

UN'ONTOLOGIA PARASSITARIA
IMMAGINARIO, CORPO E POLITICA NELL'ATMOSFERA
COLONIALE

di Gael Caignard

Abstract

The main aim of this paper is to discuss the presence, in colonization, of a parasitic ontology taking place in the fields of imaginary and corporeity. On one side, some postcolonial scholars highlight a crystallisation of the colonial imaginary affected by the European gaze, as well as by several European cultural categories such as the notion of individual or of national state. On the other side, a research about corporeity - and especially about the influence of colonization and of an atmosphere of violence inherent in colonialism as described by Frantz Fanon - shows a parasitized “body schema”, unable to open up to the world or to constitute his own ontology. In this phenomenological and existential sense, it is possible to talk about a parasitic ontology, which always implies parasitized ontologies. The parasitic ontology is the one of colonization, while the parasitized ontologies are those of the subalterns, prevented from providing their own vision of the world and so unable to deploy themselves in the existence. Moving from these phenomenological and ontological reflections, this paper suggests some further researching paths in order to re-think our global present in the light of this parasitic ontology. To this purpose it is kept into account what Achille Mbembe calls “Le devenir-nègre du monde”, a generalisation of the “fantomal paradigm”, the violent and deadly condition that colonization was for colonized people. These paths go towards a re-thinking of economy in the light of colonial dynamics, but also towards a politic based on emotions and a relational ontology which is able to take into account the social, political, ecological questions of our global time.

1. Introduzione

L'ipotesi qui proposta è quella della presenza di una dinamica parassitaria nel contesto coloniale. Questa dinamica, fatta di scambi e relazioni, appare già parassitaria se la si confronta con le diverse accezioni della parola “parassita”: parassita è *Tartuffe* che mangia al tavolo, affascinante e goloso; è il suo corrispettivo biologico, che si nutre dell'ospite arrivando finanche a ucciderlo; ma anche il rumore che si introduce nel messaggio e lo disturba¹. Sulla base di queste definizioni sembra che il parassita provochi una *distorsione nella comunicazione* e una *deviazione delle risorse*. Il parassita può esercitare un fascino modificando il messaggio, ingannando, introducendosi nel corpo o nell'ambiente

¹ Queste definizioni, comuni alle lingue latine, sono riproposte per esempio da Michel Serres 2014, 26.

del suo ospite e devianandone i mezzi di sostentamento. La sua azione può essere quindi indirizzata verso la dimensione corporea, ma anche situarsi al livello della comunicazione e dell'immaginario.

Per affiancare l'idea di parassitismo allo studio del momento coloniale prenderemo ispirazione da vari autori appartenenti alla tradizione postcoloniale e alla tradizione fenomenologica, ricercando la presenza di una dinamica parassitaria operante una trasformazione nell'immaginario e nella corporeità del colonizzato. Considerando la vastità del campo degli studi postcoloniali, la nostra ricerca dovrà limitarsi a chiedersi se l'immaginario, la possibilità di aprirsi al mondo, l'esistenza e la stessa ontologia come capacità di comprendere, parlare e proiettarsi nel mondo, vengano in qualche modo *parassitati* nel momento della colonizzazione e se quindi possiamo trovarci in presenza di un'*ontologia parassitaria*. Questa domanda, tuttavia, si pone come base per un ulteriore sviluppo della ricerca, di cui indicheremo alcune strade percorribili al termine di questo articolo.

Per comprendere appieno il nostro proposito possiamo prendere in prestito un esempio dal libro *Le parasite*, in cui Michel Serres fornisce varie letture di storie nelle quali si struttura una dinamica parassitaria. In una delle storie proposte, vediamo un paralitico convincere un cieco a portarlo sulle spalle, per guidarlo e condurlo al cibo. Il cieco possiede la forza fisica per spostarsi ma non ha la tecnica della vista, lo sguardo che gli permetterebbe di interpretare con più facilità il mondo intorno a sé. Il paralitico, invece, possiede l'informazione che gli permetterà di comprendere quali siano i mezzi di sostentamento e promette quindi al cieco di condurlo al cibo salendo sulle sue spalle e guidandolo, indirizzando le sue abilità fisiche. Se la storia finisse qui, potremmo trovarci davanti a un rapporto simbiotico (ed è in virtù di una dinamica simbiotica che si sviluppano le politiche di solidarietà alla base delle società democratiche). Ma Serres ci svela che questa storia potrebbe nascondere un altro tipo di rapporto, un rapporto parassitario nel quale colui che possiede l'informazione ha volontariamente accecato l'altro in modo da avere un potere sul non-vedente, o sul non-sapiente, da lui stesso creato: «colui che vuole restare seduto sulle spalle di un atleta non apprezza che questi sia chiaroveggente. Bisogna cavare gli occhi al produttore. Agli energetici, ai forti» (Serres 2014, 73, traduzione mia²). La dinamica parassitaria nasce quindi nel momento dell'accecamento, inteso non solo in quanto privazione della visibilità ma nel senso sopra ricordato di distorsione del messaggio³.

Attraverso questo esempio e sottolineando l'idea di accecamento e di distorsione, i due campi che abbiamo già annunciato emergono ancora più chiaramente: l'*immaginario*, dato che l'accecato non vede più, e il suo immaginario si trova quindi plasmato attraverso una distorsione dell'informazione da parte di colui che gli sta sulle spalle; e la *corporeità vincolata e aggredita*, visto che l'ospite accecato deve portare il parassita sulle sue stesse spalle, deviano, al contempo, verso di lui le proprie capacità produttive.

Appoggiandoci agli studi della tradizione postcoloniale riguardo i mutamenti nell'immaginario coloniale (per esempio in Arjun Appadurai o in Valentin-Yves

² Per la storia del paralitico e del cieco, cfr. il capitolo *Picaresques et cybernétiques. La nouvelle balance* (Serres 2014, 69-78). Serres si riferisce a una certa forma di lavoro intellettuale e burocratico facilmente paragonabile alle logiche di profitto proprie della colonizzazione.

³ Se nell'esempio si parla di "accecamento" è per via del ruolo predominante che assume la visibilità nella cultura occidentale: tuttavia, la visibilità è essa stessa un costrutto culturale e ha una storicità. A questo riguardo, cfr. Dalmaso 2019. Prendendo in considerazione l'accecamento come "distorsione del messaggio" si potrebbe fare riferimento all'ambito della sonorità; riguardo alla sonorità come fascino e costituzione dell'apertura al mondo, si rimanda al capitolo VII "Lo stadio delle sirene" in Sloterdijk 2014.

Mudimbe) e su una concezione fenomenologica del corpo come quella proposta da Frantz Fanon e da Maurice Merleau-Ponty, potremo osservare qualche carattere di questa dinamica parassitaria nel momento della colonizzazione. In più, potremo anche cercarne le implicazioni contemporanee al contempo filosofiche e politiche ponendoci la domanda su cosa ci dice il momento coloniale riguardo al nostro presente globale. Sarà in questo senso che proporremo in conclusione alcune strade di ricerca, al contempo filosofiche e politiche, in particolare con riferimento a una politica sensibile alle emozioni e a un'ontologia relazionale.

2. Cristallizzazione dell'immaginario

Le radici della dinamica parassitaria propria al colonialismo potrebbero essere cercate già nel periodo delle grandi esplorazioni, allorché lo sguardo europeo entra in contatto con popolazioni più o meno note, oppure completamente ignote. L'incontro con l'alterità, con l'assolutamente altro, può già portare a un profondo fraintendimento del modo in cui l'altro si apre al mondo. Un simile fraintendimento, che diventerà presto un'attitudine di dominio, è oggetto di studio da parte di Tzvetan Todorov nel suo libro sulla conquista dell'America, in cui egli descrive le prime impressioni di Colombo nell'incontrare le popolazioni autoctone: non solo le vede fisicamente nude, ma le vede anche spoglie di qualsiasi caratteristica culturale propria; gli indigeni gli appaiono come privi di ogni *habitus* (fisico o morale) e fermi a uno stadio precedente del "progresso", incapaci di avere il loro immaginario, la loro cultura, la loro temporalità. Lo sguardo di Colombo è ovviamente strutturalmente eurocentrico, fondamentalmente stupito del fatto che le popolazioni amerinde siano non-europee. Il *biais* del suo sguardo gli impedisce di considerarne le peculiarità proprie e finanche la stessa radicale alterità. Egli constata che gli autoctoni sono *ancora* dei pagani, e gli chiede se vi sia, nei loro territori, dell'oro, sorprendendosi del poco valore che questi attribuiscono al metallo prezioso. In fin dei conti, lo sguardo di Colombo è strutturato in modo da fargli vedere solo due cose: l'oro e la fede in Cristo (Todorov 2014, 41-42, 51).

È intorno a questi due poli di sfruttamento delle risorse e di evangelizzazione che si strutturerà il periodo delle grandi esplorazioni: «i cristiani si fanno forti della loro religione, che recano in dono al Nuovo Mondo; in cambio ne traggono oro e ricchezze» (Todorov 2014, 51). Già qui possiamo trovare un saggio della dinamica parassitaria che abbiamo preso a esempio: il parassita afferma di possedere l'informazione, e l'informazione più importante di tutte, quella della divinità e della vita dopo la morte, che comunicherà all'indigeno se questi collaborerà all'estrazione dell'oro e più in generale allo sfruttamento delle risorse.

Quest'attitudine generale dello sguardo europeo trova una sua istituzionalizzazione nel periodo della colonizzazione. Spostiamoci in Africa, dove possiamo trovarne molteplici esempi. Nel suo libro dal titolo *Congo*, lo storico belga David van Reybrouck descrive molto bene un fenomeno di cristallizzazione dell'immaginario a opera dell'etnografia, all'inizio del periodo coloniale nel Congo Belga (van Reybrouck 2014). L'etnografia, ci spiega van Reybrouck, venne usata in quel periodo al servizio della colonizzazione. Comprendere meglio la cultura indigena, si pensava, voleva dire anche amministrare meglio un territorio così vasto e differenziato dal punto di vista culturale come il Congo. Una collezione sempre più massiccia di dati andò a creare la *Collection de monographies ethnographiques*, che comportava per ogni volume la descrizione di «una determinata comunità ritenuta caratteristica di una determinata zona» (van Reybrouck 2014, 129, 128-133). Bisogna considerare, come spiega Arjun Appadurai (riferendosi,

però, all'India e quindi all'amministrazione coloniale britannica, ma con un discorso che può facilmente essere generalizzato) che l'*enumerazione*, il *censimento*, la *cifra* diventano elementi chiave dell'immaginario coloniale, dando all'amministrazione coloniale l'illusione del controllo, e penetrando fin dentro l'immaginazione dello Stato e delle popolazioni indigene (Appadurai 2004, 149-158)⁴. Insomma, come ci insegna Edward Said, l'Orientalismo è proprio quell'insieme di produzioni culturali, in buona parte testuali (attraverso i racconti degli esploratori, i dati raccolti dalla burocrazia coloniale eccetera), che va a costruire la categoria di Oriente, l'altro da sé dell'Occidente, riducendo di fatto una molteplicità di modalità di essere al mondo a un'unica astratta categoria (Said 2013). L'Europa diventa anch'essa una categoria di questo immaginario, proponendo una normatività alla quale dovranno adeguarsi gli indigeni e i *nativi*, parola che, ci dice Gayatri Spivak, nasconde anch'essa le tracce della storia coloniale (Spivak 2004). La produzione burocratica e testuale tende quindi a cancellare le peculiarità (e anche la possibile fluidità) delle popolazioni autoctone, ma, al contempo, crea delle divisioni e delle categorizzazioni, fissando quindi delle nuove peculiarità.

Torniamo in Congo dove, applicando questa politica enumerativa, «il risultato fu che quelle “razze” all'improvviso vennero considerate come un concetto assoluto [...]. Le “tribù” divennero insieme eterni, autonomi e inalterabili» (van Reybrouck 2014, 130). Qualcosa di simile accadde appena più a Est, nella Regione dei Grandi Laghi, in Rwanda, dove sarebbe possibile indagare le conseguenze di un simile processo di cristallizzazione dal periodo precoloniale fino alle tragiche vicende contemporanee. Quella che è stata definita “ideologia hamitica” (Chrétien & Kabanda 2016) ci ricorda come gli esploratori europei, intrisi di cultura biblica, fossero convinti chevi dovesse essere una popolazione discendente da Cham, uno dei tre figli di Noè, maledetto e allontanato da suo padre, e pensarono di averla trovata nella regione dei Grandi Laghi. La divisione tra hutu e tutsi sarebbe quindi stata cristallizzata prima dalla forza dello sguardo degli esploratori europei e in seguito accentuata dalle decisioni dell'amministrazione coloniale che istituzionalizzò le differenze etniche, segnalandole, per esempio, sui documenti di identità (Chrétien & Kabanda 2016, 102-116).

Quello che ci dicono questi esempi è che lo spazio culturale, tramite l'aiuto dell'apparato burocratico coloniale, ha subito una compartimentazione simile a quella dello spazio geografico durante la Conferenza di Berlino. Come Valentin Mudimbe intitola un suo libro, ci troviamo davanti a una “invenzione dell'Africa”, una «tendenza a organizzare e trasformare aree non europee in costrutti fundamentalmente europei»: in questo modo, oltre al dominio dello spazio fisico e all'integrazione nel sistema economico occidentale, avviene «la trasformazione delle menti dei *nativi*» (Mudimbe 2017, 23). Quest'idea di invenzione ci riporta nella dinamica parassitaria: il discorso del colonialismo tende a limitare le possibilità di costruzione autonoma di un immaginario, e più generalmente tende a imporre l'immaginario europeo (fondato sul criterio di verità) come *unico*. Come scrive Pier Luca Marzo: «nell'evo-moderno la colonizzazione è quel processo che da 500 anni ha drasticamente ridotto questo pluri-verso etnico ad uso e consumo dell'uni-versalismo dell'immaginario architettato ad occidente» (Marzo 2011, 7).

Ci sono altri due tasselli di questa architettura dell'immaginario europeo da mettere in evidenza prima di andare avanti: l'ideologia dell'individuo e l'ideologia nazionale. Da una parte troviamo l'affermazione dell'individuo, fondamentale nella tradizione filosofica occidentale almeno a partire da Montaigne e Descartes, e motore di numerosi

⁴ Il caso dell'India è particolare, poiché il sistema delle caste era un terreno propizio a questo tipo di processo classificatorio.

cambiamenti economico-sociali nel XVIII e XIX secolo. La relazionalità dell'individuo si trova in buona parte devoluta a un'altra entità che ha anch'essa dei tratti dell'individuo: lo Stato-Nazione che ha un'essenza, dei confini ben definiti, e si rapporta ad altri Stati-Nazione, anch'essi individualizzati. Così, dopo l'affermarsi dell'ideologia nazionale in Europa, l'attitudine coloniale crea delle nazioni anche negli spazi non-europei, impone una condizione nazionale a delle popolazioni che erano state fino a quel momento abbastanza fluide, sicuramente attraversando guerre e conflitti, ma senza quel sentimento di appartenenza "tribale" considerato il corrispettivo in scala ridotta di un'appartenenza nazionale⁵.

Per tornare alla nostra analogia iniziale presa in prestito da Serres, l'informazione che il parassita coloniale possiede non riguarda più la salvezza o la vita dopo la morte, come all'epoca dei missionari e delle prime esplorazioni: riguarda invece l'identità, l'appartenenza, lo Stato e la Nazione. Il discorso coloniale è capace, attraverso la sua narrazione, di creare delle individualità, delle appartenenze e delle essenze.

3. Corporeità e violenza atmosferica

L'altro ambito che abbiamo evidenziato è quello della *corporeità*, vincolata e costretta nell'ambito della colonizzazione. Prendiamo qui il parassitismo dal punto di vista del controllo e della disciplina del corpo, e quindi come una forma di dominazione politica e culturale che nel corpo ha luogo⁶.

Per comprendere alcuni caratteri del parassitismo nella corporeità coloniale, possiamo appoggiarci a Frantz Fanon e alla sua maniera di descrivere le trasformazioni dello schema corporeo in una società razzializzata e colonizzata. Jay Worthy, in un suo recente articolo (Worthy 2019), cerca di comprendere cosa intenda Fanon quando parla di una «tara che vieta ogni spiegazione ontologica» (Fanon 2015, 109) È chiaro che nel procedere delle nostre riflessioni è importante interrogarci su questa tara, che parrebbe profilarsi come una sorta di parassita.

Anzitutto, dobbiamo avere ben chiaro che, da un punto di vista fenomenologico, lo schema corporeo consiste in quella struttura al contempo psichica e corporale che inclina e motiva l'apertura al mondo. Riferendoci al pensiero di Maurice Merleau-Ponty, e seguendo i capitoli della *Fenomenologia della percezione*, possiamo veder emergere, nel testo merleau-pontyano, varie declinazioni dello schema corporeo: come schema percettivo, che opera secondo i principi della Gestalt e fa emergere da uno sfondo certe forme come cariche di significato; come schema motorio che motiva il nostro rapporto alla spazialità; oppure ancora come schema sessuale e schema linguistico⁷ (Merleau-Ponty 2003). Queste varie declinazioni segnalano una condizione al contempo di passività e di attività: il nostro passato e le nostre esperienze partecipano all'inclinazione dei nostri comportamenti, mentre sussiste tuttavia una certa libertà. Lo schema corporeo si trova

⁵ Si rimanda di nuovo ad Appadurai e alle sue analisi sulla crisi dello Stato Nazione nella terza parte di *Modernità in polvere* (Appadurai 2004, 213-230) e anche a Spivak & Butler 2020.

⁶ Ci concentreremo nelle prossime pagine sulla nozione di "schema corporeo". Tuttavia, queste riflessioni potrebbero essere ampliate alla luce degli studi di Michel Foucault sulla biopolitica o di quelli di Judith Butler su corpo e politica.

⁷ Questa descrizione si può ricavare dai vari capitoli della Prima Parte della *Fenomenologia della percezione*. Bisogna ricordare che anche *La struttura del comportamento* e i corsi di psicologia dell'infanzia e pedagogia tenuti da Merleau-Ponty alla Sorbona concorrono alla definizione dello schema corporeo (cfr. Merleau-Ponty 2010 e Merleau-Ponty 2015). Per una ricostruzione dell'uso dello schema corporeo nell'opera merleau-pontyana confronta Saretta Verissimo 2012.

preso in una tensione tra passività e attività: la passività del nostro vissuto e le abitudini acquisite dallo schema corporeo influenzano le nostre scelte presenti, ma resta sempre possibile un fondo di attività, in quanto lo schema corporeo può essere integrato e la situazione in cui si sviluppa una data esistenza può essere trasformata.

In questo modo, tenendo conto che Fanon ebbe modo di seguire gli insegnamenti di Merleau-Ponty all'Università di Lione e ne lesse alcune opere (Fanon 2018, 167, 752), possiamo meglio comprendere come una tale concezione della corporeità potrebbe essere applicata al momento coloniale. Jay Worthy, nella sua analisi incrociata di Fanon et Merleau-Ponty, sottolinea la capacità intenzionale del corpo (e dello schema corporeo), ricordando che ogni corpo è capace di operare una certa resistenza ontologica e quindi di garantire una certa attività libera dalle costrizioni della situazione storico-sociale. Questa resistenza sarebbe quindi quel nucleo di libertà, quella capacità di superare le motivazioni e il peso di un'atmosfera, dell'ambiente nel quale si vive, che appunto permette il movimento reciproco tra attività e passività. Il *corpo proprio* permetterebbe sempre una forma di resistenza, in quanto nessuno potrebbe essere escluso dalla costruzione comune del mondo interpersonale, e porrebbe quindi, ci dice Worthy, le basi di un'universalità dell'inter-corporeità nel pensiero merleau-pontyano. Questa universalità che risiederebbe nella corporeità non può tuttavia essere condivisa da Fanon. Egli, infatti, nell'affermare l'esistenza di una tara che impedisce ogni ontologia, denuncia proprio il crollo dello schema corporeo che si trasforma in schema epidermico-razziale (Fanon 2015, 112). In conseguenza di questo crollo, si manifesta il fallimento di quella pretesa di universalità, in quanto la resistenza ontologica non è più possibile: lo schema corporeo e il vissuto personale perdono la loro forza, e ogni azione, ogni parola, ogni gesto è ricondotto al contesto storico dell'inferiorizzazione, della razzializzazione, della colonizzazione. L'attività tende a scomparire e così le possibilità di sovvertire la propria situazione⁸.

Ciò vuol dire che lo schema corporeo si trova bloccato nella sua attività, nella sua capacità di invenzione di senso e quindi nelle sue capacità di improvvisazione e di creazione di uno spazio proprio all'interno dell'essere⁹. L'esperienza vissuta del Nero in una società razzista consiste quindi in una limitazione delle capacità a proiettarsi nel mondo, incapacità che trova sede nel suo stesso corpo. Egli non può più possedere il proprio corpo, perché il parassita gli è salito sulle spalle, accecandolo, oggettivandolo, rendendolo addirittura oggetto al suo stesso sguardo. Generalizzando: al livello delle dinamiche coloniali, il corpo del colonizzato, del nativo, dell'indigeno si trova imbrigliato, torturato, soffocato da un'atmosfera di violenza, che Fanon definisce «violence atmosphérique», «violence à fleur de peau» (Fanon 2007, 31). Questa violenza è quella evidente e terribile della morte e della tortura, ma è anche la violenza psicologica, con i suoi relativi traumi e scompensi.

Fanon era principalmente uno psichiatra e i suoi testi sono dei veri e propri studi sulla condizione psichica dell'uomo colonizzato. Egli descrive la tensione muscolare che il colonizzato prova nella sua vita quotidiana, nel sentirsi sempre considerato colpevole di qualcosa (in fin dei conti del colore della sua pelle o della sua appartenenza sociale),

⁸ Una precisazione che potrebbe essere fatta rispetto a questa interpretazione di Worthy è che il carattere "comune" agli esseri umani non si troverebbe tanto in questa resistenza, come dimostra il crollo fanoniano dello schema corporeo, quanto piuttosto nel fatto che essi esplorano il mondo attraverso il corpo, e che quindi operando sul corpo possono essere annullate le sue capacità esplorative ed espressive. Il corpo sembra quindi costituirsi come un corpo trascendentale, cioè come luogo e condizione di possibilità dell'essere-al-mondo e del conferimento di senso, mentre non sarà mai possibile trovare un'universalità *nei sensi conferiti*, né nelle forme particolari di quella resistenza intenzionale.

⁹ Riguardo improvvisazione e corporeità cfr. Amoroso & De Fazio 2016.

descrive l'attesa, l'attesa del subire violenza, ma anche l'attesa di potere contrattaccare nel momento in cui il colono abbasserà la guardia. L'affanno e l'impossibilità di respirare significano anche non trovare più azioni possibili nella situazione presente, significa che in una simile atmosfera, la pressione aumenta fino a raggiungere esplosioni di violenza, fino a provocare scompensi in ogni aspetto della vita, come Fanon descrive in molti dei suoi pazienti¹⁰ (Fanon 2007).

Tutto ciò ci conferma che l'atmosfera della colonizzazione, nel degradare lo schema corporeo, parassita il colonizzato e le sue possibilità di azione. Il colono incombe sulle spalle del colonizzato e l'unica azione possibile è tentare di scrollarselo di dosso, ancorché la paura e il fascino che il colono è capace di produrre non inducano una paralisi, e quindi di nuovo l'impotenza (intesa come radicale riduzione degli orizzonti di attività possibile) della corporeità.

Per Fanon, quindi, la decolonizzazione non deve essere solo politica, ma deve avere luogo nella psiche e nel corpo del colonizzato: questo perché nel corpo stesso si trovano le strategie politiche per rispondere alla tensione muscolare, alla paralisi, al soffocamento. E una prima strategia si può trovare nella capacità di liberarsi dall'oggettivizzazione caratteristica della dialettica dello sguardo tra colono e colonizzato: non vedere più il proprio corpo come un oggetto, ma come un corpo proprio, come lo strumento che costantemente permette di esplorare il mondo, come strumento stesso dell'azione politica.

4. Un'ontologia parassitaria

Alla luce di quanto detto fin qui possiamo ora dirigere la nostra riflessione verso l'ontologia parassitaria della colonizzazione, che è sempre anche un'ontologia parassitata del colonizzato, e chiederci in cosa consista.

Anzitutto, il termine ontologia potrebbe essere qui compreso nel suo senso letterale, come la capacità di dare un valore e un senso all'Essere, alla realtà fenomenica, all'esistenza o alla realtà ultra-fenomenica, e conseguentemente, di parlarne. Eppure, quando Fanon parla di ontologia, egli si situa in un discorso fenomenologico riguardo l'incontro con gli altri. Questo discorso, di chiara impostazione sartriana, fa dello sguardo dell'altro un'arma annichilente. È ben noto che, nella dialettica tra Essere e Nulla descritta da Sartre, il Nulla si situa proprio nell'impossibilità di accedere all'altro nel suo *in sé*. Colui che guardiamo, con cui parliamo, con cui tentiamo di comunicare rimane sempre un *per sé*, non potremo mai vederlo quale egli è davvero (Sartre 2014).

Fanon, nella sua analisi, enfatizza questa funzione annichilente dello sguardo e mostra come essa operi in maniera ancora più forte, e più violenta, nel caso di uno sguardo razzializzato e razzista: l'altro ci fissa, attraverso gesti, attitudini e sguardi (Fanon 2015, 109). La cristallizzazione collettiva dell'immaginario diventa qui una cristallizzazione del singolo, una fissazione dell'altro visto in quanto non-bianco. Su queste basi, Fanon può riprendere le analisi di Sartre sull'antisemitismo: «è il razzista che crea l'inferiorizzato», dice Fanon riferendosi al detto «è l'antisemita che fa l'ebreo» di Sartre (Fanon 2015, 93). Nel senso che lo sguardo del razzista crea *l'inferiorizzato* poiché è uno sguardo di

¹⁰ Fanon ha grandemente collaborato alla trasformazione della psichiatria nel dopoguerra, portando avanti un approccio relazionale e l'idea per cui le implicazioni neurologiche e quelle culturali e sociali non possono mai essere drasticamente separate nella patologia mentale, (Fanon 2018; in particolare, l'introduzione di Jean Khalfa alla tesi di dottorato di Fanon nello stesso volume). Vedi anche, riguardo all'etnopsichiatria, ai suoi dibattiti interni e alle sue più moderne considerazioni, Beneduce 2007.

superiorità che annienta le possibilità di aprirsi al mondo e di affermare la propria esistenza. Il razzista, l'antisemita, attraverso il loro sguardo, ma anche attraverso le costruzioni culturali e burocratiche di cui abbiamo parlato sopra riguardo alla trasformazione dell'immaginario, impongono delle modalità di esistenza limitate. In tal modo, insegnando una certa verità dell'Essere, il parassita coloniale può facilmente accedere al suo bottino di risorse mettendo in pratica di fatto una doppia dinamica parassitaria di disturbo del messaggio e di sottrazione dei mezzi di sostentamento.

In questo senso, l'ontologia della colonizzazione è *un'ontologia parassitaria*, in cui l'ideologia dell'individuo e del nazionalismo sono portate all'apice, fortemente intrise di una politica culturale che tende a rendere inferiore *l'indigeno, il nativo, il colonizzato*, ma anche, probabilmente, l'esule, il migrante, il povero. Allo stesso tempo, l'atmosfera della colonizzazione è anche quella di *un'ontologia parassitata*, o meglio di *ontologie parassitate*, essendo quest'atmosfera caratterizzata dalla limitazione violenta delle possibilità di aprirsi al mondo subita dal colonizzato¹¹. Come scrive Marc Crépon, che si è a lungo occupato del tema della violenza: la violenza «nega, nel suo stesso principio, quello che distingue la vita di ogni essere vivente, cioè la sua infinita singolarità. Riduce l'irriducibile. Astrae ciò di cui nessuna astrazione potrebbe esaurire il significato» (Crépon 2016, 28, traduzione mia). La violenza riduce, categorizza, generalizza, astrae, spaventa e, molto materialmente, azzerà le possibilità fisiche di colui che subisce la violenza.

Ci si potrebbe chiedere come sia possibile uscire da quest'ontologia che scaturisce da un'atmosfera di violenza. È proprio nel tentativo di liberazione, nel processo di decolonizzazione, che si rivela al meglio la portata ontologica della colonizzazione. Tale processo, anch'esso in parte violento, dovrebbe sovvertire la precedente struttura sociale, e, al contempo, la precedente condizione di uomo. La decolonizzazione auspicata da Fanon riguarda l'Essere e lo modifica radicalmente, negando la situazione ontologica precedente. Essa «introduce nell'essere un suo ritmo, portato dai nuovi uomini, un nuovo linguaggio, una nuova umanità. La decolonizzazione è veramente creazione di uomini nuovi. Ma tale creazione non riceve legittimazione da alcuna potenza soprannaturale: la "cosa" colonizzata diventa uomo nel processo stesso per il quale essa si libera»¹² (Fanon 2007, 4).

Anni dopo la fine dei processi di decolonizzazione, siamo portati a chiederci se la creazione degli "uomini nuovi" abbia raggiunto gli esiti auspicati da Fanon. Per tentare di rispondere bisogna tenere conto del processo di globalizzazione che nel colonialismo ha trovato una delle sue radici principali. Molti autori della tradizione postcoloniale hanno sottolineato l'intima relazione tra colonizzazione e globalizzazione: Appadurai, nel corso della sua opera, ha mostrato come la condizione dell'uomo globale debba spiegarsi anche tenendo conto del momento coloniale (Appadurai 2004); Achille Mbembe, più radicalmente, è arrivato a parlare, nel suo libro *Critique de la raison nègre*, di un «devenir-nègre du monde», cioè di una generalizzazione del «paradigme fantomal», una condizione violenta e mortifera che rende il colonizzato un fantasma, un assente e lo fa vivere in un *fantasme*, una fantasia, un'illusione (Mbembe 2015, 9 e 215). Da questo

¹¹ L'uso del plurale, qui, apre alla questione della molteplicità delle ontologie, delle culture e ovviamente all'ampia questione antropologica della diversità culturale. Cfr. nella vastissima letteratura a riguardo, Descola 2014.

¹² Bisogna segnalare, a questo riguardo, le divergenze tra Senghor et Césaire riguardo la nozione di *négritude*. Per Senghor si tratterebbe di ritornare a un ideale africano precoloniale e atemporale, mentre Césaire rifiuta questo carattere essenzialista e considera la *négritude* come resistenza all'oppressione, rovesciamento del rapporto di dominio e "nascita di un uomo nuovo" cui si riferisce Fanon (Carofalo 2003, 41-46).

punto di vista la nascita dell'uomo nuovo non sembra completa, e potrebbe essere invece vero l'opposto: una generalizzazione delle dinamiche parassitarie che abbiamo visto all'opera fin qui. Nuove domande si aprono allora, riguardo l'ontologia del nostro presente globale.

5. Strategie politiche: affetti, relazioni, respiri

Abbiamo illustrato, nel corso di questo articolo, due versanti su cui opera la dinamica parassitaria della colonizzazione: l'immaginario e la corporeità. Per concludere vorremmo ora proporre alcune strade che permettono di aprire ulteriori riflessioni e un ulteriore sviluppo di questa ricerca che, vista la vastità dei temi e delle declinazioni possibili, è stata solo abbozzata.

Una prima evidente strada potrebbe essere una lettura dell'ontologia parassitaria della colonizzazione al livello economico. È chiaro che uno studio storico più generale della colonizzazione non può prescindere da una presa in considerazione del capitalismo e delle sue varie manifestazioni. Non sarebbe assurdo mostrare che l'atmosfera di violenza propria della colonizzazione consiste in parte in un prolungamento della violenza atmosferica interna all'Europa, aggravata dalla razzializzazione e da una diversa condizione giuridica nello spazio extraeuropeo. Paul Nizan ci suggerisce qualcosa del genere nel suo romanzo del 1927 *Aden Arabie*. Egli parte, mosso dal desiderio di avventura, e finisce con lo scoprire che Aden è l'Europa in miniatura, con gli stessi rapporti di dominazione, e senza nessuno per rimetterli in causa: «qualche centinaio di europei ammassati in uno spazio ridotto come una prigione [...] riproducevano con una precisione straordinaria i disegni che compongono in più larga scala le linee e i rapporti della vita nelle terre occidentali» (Nizan 1960, 128, traduzione mia). Proprio il dolore derivato da questa presa di coscienza porterà Nizan alla lotta politica. Riguardo la questione economica dalle infinite diramazioni possibili, citiamo qui solo il libro più recente di Arjun Appadurai, che interroga il fallimento del linguaggio (e quindi di un certo immaginario economicista) rispetto al capitalismo finanziario e alla crisi economica del 2008 (Appadurai 2016).

Una seconda strada potrebbe essere quella legata all'*affective turn*. Come ha notato Shiloh Whitney, il tema dello schema corporeo in Fanon potrebbe collocarsi nell'ambito di una teoria degli affetti: «la storia materiale del razzismo coloniale stabilisce un insieme di corrispondenze tra sensazioni, comportamenti, e attitudini» (Whitney 2019, 312, traduzione mia). Stabilisce, insomma, un'atmosfera capace di influenzare i comportamenti e le attitudini, che bisogna prendere in considerazione. Riflettendo su una circolarità degli affetti e sul modo in cui condividiamo le emozioni, è possibile comprendere in che modo, come scrive Sara Ahmed, i sentimenti che ci circondano in un'atmosfera, «non solo accrescono la tensione, [ma] sono anche *in tensione*» (Ahmed 2004, 10, traduzione mia). Cioè permettono di rimettere in questione le dinamiche di subordinazione, e di allargare alcune delle analisi sul colonialismo e sul razzismo anche ad altri campi di studio e di lotta politica. Inoltre, più in generale, si tratta di pensare a una *politica delle atmosfere* che prenda in considerazione il corpo e il potere esercitato sul corpo. La paura – anche e soprattutto se generata da una violenza atmosferica come quella descritta da Fanon – «riduce la mobilità di alcuni e aumenta quella di altri» (Ahmed 2004, 15). Le emozioni hanno un peso nello strutturare le atmosfere politiche, e soprattutto nel creare delle condizioni di subordinazione, nell'impedire il movimento e le

funzioni vitali. Certe emozioni, insomma, come la paura o l'odio, parassitano l'atmosfera e impediscono non solo l'ontologia ma anche l'azione politica¹³.

Infine, da un punto di vista più precisamente ontologico, si può intraprendere la strada di un'ontologia relazionale, che non è incompatibile con le altre due piste che abbiamo indicato. Questa strada, proposta da Mauro Carbone e ispirata agli ultimi scritti merleau-pontyani in cui emergono i tratti di un'ontologia alternativa a quella della modernità, ci pone il problema della relazionalità, del legame e di una pratica di *tissage*, di intreccio nel tessuto politico, che permette di riflettere filosoficamente sul nostro presente globale. Per esempio, Carbone, proponendo una *filosofia-schermi* e indagando sul nostro modo di stare al mondo all'epoca della rivoluzione digitale, apre la strada a uno studio del nostro rapporto con le tecnologie digitali e del modo di relazionarsi agli altri attraverso tali tecnologie, e pone al contempo le basi per interrogarsi sul come, nel nostro presente, emergano i tratti di un'ontologia relazionale (Carbone 2016).

L'uso che Merleau-Ponty fa, nei suoi ultimi corsi, della nozione di Natura (Merleau-Ponty 1996) può essere estremamente utile nel pensare le relazioni tra gli umani, ma anche tra gli umani e non i umani e tra gli stessi non umani, dal punto di vista della reciprocità, della complessità e dell'intreccio: la *chair* merleau-pontyana permette di pensare al di fuori dei dualismi e della "linearità" dell'ontologia della modernità, fornendoci degli strumenti per indagare la nostra complessa condizione globale. In questo senso, la proposta di un'ontologia relazionale non può essere separata da una riflessione ecologica, capace di situarsi attivamente nei dibattiti interdisciplinari che vanno sotto il nome di Antropocene. L'ecologia, infatti, dipende anch'essa da una certa concezione della Natura, da una nostra capacità immaginativa, da una corporeità continuamente implicata nel rapporto con l'ambiente e, insomma, da un'ontologia. In questa direzione sono andati Manlio Iofrida e Prisca Amoroso, sempre ispirandosi al pensiero merleau-pontyano, proponendo l'idea di *essere poroso* (Iofrida 2007) ed evidenziando il paradigma del corpo per un ripensamento in chiave ecologica della filosofia (Iofrida 2019; Amoroso 2019).

È in questo contesto, al contempo esistenziale, sociale ed ecologico, parlando di politica delle atmosfere, di emozioni, violenza, paralisi del corpo e impossibilità di respirare, di crisi economica, rivoluzione digitale e di crisi ecologica, che possiamo trovare alcuni prolungamenti della nostra riflessione nella più recente attualità. In un recentissimo articolo dal titolo *Politica del respiro*, Paolo Missiroli propone una lettura del libro *Brutalisme* di Achille Mbembe, in cui, oltre a ricordare la somiglianza tra la struttura del mondo globalizzato e quella del mondo coloniale, egli mostra anche come si sia generalizzata l'assenza del fiato (Missiroli 2020). Un'assenza di fiato non dissimile da quella del colonizzato descritto da Fanon. Il grido *I can't breathe*, con la forza della concisione e della chiarezza, ci indica dinamiche parassitarie attuali – di parassiti che si inseriscono nella gola proprio lì dove possono impedirci di soddisfare i bisogni più essenziali della nostra vita e della nostra esistenza. Allo stesso tempo, questo grido ci indica alcune delle direzioni più attuali e contemporanee verso cui queste riflessioni possono dirigersi.

Riferimenti bibliografici

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Amoroso, P. (2019). *Pensiero terrestre e spazio di gioco*. Milano: Mimesis.

¹³ Si rimanda anche a Griffero 2012 e a Böhme 2010.

- Amoroso, P. & De Fazio, G. (2016). Tema su variazioni. Appunti per una filosofia del qualcosa, *Kaiak. A Philosophical Journey*, 3, <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-3-improvvisazione/DeFazio-e-Amoroso.pdf>
- Appadurai, A. (2004). *Modernità in polvere*. Trad. it. di P. Vereni. Roma: Meltemi.
- Appadurai, A. (2016). *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*. Trad. it. di F. Peri. Milano: Cortina.
- Beneduce, R. (2007). *Etnopsichiatria*. Roma: Carrocci.
- Böhme, G. (2010). *Atmosfere, estasi, messe in scena*, ed. it. a cura di T. Griffero, Milano, Marinotti, 2010
- Carbone, M. (2016). *Filosofia-schermi*. Milano: Cortina.
- Carofalo, V. (2003). *Un pensiero dannato. Frantz Fanon e la politica del riconoscimento*, Milano: Mimesis.
- Chrétien, J.-P. & Kabanda M. (2016). *Rwanda. Racisme et génocide. L'idéologie hamitique*. Paris: Belin.
- Crépon, M. (2016). *L'épreuve de la haine*. Paris: Odile Jacob.
- Dalmasso, A. C. (2019). *L'œil et l'histoire. Merleau-Ponty et l'historicité de la perception*, Milano: Mimesis.
- Descola, P. (2014). *Oltre natura e cultura*. Trad. it. di E. Bruni. Firenze: Seid.
- Fanon, F. (2007). *I dannati della Terra*. Trad. it. di L. Ellena. Milano: Einaudi.
- Fanon, F. (2015). *Pelle nera, maschere bianche*. Trad. it. di S. Chiletta. Pisa: ETS.
- Fanon, F. (2018). *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Paris: La Découverte.
- Griffero, T. (2012). *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*: Milano: Mimesis.
- Iofrida, M. (2007). *Per una storia della filosofia francese contemporanea. Da Derrida a Maurice Merleau-Ponty*. Modena: Mucchi.
- Iofrida, M. (2019). *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia*. Macerata: Quodlibet.
- Marzo, P. L. (2011). La colonizzazione dell'immaginario. *Quaderni di Intercultura*, 3, 1-11.
- Mbembe, A. (2015). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.
- Merleau-Ponty M. (1996). *La Natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*. A cura di Mauro Carbone. Trad. It. di M. Mazzocut-Mis e F. Sossi. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *Fenomenologia della percezione*. Milano: Bompiani.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *La struttura del comportamento*. Milano: Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *Il bambino e gli altri*. Roma: Armando Editore.
- Missiroli, P. (2020). Politica del respiro. *Effimera*, <http://effimera.org/politica-del-respiro-di-paolo-missiroli/>.
- Mudimbe, V.Y. (2017). *L'invenzione dell'Africa*. Trad. it. di G. Muzzopappa. Roma: Meltemi.
- Nizan, P. (1960). *Aden Arabie*. Paris: Maspero.
- Said, E. (2013). *Orientalismo*. Trad. it. di S. Galli. Milano: Feltrinelli.

- Saretta Verissimo, D. (2012). Sur la notion de schéma corporel dans la philosophie de Merleau-Ponty : de la perception au problème du sensible, *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, VIII 1, 499-518.
- Sartre, J.-P. (2014). *L'essere e il nulla*. Trad. it. di G. Del Bo. Milano: Il Saggiatore.
- Serres, M. (2014). *Le parasite*. Paris: Pluriel.
- Sloterdijk, P. (2014). *Sfere I*. Trad. it. a cura di G. Bonaiuti. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Spivak, G. (2004). *Critica della ragione postcoloniale*. Trad. it. di A. D'Ottavio. Roma: Meltemi.
- Spivak, G. & Butler, J. (2020). *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* Trad. it. di Ambra Pirri. Milano: Meltemi.
- Todorov, T. (2014). *La conquista dell'America*. Trad. it. di A. Serafini. Torino: Einaudi.
- van Reybrouck, D. (2014). *Congo*. Trad. it. di F. Paris. Milano: Feltrinelli.
- Whitney, S. (2019). From the Body Schema to the Historical-racial Schema: Theorizing Affect between Merleau-Ponty, Fanon, and Ahmed. *Chiasmi International*, 21, 305-320.
- Worthy, J. (2019). On the Place of Resistance in Ontology: Reading Merleau-Ponty after Fanon and the "Flaw That Outlaws Any Ontological Explanation". *Chiasmi International*, 21, 321-334.