica di servo e signore di Hegel, fa luce su queste questioni mettendo in evidenza l'*asimmetria* fondamentale del paradigma del riconoscimento liberale.

⁷ La violenta espulsione del gruppo dalla commemorazione dell'abolizione della schiavitù è stata filmata ed è circolata ampiamente in Francia e non solo. <http://www.youtube.com/watch?v=eOdyXXiSEBM>.

Lo sguardo bianco come costruttore della colonialità del vedere

Nella sua analisi, Fanon esamina gli effetti dei meccanismi strutturali, discorsivi, inter e intra-personali del dominio coloniale sulle esperienze vissute dei suoi soggetti razzializzati e determinati rispetto al genere.⁸ Prendendo le distanze da un approccio di “dimostrazione mediante fallimento” (Gordon 1996), Fanon fornisce una critica dell’invisibilità normativa della bianchezza nella filosofia sociale occidentalizzata, nella psicoanalisi e negli approcci strutturali riduttivi. Questa presa di distanza è duplice poiché Fanon mostra non solo che le varietà dominanti di questi approcci sono altamente razzializzate (cfr. Yancy 2004; Maldonado-Torres 2007), ma anche che il dominio coloniale si basa tanto sulle articolazioni sistemiche della forza bruta quanto sulle forme di auto-governo. Facendo convergere il funzionamento strutturale del colonialismo e i suoi effetti sui soggetti colonizzati con la questione del desiderio quando chiede: “Cosa vuole l’uomo nero?”, Fanon (2015, 26) è quindi in grado di cogliere l’interazione tra l’ambito oggettivo e quello soggettivo del colonialismo.⁹

Sebbene Fanon sottolinei l’ambivalenza della situazione coloniale considerando la questione del desiderio, egli non perde di vista l’egemonia coloniale enfatizzando eccessivamente il ruolo dell’ambivalenza che spesso accompagna questioni di resistenza e di azione

⁸ Si può dire molto sulla tesa discussione in corso su Fanon e sul femminismo Nero, discussione che sarebbe un argomento troppo vasto da esplorare qui. Per una lettura istruttiva si veda Young (1996), Sharpley-Whiting (1998), hooks (1996) e Gordon (2006).

⁹ Elaborando i meccanismi di esercizio del potere sul sé di fronte alla colonialità, Fanon anticipa il lavoro di Althusser sull’interpellanza (cfr. Coulthard 2007, 443). Ma anticipa inoltre i resoconti del lavoro di Foucault sull’efficacia dell’“autocontrollo” (Foucault 2010, 279-282).

politica (Gibson 2003; Parry 2004). Egli invece sostiene che la matrice coloniale disumanizzante costruisce e colloca il soggetto colonizzato in quella che chiama “una zona di non-essere” (Fanon 2015, 26) abitata da quei soggetti la cui umanità è messa in dubbio o negata. Laddove si potrebbe tendere a comprendere la zona del non-essere come un’entità statica, risulta invece che essa, dal momento che pervade diverse eterarchie sociali (sessualità, genere, abilità, classe sociale, spazialità, ecc.), non può essere ridotta ad uno spazio omogeneo o stabile.¹⁰

Fanon discute uno scenario cruciale per dimostrare, nella sua analisi fenomenologica dello sguardo bianco, lo status di non-essere del soggetto coloniale. È necessario qui tornare brevemente al modo in cui Sartre intende l’intersoggettività negativa, al fine di ottenere ulteriori informazioni sul contributo di Fanon. Sartre espone la sua concezione dell’intersoggettività nella sua opera rivoluzionaria *Essere e nulla*, nella quale afferma che è lo sguardo dell’altro che *fissa* il sé come suo altro trascendendo le possibilità che il sé abita. Il sé, che nella filosofia esistenzialista sartriana è dotato di trascendenza, prende coscienza di sé solo attraverso lo sguardo dell’altro; l’altro determina il sé e la sua data trascendenza fissandolo su una certa azione (cioè ciò che si sta facendo), in una situazione. Si realizza così una fissazione irriducibile, ovvero, per usare le parole di Sartre (2014, 323-324), l’altro trascende la trascendenza del sé. Ma per Sartre questa interrelazione tra due soggetti non è caratterizzata da una reciprocità positiva perché lo sguardo opera solo in modo unidirezionale. In parole povere, o si è visti o si vede; conseguentemente, l’unidirezionalità può essere sfidata solo attraverso un contro-sguardo. Un dualismo

¹⁰ Sulla questione della zona del non-essere in Fanon si veda anche Maldonado-Torres (2008).

soggetto-oggetto è quindi un tratto caratteristico della concezione sartriana delle relazioni interpersonali in quanto conflitti.

Nella sua fenomenologia del razzismo, Fanon adotta la categoria sartriana dello sguardo e la trasforma nello sguardo razzista bianco inerente alle situazioni coloniali. Il suo narratore in prima persona, un uomo Nero della Martinica, è su un treno a Parigi. Una madre bianca e suo figlio sono seduti di fronte a lui ed egli viene visto:

“Toh un N*!” Era uno stimolo esterno che mi colpiva mentre passavo. Abbozzavo un sorriso.

“Toh, un N*!”. Era vero. Mi divertivo.

“Toh, un N*!” Il cerchio a poco a poco si chiudeva. Mi divertivo apertamente.

“Mamma, guarda il N*, ho paura!” Paura! Paura! Ecco che cominciavano ad avere paura di me. Volevo divertirmi sino a soffocare, ma mi era diventato impossibile. [...]

Quel giorno, disorientato, incapace di essere al di fuori con l'altro, il Bianco, il quale, impietoso, mi imprigionava, mi portai lontano dalla mia stessa presenza, molto lontano, costituendomi come oggetto. (Fanon 2015, 111-112)

Ciò che è cruciale qui è che l'uomo Nero non è fissato in una determinata situazione o in un'azione dallo sguardo dell'altro bianco; non sta vivendo il momento di trascendenza sartriano. Piuttosto, è rinchiuso in un costruito coloniale-razzista. Il momento dell'auto-realizzazione in senso sartriano, in cui si prende coscienza di se stessi per ciò che si sta facendo in quel momento in quella determinata situazione, non può accadere qui perché il sé Nero è fissato su un'immagine razzista.

Fanon (2015, 116-117) dimostra che lo sguardo bianco non implica una determinazione sulla propria azione o situazione, ma una *sovra-determinazione*. L'uomo Nero, nella scena di Fanon, è determinato dai funzionamenti dell'immaginazione coloniale, non fissato sulla sua azione individuale. Ciò che sta succedendo in questo caso è una fissazione unilaterale senza la possibilità di un contro-sguardo diretto. Ad essere cruciale nell'indagine di Fanon è che le relazioni dello sguardo, intese come incontri intersoggettivi, sono modellate dalla bianchezza. Il processo descritto da Sartre non ha luogo nello scenario fanoniano perché in questo caso il dualismo soggetto-oggetto diventa assoluto. Non solo l'intersoggettività è impossibile, ma anche la reciprocità in sé.

Fanon dimostra così che l'esempio di Sartre parla di un rapporto sociale tra due soggetti nel quale è inerente al loro incontro una sorta di *reciprocità fondamentale*. Ciò significa che, sebbene i soggetti del dramma sartriano non siano in grado di sviluppare un modo di vedersi simultaneamente l'un l'altro come soggetti, essi sono avversari eguali nel dramma dello sguardo. Entrambi sono capaci di un contro-sguardo. Mi riferisco qui al termine reciprocità fondamentale intendendo che una mutualità prioritaria pone le basi per lo scenario sartiano. In Sartre, entrambi i soggetti sono dotati della stessa possibilità di contraccambiare lo sguardo. Nella spiegazione fanoniana, tuttavia, il sé razzializzato non è fissato su ciò che sta facendo, ma è racchiuso in un costrutto razzista. Fanon dimostra così che le due coscienze in Sartre si impegnano in una relazione di sguardi che in qualche modo non è determinata dalle relazioni di potere della società. Analizzando più da vicino le relazioni di sguardo nelle situazioni coloniali, Fanon ci permette di inquadrare il vedere come una pratica sociale (non verbale) che fissa

il soggetto razzializzato e lo pone come oggetto (cfr. Fanon 2015; Hall 1996). Con la sua analisi dello sguardo bianco, Fanon rivela che l'analisi dello sguardo di Sartre è modellata dalla bianchezza come norma non esplicitata. La bianchezza qui è un principio organizzativo perché è impostata e rafforzata come la norma che struttura le relazioni di sguardi in contesti razzializzati. Fanon continua affermando che lo sguardo bianco è rinforzato dagli accordi strutturali, istituzionali, discorsivi e ideologici della colonialità che rendono impossibile un contro-sguardo diretto. Fanon (2015, 112-113) descrive letteralmente il crollo del corpo colonizzato sotto lo sguardo bianco:

[. . .] 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 [...].

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. . .

Mettendone in mostra l'onnipresenza, la scena del treno si rivela un indicatore adeguato della pervasività totalizzante dello sguardo bianco. Lo sguardo del ragazzo bianco nel treno sembra mediare rappresentazioni coloniali lavorando attraverso gli assetti delle dimensioni strutturali, istituzionali, culturali e discorsive, oltre che interpersonali, di una data società. La bianchezza che Fanon descrive qui si avvicina a ciò che Foucault, seguendo l'architettura *di Bentham*, ha definito come un Panopticon o panoptismo quotidiano (Foucault, 1989; cfr. anche Nielsen 2011). Sebbene Fanon analizzi a lungo le varie articolazioni della dominazione coloniale in *Pelle*

nera, maschere bianche (PNMB), alla fine del suo progetto si rivolge alla (im-)possibilità della lotta.

Su signori bianchi e neri schiavizzati

La rilettura anticoloniale di Fanon del passaggio su signoria e servitù di Hegel fa avanzare l'argomentazione dando conto delle precondizioni e delle implicazioni della suddetta invisibilità sociale. Ciò che importa in questa sede è che, sebbene utilizzi il quadro categoriale hegeliano per dimostrare che il tropo di signoria e servitù non può essere applicato direttamente alla situazione coloniale perché non tematizza le manifestazioni di potere relazionale all'opera nei contesti coloniali, tuttavia Fanon non si allontana dall'idea del mutuo riconoscimento come fondamento per la realizzazione della libertà sociale.

Ricordiamo che ciò che la lotta di Hegel mette in evidenza è l'insistenza su un reciproco desiderio di riconoscimento. È questo desiderio che accresce la lotta per il riconoscimento delle due autocoscienze, entrambe le quali vogliono essere riconosciute da un'altra autocoscienza per prendere coscienza di se stesse. L'impasse del signore di Hegel sta nel fatto che esso è riconosciuto solo dalla coscienza dipendente dello schiavizzato, che gli impedisce di acquisire la certezza dell'"essere per sé" (Hegel 2008, 133-134). In questo scambio, è lo schiavizzato che realizza la propria indipendenza in quanto lavoratore (135). Ma cosa accadrebbe se Hegel non avesse nemmeno prestato attenzione alle precondizioni della sua nota "lotta per la vita o la morte"?¹¹

¹¹ Sono numerosi gli studi in cui vengono discusse le differenze e le somiglianze tra la dialettica hegeliana del riconoscimento e il contributo di Fanon, ma solo pochi hanno problematizzato l'utilità di una

Fanon cita Hegel proprio all’inizio del suo capitolo “Hegel and the N*”, scrivendo: “L’autocoscienza esiste in sé e per sé solo quando è in quanto è in sé e per sé per un’altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto” (Fanon 2015, 194). Fanon presenta quindi il suo argomento fondamentale: “Non c’è lotta aperta tra il Bianco e il Nero. Un giorno il Padrone Bianco ha riconosciuto *senza lotta* il N* come servo. Ma il vecchio servo vuole *farsi riconoscere*” (195). L’enfasi di Fanon sulla lotta fino alla morte di cui parla Hegel, nata dalla sua riflessione sul colonialismo, dimostra che egli legge Hegel attraverso la lente del filosofo Alexandre Kojève, la cui lettura esistenziale di Hegel era stata influente al tempo di Fanon. Quello che spesso viene trascurato è il fatto che Fanon non attinge semplicemente alla dialettica servo/signore di Hegel, ma piuttosto rimodella la dialettica hegeliana introducendo la categoria di razza (cfr. anche Turner 1996, 144; Gibson 2003, 30). Inoltre, Fanon dimostra che la lotta per il riconoscimento si basa su una lotta primaria, dal momento che il Nero schiavizzato non agisce come un *vero e proprio altro* all’interno della dialettica servo/signore (Henry 2004, 200).

Quando Fanon (2015, 195) scrive che “[a]lla base della dialettica hegeliana vi è una reciprocità assoluta che bisogna mettere in evidenza”, non si riferisce ancora alla concezione hegeliana del riconoscimento reciproco, ma sottolinea invece come una forma di uguaglianza di base delle due autocoscienze che cercano il riconoscimento dell’altro sia già *data* nello scenario di Hegel. Fanon sottolinea che la lotta di Hegel si basa su precondizioni

politica del riconoscimento per l’analisi delle lotte decoloniali contemporanee. Per una lettura istruttiva si vedano Sekyi-Otu (1996); Turner (1996); Kruk (2001); Maldonado-Torres (2008); Gibson (2003); Coulthard (2007).

non esplicitate. L'assenza di queste precondizioni è ciò che evita la lotta per il riconoscimento nello scenario coloniale. Manca qui il riferimento primario all'altro come altro *percepito*. In altre parole, la lotta hegeliana per il riconoscimento si basa su una lotta precedente in cui gli avversari si costituiscono primariamente perché si *percepiscono* come dipendenti l'uno dall'altro. Seguendo le indicazioni della filosofa Patricia Purtschert (2008), si potrebbe descrivere questa lotta precedente come una lotta per la rappresentazione. Io la definirei piuttosto una lotta per la *percezione*, poiché quello che manca qui è l'assenza di percezione reciproca nel senso di un *vedere sociale*. Si deve visualizzare l'altro come un essere per sviluppare il desiderio di riconoscimento di questo altro. È questa mancanza di percezione che ostacola la rappresentazione dell'autocoscienza di qualcuno. Questa mancanza di percezione è dovuta alla negazione, o meglio, al rifiuto, di una visibilità antecedente basata sul discorso coloniale-razzista e sulle pratiche ad esso sottese. Questo non vuol dire che il gruppo dominante non veda i soggetti coloniali (come, ad esempio, soggetti fisici inesistenti). Si tratta, piuttosto, di una forma di invisibilità sociale causata dalla deformazione della percezione umana su cui si basano tutte le forme di riconoscimento.¹² La mancanza di visibilità sociale causata dai meccanismi della colonialità e della bianchezza rende quindi impossibile la lotta per il riconoscimento reciproco.

¹² È interessante notare che è Honneth ad argomentare in una direzione simile nella sua attualizzazione del concetto di *Verdinglichung* (reificazione) (Honneth 2003, 2007). Honneth sostiene che le forme di reificazione si basano su un oblio categoriale (sic) di un riconoscimento elementare (vedi anche Honneth 2001). In realtà, ciò non può essere ridotto a un livello inter-personale in quanto il rifiuto è pro- e ri-prodotto attraverso discorsi ideologici e, quindi, rende impossibile la lotta per il riconoscimento *à la* Hegel.

Questa impossibilità può essere spiegata attraverso i diversi desideri del padrone bianco e dello schiavizzato Nero.¹³ In Hegel, le controparti vogliono farsi riconoscere l'una dall'altra. Nella situazione descritta da Fanon, il Nero schiavizzato ha “interiorizzato” l'ordine coloniale e quindi cerca la sua libertà solo nei termini del colonizzatore, cioè “libertà bianca e giustizia bianca” (Fanon 1967, 450; cfr. anche Turner 1996, 146; Coulthard 2007, 449). Il desiderio di riconoscimento del soggetto Nero, in questo modo, è legato al padrone bianco.¹⁴ Il Nero schiavizzato, quindi, non si allontana dal padrone bianco, e pertanto non può trascendere la dipendenza che lo lega a lui attraverso il volgersi verso l'“oggetto” del lavoro come la fonte di liberazione, come succede nel racconto di Hegel. Anche il padrone bianco nella situazione coloniale differisce dal signore descritto da Hegel, dal momento che non dipende dal riconoscimento del (sub)altro Nero schiavizzato. Non ha bisogno della conferma della sua umanità da parte del Nero schiavizzato. Mentre in Hegel il riconoscimento unilaterale dello schiavizzato trasforma la signoria in dipendenza,¹⁵ la posizione del padrone bianco, nella situazione coloniale, è assicurata. Fanon conclude che “per Hegel vi è reciprocità, qui il padrone se ne frega

¹³ Per una lettura istruttiva della differenza tra il rapporto signore/servo in Hegel e quello imposto dalla colonialità cfr. Patterson (1982).

¹⁴ È importante notare che Fanon non trascura qui la resistenza dei soggetti coloniali contro l'asservimento e il colonialismo, ma piuttosto sottolinea che anche dopo l'abolizione della schiavitù e del colonialismo la condizione degli ex soggetti colonializzati, la loro auto-percezione e il loro status socio-economico possono essere ancora pesantemente plasmati dalla bianchezza e dalla colonialità.

¹⁵ Come accennato sopra, in Hegel il padrone è intrappolato in una “impasse esistenziale” perché non appena l'altra autocoscienza si trasforma in schiavo, il padrone è riconosciuto da qualcuno che lui stesso non riconosce come degno di riconoscerlo. Inoltre, il padrone dipende dallo schiavo poiché non sta trasformando il mondo dato attraverso il suo lavoro.

della coscienza del servo. Non reclama il riconoscimento di quest'ultimo, ma il suo lavoro" (Fanon 2015, 197).

La colonialità del desiderio, fabbricata dallo sguardo bianco, rende impossibile la lotta per il riconoscimento in cui gli oppositori eguali lottano per il riconoscimento l'uno dell'altro perché dipendono l'uno dall'altro per essere riconosciuti come umani. La discussione di Fanon del passaggio hegeliano di signoria e servitù rivela quindi differenze essenziali che si basano principalmente sull'assenza delle precondizioni per una percezione reciproca (reciprocità di base) basata sul funzionamento del potere coloniale mediato attraverso lo sguardo bianco. La percezione sociale dipende dalla simmetria e il desiderio di riconoscimento dipende dalla percezione dell'altro come attore uguale nel tango del riconoscimento. In altre parole, la linea programmatica dello sguardo bianco rende impossibili persino le precondizioni per impegnarsi in una lotta per il riconoscimento. Fanon ci aiuta così a capire che la lotta di Hegel per il riconoscimento si basa sulle precondizioni di una sorta di dipendenza reciproca. Nella situazione coloniale, questa dipendenza reciproca è assente.

L'eco fanoniano a Parigi

Non c'è dubbio che ci siano varie domande che sorgono quando ci si accosta all'indagine che Fanon fa dell'autocoscienza nonché alla sua concezione dell'interiorizzazione dell'ordine coloniale, specialmente se si prendono in considerazione nozioni di soggettività performativa. Inoltre, la lettura antropologica del passaggio hegeliano su signoria e schiavitù e la sua collocazione nella sfera dei paesaggi storici socio-politici, così come la sua concezione della violenza, sono molto

controverse. Mentre tutte queste domande restano legittime, qui mi interessa rendere produttivi i limiti della politica del riconoscimento tracciati da Fanon. Pertanto, torno ora all'espulsione violenta della Brigade Anti-*Nérophobie* dall'evento commemorativo in Francia.

Proprio come la teoria del riconoscimento di Hegel, le politiche del riconoscimento liberale dominanti non sono all'altezza dei contesti postcoloniali, poiché ignorano il funzionamento dello sguardo bianco come produttore di disuguaglianza razziale. Le versioni dominanti del riconoscimento astratto non riconoscono che la reciprocità di base, la reciproca percezione e dipendenza, tra il gruppo dominato e il gruppo dominante, è spesso assente nei contesti postcoloniali. Fanon ha dimostrato al riguardo come lo spettacolo del riconoscimento reciproco collassi a causa del funzionamento della colonialità e della bianchezza. Vorrei sostenere che, sulla base di una complessa prospettiva storica decoloniale che considera il funzionamento della bianchezza, la critica di Fanon non è solo storicamente vera, ma illumina anche qualcosa sulla fallacia del riconoscimento in contesti postcoloniali come quello discusso in Francia. Vale a dire che le sue intuizioni informano ancora i significati e le pratiche di riconoscimento contemporanei. Fanon rivela ampiamente che il riconoscimento può essere un'espressione di dominio e dipendenza che si forma attraverso la matrice di colonialità e bianchezza. Come abbiamo visto nel caso della commemorazione in Francia, i gruppi marginalizzati possono essere riconosciuti dai gruppi dominanti (attraverso politiche della memoria che servono a commemorare l'abolizione della schiavitù) e allo stesso tempo venire repressi (attraverso l'espulsione di un gruppo che critica i meccanismi contemporanei della bianchezza e della colonialità in Francia). Ciò

rispecchia l'elaborazione di Fanon relativa alle pratiche di riconoscimento dei gruppi dominanti bianchi in cui è all'opera una forma di riconoscimento che stabilizza le strutture di potere dominanti.

Se osserviamo l'attuale politica di riconoscimento in Francia attraverso una lente fanoniana, vediamo all'opera una logica simile. Caratterizzato da una mancanza di reciprocità di base e mediato dallo sguardo bianco, il regime del riconoscimento opera attraverso una forma liberal-democratica nella maggior parte dei contesti europei. Nel caso della politica commemorativa francese del riconoscimento, viene dispiegato un universalismo astratto e una retorica "neutrale rispetto alla razza" che rende invisibili le questioni di bianchezza e colonialità. Quando non è in gioco alcuna dipendenza reciproca nelle lotte tra gruppi dominanti e marginalizzati, il regime del riconoscimento rischia di ri-produrre i rapporti di potere su cui si basa incorporando solo quelle rivendicazioni di riconoscimento che non mettano in discussione il fondamento della bianchezza e della colonialità. Le dinamiche di potere strutturali non sono riconosciute o non ce se ne occupa e, quindi, sono lasciate relativamente indisturbate (cfr., per esempio, Schulte-Tenchhoff 1998). In effetti, diventa chiaro che la lotta per il riconoscimento non solo rimane impigliata nella camicia di forza della bianchezza e della colonialità, ma giunge persino a riprodurre la bianchezza e la colonialità. Analogamente al meccanismo neoliberale della politica della differenza, attraverso il quale le rivendicazioni "non minacciose" della differenza sono incluse nella matrice della colonialità e della bianchezza, le politiche liberali del riconoscimento funge da spettacolo del riconoscimento dell'altro, mantenendo però intatto il dominio bianco.¹⁶

¹⁶ Per una discussione istruttiva sul funzionamento neoliberale del-

Il caso dell'espulsione della *Brigade Anti-Nérophobie* dalla commemorazione dimostra come la bianchezza e la colonialità operino all'interno del regime liberale del riconoscimento. L'espulsione di un'organizzazione politica Nera, che lotta contro il razzismo contemporaneo verso i neri e contro il razzismo in generale, da un evento che in primo luogo pretende di “riconoscere” i crimini sui Neri come crimini contro l'umanità, rivela che la logica della bianchezza e della colonialità è all'opera in modo consistente. Le regole del riconoscimento si collocano quindi all'interno del discorso dominante e sono esercitate da e attraverso la bianchezza e la colonialità del potere. La retorica liberale del riconoscimento sostiene così il discorso dominante francese che usa l'accusa di comunitarismo come strategia chiave di squalifica. L'espulsione rispecchia anche il suggerimento di Fanon secondo cui, se il paradigma del riconoscimento è formulato dai gruppi marginalizzati alle loro condizioni,

la “politica della differenza” si veda il capitolo 4 di Howard-Wagner. Utilizzando un approccio governamentale come metodologia per analizzare i documenti politici e i festival culturali “mainstream” nell'Australia contemporanea, Howard-Wagner indaga sul modo in cui la bianchezza funziona come un discorso normativo che gestisce le rappresentazioni culturali all'interno della logica del multiculturalismo neoliberale. Ciò che è significativo nelle pratiche di rappresentazione delle culture Aborigene ed etniche in questi festival è che queste pratiche governano corpi razzializzati attraverso il paradigma dell'inclusione. Al festival Cultural Stomp di Newcastle, ad esempio, gli artisti, le organizzazioni e le associazioni culturali bianche sono i manager, gli agenti e gli attori della diversità culturale, che decidono quale “mix” culturale si adatta al supermercato multicultural, mentre gli Aborigeni e altri gruppi razzializzati sono invitati a svolgere un ruolo limitato (vedi pagina 107). La governamentalità neoliberale/postcoloniale, quindi, incorpora specifiche rappresentazioni e pratiche razzializzate “non minacciose” nel “corpo nazionale multicultural” e la bianchezza regola “non solo chi viene incorporato nello spazio culturale principale, ma anche forme di rappresentazioni etniche e Aborigene della cultura che avverranno in quello spazio” (Howard-Wagner, 109).

come nel caso della Brigata, la politica liberale del riconoscimento, per dirla con il linguaggio di Foucault, “difende se stessa”, rendendoli politicamente invisibili, in questo caso attraverso la criminalizzazione e l’espulsione del gruppo.¹⁷

Un secondo punto problematico nelle teorie liberali del riconoscimento è la narrativa principale che legge le lotte politiche sull’identità e sulla differenza esclusivamente come lotte per il riconoscimento. Rispetto a questa lettura dominante, sostengo che lo sguardo bianco opera anche in tali teorie poiché rende invisibile ciò che è in gioco in molte di queste lotte. Leggerle solo come lotte per il riconoscimento da parte del gruppo dominante elimina la possibilità di *percepire* le loro reali rivendicazioni politiche, rivendicazioni che sono spesso incorporate nelle lotte per il non-dominio e la trasformazione sociale e che vanno ben oltre l’“inclusione” e il “riconoscimento” nelle operazioni di potere dello status quo. Come lo sguardo bianco che, in Fanon, costruisce, fissa e rinchiude l’uomo Nero in una immagine violenta della colonialità, l’interpretazione rigida delle lotte sociali

¹⁷ Nella sua introduzione alla biopolitica, Foucault sostiene che il razzismo di stato consente l’identificazione di nemici che sono costruiti come esterni alla popolazione, indipendentemente dal fatto che si trovino all’interno del nostro esterno dello stato-nazione e che la tecnologia biopolitica funzioni definendo e preservando il corpo socio-politico dal quale deve essere escluso il nemico-altro (Bachetta 2014) affinché possa vivere il corpo sociale (Foucault 2009, 221). In questo senso la morte dell’altro-nemico non solo garantisce la vita del corpo socio-politico, ma lo rende anche “più sano e più puro” (Foucault 2009, 221). Il mio riferimento a Foucault qui attinge dalla sua interpretazione della morte, che include anche forme di morte politica. L’espulsione della Brigade può essere intesa come una forma di morte politica che suppone di preservare il corpo socio-politico e di renderlo “più sano” mantenendo escluso l’altro-nemico (e le sue pretese). Ringrazio Luis Manuel Hernández Aguilar per le nostre fruttuose discussioni su questo aspetto del significato foucaultiano della morte.

sull'identità come lotte per il riconoscimento rinchiude le lotte dei gruppi minorizzati nel regime liberale del riconoscimento. Così, nel caso della commemorazione, la Brigata, a causa alla matrice della percezione bianca all'opera nelle politiche di riconoscimento dominanti, non poteva nemmeno entrare nello scenario dello sguardo sociale. Ma se il linguaggio primario della critica era ed è il linguaggio del potere, come suggerisce Forst (2007, 237), allora la lettura delle lotte sociali intorno all'identità e alla differenza deve comportare la presa di coscienza delle dinamiche di potere in atto all'interno delle teorie che usiamo per capire queste lotte. È a questo riguardo che Fanon ha contribuito maggiormente agli studi sulla bianchezza critica, offrendo un intervento che non solo dimostra i limiti delle teorie liberali del riconoscimento, ma ci esorta anche a impegnarci criticamente con i paradigmi e le coordinate su cui ci basiamo nel formulare teorie del cambiamento sociale.

Fanon fu colpito dal paradigma del riconoscimento, non solo per dimostrare le insidie di tale concezione, ma anche perché lo intese come una parte necessaria della realizzazione della libertà sociale. Per Fanon il riconoscimento è quello “che non possiamo non volere”, per usare il linguaggio di Spivak (2004). Combattendo contro certe forme liberali di riconoscimento, Fanon difese, allo stesso tempo, una particolare concezione del riconoscimento. Egli nota così che il soggetto coloniale deve voltare le spalle al “padrone bianco”, poiché la politica dominante di riconoscimento indebolisce le possibilità di libertà sociale. Per Fanon ciò richiede la decolonizzazione del regime del desiderio. La decolonizzazione del paradigma del riconoscimento comporta quindi anche l’“allontanamento” dai suoi paradigmi bianchi e liberali e implica che ci si rivolga, secondo le parole di Fanon,

nell’“auto-riconoscimento”, al fine di stabilire il potenziale emancipatorio del riconoscimento stesso. Ciò vorrebbe dire sviluppare una forma di “scetticismo decoloniale” (cfr. Maldonado-Torres 2007) in cui lo stato può fungere da agente di riconoscimento e impegnarsi criticamente in pratiche di riconoscimento *dal basso* che si concentrino sul paradigma del non dominio (cfr. Singh 2014; Lamba 2014). Allo stesso tempo, l’enfasi di Fanon sulle forme di “auto-riconoscimento” significa, almeno dal suo punto di vista, un atteggiamento scettico anche nei confronti delle dinamiche di auto-riconoscimento collettivo, le quali possono anche rinchiudere i soggetti coloniali all’interno di una logica coloniale, rafforzandone la struttura binaria. Mi riferisco qui ai pericoli che Fanon vedeva in politiche rigidamente identitarie.

Mi pare che la pratica dell’identità e della differenza della Brigade Anti-*Négrophobie* si riveli come un esempio cruciale al riguardo. Piuttosto che comprendere le loro pratiche di auto-riconoscimento come un’affermazione di identità, la loro comprensione della formazione dell’identità è più vicina a ciò che Angela Davis ha chiamato “identità sulla politica”, cioè “il basare l’identità sulla politica piuttosto che la politica sull’identità” (cfr. Davis 1997; cfr., inoltre, Grosfoguel 2012, 85). Una differenza fondamentale delle “identità sulla politica” rispetto alle forme dominanti di politica dell’identità è che le prime trascendono i limiti della politica dell’identità, ne aprono i “ranghi” e, allo stesso tempo, assicurano il potenziale per impedire che il progetto venga cooptato, in quanto si basa ancora sulle esperienze vissute di identità sociali marginalizzate. Considerando che la concezione liberale del riconoscimento funziona come una tecnica di colonialità e bianchezza, rende invisibili le lotte sociali e politiche contro il dominio razzista che

non possono essere incorporate nella logica liberale del riconoscimento e sostiene il dominio piuttosto che invocare l'uguaglianza politica, è necessario rivolgersi alle potenzialità emancipatrici del riconoscimento, le quali non si esauriscono né nell'affermazione del paradigma liberale del riconoscimento, né in forme rigide di “auto-riconoscimento”. Applicare la critica di Fanon nei confronti della politica del riconoscimento dominante ai contesti postcoloniali contemporanei significa quindi lottare a favore e contro il riconoscimento.

Bibliografia

- Alfred, T.; Corntassel. J. 2005. 'Being Indigenous: Resurgences Against Contemporary Colonialism.' *Politics of Identity* 24 (2): 597-614.
- Bachetta, P. 2014. *Queerphilic Xenophobia as an Axis in Islamophobia*. Fifth Annual International Conference on Islamophobia Studies, Berkeley, California.
- Benhabib, S. 1999. 'Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation.' *Signs* 40 (2): 335-361.
- Benjamin, J. 1988. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Random House.
- Blakely, A. 2009. 'The Emergence of Afro-Europe: A Preliminary Sketch.' In *Black Europe and the African Diaspora*. A cura di Darlene Clark Hine, Trica Danielle Keaton, e Stephen Small, 3-28. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Bourdieu, P. 1983. *La distinzione. Critica sociale del gusto*. Traduzione di Guido Viale. Bologna: Il Mulino.
- Camus, J-Y. 2006. 'The Commemoration of Slavery in France and the Emergence of a Black Political Consciousness.' *European Legacy* 11 (6): 647-655.

- Coulthard, G. S. 2007. 'Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada.' *Contemporary Political Theory* 6 (4): 437-460.
- Davis, A. Y. 1997. 'Interview with Lisa Lowe: Angela Davis: Reflections on Race, Class, And Gender in the USA.' In *The Politics of Culture in the Shadows of Capital*. A cura di Lisa Lowe, David Lloyd, 303-323. Durham: Duke University Press.
- Day, R. 2001. 'Who Is This We That Gives the Gift? Native American Political Theory and The Western Tradition.' *Critical Horizons* 2 (2): 173-201.
- Diouf, M. 2012. 'The Lost Territories of the Republic: Historical Narratives and the Recomposition of French Citizenship.' In *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. A cura di Trica Danielle Keaton, T. Denean Sharpley-Whiting, e Tyler Stovall, 32-57. Durham and London: Duke University Press.
- Dubois, L. 2000. 'La République Métissée: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History.' *Cultural Studies*, 14 (1): 15-34.
- Eisenberg, A.; Webber, J. H. A.; Boisselle, A.; Coulthard, G. 2014. *Recognition Versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. Vancouver: UBC Press.
- Ellison, R. 2010. *Invisible Man*. New York: Random House.
- Falkof, N.; Cashman-Brown, O. 2012. *On Whiteness* (E-book). Inter-Disciplinary Press. <https://www.interdisciplinarypress.net/online-store/ebooks/diversity-and-recognition/on-whiteness>
- Fanon, F. 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- . 2015. *Pelle nera, machere bianche*. Traduzione di Silvia Chiletti. Pisa: Ets.
- Fanon, F.; Philcox, R. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

- Fassin, D.; Fassin, É. 2006. *De la question sociale a la question raciale? Représenter la société française*. Paris: La Découverte.
- Forst, R. 2007. ‘To Tolerate Means to Insult: Toleration, Recognition, and Emancipation.’ In *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. A cura di Bert van den Brink e David Owen, 215-37. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 2010. ‘Il soggetto e il potere.’ In *La ricerca di Michel Foucault*. A cura di Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. Firenze: La casa Uscher, 279-298.
- . 2009. *Bisogna differendere la società*. A cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Milano: Feltrinelli.
- Fraser, N.; Honneth, A. 2020. *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*. Traduzione di Emanuela Morelli e Michele Bocchiola. Milano: Meltemi.
- Gibson, N. C. 2003. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Gordon, Lewis R. 1996. ‘The Black and the Body Politic: Fanon’s Existential Phenomenological Critique of Psychoanalysis.’ In *Fanon: A Critical Reader*. A cura di Lewis Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, e Renée T. White, 74-84. Oxford: Blackwell.
- . 2004. ‘Fanon and Development: A Philosophical Look.’ *Africa Development* 29 (1): 71-94.
- . 2006. ‘Through the Zone of Non-being: A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon’s Eightieth Birthday.’ *Worlds and Knowledge Otherwise* 1 (3): 1-29.
- , ed. 2013. *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
- Gordon, Lewis R.; Gordon, J.A., eds. 2006. *Not Only the Master’s Tools: African-American Studies in Theory and Practice*. Boulder, CO: Paradigm.

- Grosfoguel, R. 1990. 'Cultural Racism' and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy.' *Review: Fernand Braudel Center* 22 (4): 409-434.
- . 2007. 'The Epistemic Decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms.' *Cultural Studies* 21 (2-3): 211-223.
- . 2009. 'Human Rights and Anti-Semitism after GAZA.' *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 7 (2): 89-102.
- . 2012. 'The Dilemmas of Ethnic Studies in the United States: Between Liberal Multiculturalism, Identity Politics, Disciplinary Colonization, and Decolonial Epistemologies.' *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 10 (1): 81-89.
- Gueye, A. 2006. 'The Colony Strikes Back: African Protest Movements in Postcolonial France.' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 26 (2): 225-242.
- Hall, S. 1996. 'The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?' In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 12-37. London: ICA.
- Hegel, G. W. F. 2008. *La fenomenologia dello spirito*. Traduzione di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi.
- Henry, P. 2004. 'Whiteness and Africana Phenomenology.' In *What White Looks Like: African American Philosophers on the Whiteness Question*. A cura di George Yancy, 195-211. New York and London: Routledge.
- Honneth, A. 2002. *Lotta per il riconoscimento*. Traduzione di Carlo Sandrelli. Milano: Il Saggiatore.
- . 2001. 'Rassismus als Wahrnehmungsdeformation: Über Unsinnigkeiten der Toleranzforderung.' *Neue*

- Rundschau* 112 (3): 159-165.
- , 2003. *Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- , 2007. *Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*. Traduzione di Carlo Sandrelli. Milano: Meltemi.
- , 2017. ‘Hegel: dal desiderio al riconoscimento.’ In Axel Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*. A cura di Barbara Carnevali, 141-159. Bologna: Il Mulino.
- hooks, b. 1996. ‘Feminism as a Persistent Critique of History: What’s Love Got to Do with It?’ In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 76-86. London: ICA.
- Johann, M. 2010. *Gouverner les memoires: les politiques memorielles en France*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Keaton, T. D. 2010. ‘The Politics of Race-Blindness.’ *Du Bois Review: Social Science Research on Race* 7 (01): 103-131.
- , 2013. ‘Racial Profiling and the ‘French Exception.’ *French Cultural Studies*, 24 (2): 231-241.
- Keaton, T. D.; Sharpley-Whiting, T. D.; Stovall, T. 2012. *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kipfer, S. 2007. ‘Fanon and Space: Colonization, Urbanization, and Liberation from the Colonial to the Global City.’ *Environment and Planning D* 25 (4): 701-726.
- Kojeve, A. 1996. *Introduzione alla lettura di Hegel*. A cura di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi.
- Kruks, S. 2001. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. New York: Cornell University Press.
- Lamba, R. 2014. ‘Two Faces of State Power.’ In *Recognition Versus Self-Determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A.

- Webber, André Boisselle, e Glen Coulthard, 75-101. Vancouver: UBC Press.
- Lorde, A. 1984. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. New York: Random House.
- Lozes, P. 2012. 'The Invention of Blacks in France.' In *Black France/France Noire: The History and Politics of Blackness*. A cura di Trica Danielle Keaton, T. Denean Sharpley-Whiting, e Tyler Stovall, 103-110. Durham and London: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. 2002. 'Thinking from the Limits of Being. Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of Ethical Revolt.' Unpublished Ph.D. dissertation. Providence: RI: Brown University.
- . 2007. 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept.' *Cultural Studies* 21 (2-3): 240-270.
- . 2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press.
- McNay, L. 2008. *Against Recognition*. Cambridge: Polity.
- Modood, T. 2008. 'Multiculturalism and Groups.' *Social Legal Studies* 17 (4): 549-553.
- Montague, D. 2013. 'Communitarianism, Discourse and Political Opportunity in Republican France.' *French Cultural Studies* 24 (2): 219-230.
- Ndiaye, P. 2008. *La Condition Noire. Essai sur une Minorite Francaise*. Paris: Calmann-Levy.
- Nielsen, C. R. 2011. 'Resistance through Re-narration: Fanon on de-constructing Racialized Subjectivities.' *African Identities* 9 (4): 363-385.
- Parry, B. 2004. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. New York: Routledge.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and Social Death*. London: Harvard University Press.
- Purtschert, P. 2008. 'Anerkennung als Kampf um Repräsentation: Hegel lesen mit Simone de Beauvoir

- und Frantz Fanon.’ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56: 923-933.
- Quijano, A. 2000. ‘Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America.’ *International Sociology* 15 (2): 215-232.
- Sartre, J-P. 2014. *L’essere e il nulla*. A cura di Franco Fergnani e Marina Lazzari. Milano: Il Saggiatore.
- Schulte-Tenckhoff, I. 1998. ‘Reassessing the Paradigm of Domestication: The Problematic of Indigenous Treaties.’ *Review of Constitutional Studies* 4 (2): 239-289.
- Sekyi-Otu, A. 1996. *Fanon’s Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sharpley-Whiting, T. D. 1998. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Singh, J. 2014. ‘Recognition and Self-Determination: Approaches from Above and Below.’ In *Recognition Versus Self-determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A. Webber, Andrée Boisselle, e Glen Coulthard, 47-75. Vancouver: UBC Press.
- Spivak, G.C. 2004. ‘Righting Wrongs.’ *The South Atlantic Quarterly* 103 (2): 523-581.
- Stoler, A. L. 2011. ‘Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France.’ *Public Culture* 23 (1): 121-156.
- Taylor, C. 1998. ‘La politica del riconoscimento.’ In Jürgen Habermas e Charles Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. A cura di Leonardo Ceppa, 9-62. Milano: Feltrinelli, Milano.
- Tully, J. 2004. ‘Recognition and Dialogue: The Emergence of a New Field.’ *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 7 (3): 84-106.
- Turner, L. 1996. ‘On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage.’ In *Fanon: A Critical Reader*. A cura di Lewis Gordon, T.

- Denean Sharpley-Whiting, e T. Renée White, 134-154. Oxford: Blackwell.
- Williams, M. 2014. 'Introduction: On the Use and Abuse of Recognition in Politics.' In *Recognition Versus Self-determination: Dilemmas of Emancipatory Politics*. A cura di Avigail Eisenberg, Jeremy H. A. Webber, Andrée Boisselle, e Glen Coulthard, 3-21. Vancouver: UBC Press.
- Yancy, G, ed. 2004. *What White Looks Like: African-American Philosophers on the Whiteness Question*. New York and London: Routledge.
- Young, I. M. 1990. 'The Ideal of Community and the Politics of Difference.' In *Feminism/Postmodernism: Thinking Gender*. A cura di Linda Nicholson, 300-323. New York: Routledge.
- Young, L. 1996. 'Missing Persons: Fantasizing Black Women in Black Skin, White Masks.' In *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. A cura di Alan Read, 114-131. London: ICA.