





*Sartriana*  
*.18*

*Collana*  
*a cura di Gabriella Farina*

*Comitato scientifico:*

*Giuseppe Cacciatore  
Paolo D'Angelo  
Luciano De Fiore  
Gabriella Farina  
Alfredo Ferrarin  
Michel Kail  
Massimo Marraffa  
Massimo Recalcati  
Rocco Ronchi  
Maria Russo  
Michel Sicard*

Jean-Paul  
Sartre

Il colonialismo  
è un sistema

Colonialismo, neocolonialismo  
e post-colonialismo

Introduzione e cura di Miguel Mellino  
Traduzione di Andrea Caroselli

CHRISTIAN  
MARINOTTI  
EDIZIONI

Titoli originali:

- *Le colonialisme est un système*, in «Situations V (Colonialisme et neo-colonialisme)», Gallimard, Paris, 1964, pp. 25-48.
- *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*, in «Situations V (Colonialisme et neo-colonialisme)», Gallimard, Paris, 1964, pp. 49-56.
- *Les damnés de la terre*, in «Situations V (Colonialisme et neo-colonialisme)», Gallimard, Paris, 1964, pp. 167-193.
- *Une Victoire*, in «Situations V (Colonialisme et neo-colonialisme)», Gallimard, Paris, 1964, pp. 72-88.
- *La pensée politique de Patrice Lumumba*, in «Situations V (Colonialisme et neo-colonialisme)», Gallimard, Paris, 1964, pp. 194-253.
- *Le tiers monde commence en banlieue*, in «Situations VIII (Autour de 68)», Gallimard, Paris, 1971, pp. 155-163.
- *L'Anthropologie*, in «Situations IX (Melanges)», Gallimard, Paris, 1972, pp. 83-98.
- *Critique de la Raison Dialectique*, Tome I, Livre II, Gallimard, Paris, 1960, pp. 614-624.
- *Critique de la Raison Dialectique*, Tome I, Livre II, Gallimard, Paris, 1960, pp. 669-694.

© Éditions Gallimard, Paris

© 2024 Christian Marinotti Edizioni s.r.l. Milano

ISBN 978-88-8273-197-7

I diritti di traduzione, di adattamento totale o parziale, di riproduzione con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le fotocopie), nonché di memorizzazione elettronica e di trasmissione in rete, sono riservati per tutti i Paesi.

---



Christian Marinotti Edizioni s.r.l.  
Via Alberto da Giussano, 8 - 20145 Milano  
Tel. 02 481.34.34  
[www.marinotti.com](http://www.marinotti.com); e-mail: [edizioni@marinotti.com](mailto:edizioni@marinotti.com)



## Introduzione

# L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente. Sartre tra anticolonialismo e postcolonialismo

di *Miguel Mellino*



Lo scopo della nostra raccolta ha una motivazione piuttosto precisa. Da qualche anno a questa parte, il nostro rapporto con il colonialismo, con il passato coloniale dell'Europa e dell'Italia, non è più quello di prima. Un notevole contributo a questa nuova comprensione dell'esperienza coloniale occidentale è venuto sicuramente dagli studi postcoloniali e decoloniali. Si tratta di due campi di studi transnazionali che, al di là dei loro limiti, hanno avuto il merito di raccogliere la sfida portata avanti dalle lotte anticoloniali, antirazziste e intersezionali degli ultimi decenni del XX secolo, per proporre poi un diverso, e inedito, sguardo del rapporto storico non solo tra ex metropoli ed ex colonie, ma soprattutto tra modernità, capitalismo, colonialismo, dominio patriarcale e razzismo. Non solo gli studi postcoloniali e decoloniali di per sé, e cioè gli scritti dei loro principali animatori, ma anche e soprattutto la traduzione della loro problematica alle specificità delle diver-

se storie nazionali – proposta da numerosi studiosi, ricercatori e attivisti - ad aver contribuito in modo fondamentale a generare questa diversa concezione dell'esperienza coloniale. Si tratta di un mutamento di prospettiva che non vede più nel colonialismo soltanto il *nome* di un sistema *storico* di dominio, di un mero passaggio storico-cronologico, bensì il significante di un dispositivo di governo co-costitutivo della modernità capitalistica, ovvero di un fenomeno sociale le cui tracce ed eredità sono del tutto palpabili, tanto a livello materiale quanto simbolico-culturale, anche nel nostro presente.

Inutile aggiungere che questo mutamento di prospettiva, questo radicale decentramento dei modi tradizionali di considerazione storica dell'esperienza coloniale, è stato gravido di conseguenze epistemiche: il nostro approccio al colonialismo è mosso oggi da *concetti* che trent'anni fa non avevamo, da nuovi principi narrativi che ci consentono di stabilire connessioni del tutto inedite tra fenomeni, soggetti, eventi e luoghi, tracciando relazioni *impensabili* fino a qualche anno fa. Assumere questa prospettiva implica un'importante decolonizzazione non solo del nostro sguardo, ma anche delle narrazioni del passato. Se pensiamo poi al nostro specifico scenario nazionale, è chiaro che siamo di fronte a una novità tanto dirom-pente quanto stimolante.

Sta qui, dunque, il referente tacito della nostra raccolta: nella catena di significazione aperta dagli studi postcoloniali e decoloniali. In effetti, tra i diversi autori che stanno acquistando un'aura diversa sulla spinta propulsiva di questi campi di studio vi è anche Jean-Paul Sartre. E tuttavia è lecito chiedersi, che tipo di interesse possa sollecitare l'esistenzialismo sartreano in un campo di studi "post" fondato sulla critica e sulla decostruzione di molti dei *significanti chiave* di quel "sistema di pensiero", come "Coscienza", "Uomo", "Umanesimo",



“Dialettica”, “Soggetto”, “Storia”, “Rivoluzione”)?<sup>1</sup> Non che la filosofia di Sartre, attraverso la sua ricerca di una soggettività libera, di un *fondo*<sup>2</sup> puramente *immanente* della coscienza, non abbia finito anch’essa per ‘bucare’ la trama ontologico-concettuale tradizionale dell’umanesimo occidentale; allo stesso tempo, però, non si può certo negare la sua ‘appartenenza’ a questo momento del pensiero europeo. Se, da una parte, si può sostenere che questo suo accento “sulla libertà ontologica costituiva dell’esistenza umana”, sulla potenziale realtà di una soggettività umana perennemente alle prese con i condizionamenti obiettivi del dispiegamento della storia<sup>3</sup>, tipica dell’ultimo Sartre, abbia in qualche modo contribuito a gettare le regole discorsive dei futuri studi postcoloniali e decoloniali, appare altrettanto evidente che la filosofia sartriana non è riuscita ad ‘auto-trascendersi’, per usare qui un termine del tutto sintomatico della sua stessa prospettiva, rispetto alla sua *filiazione* a ciò che si può chiamare il ‘sistema’ filosofico

<sup>1</sup> Su Sartre e critica postcoloniale vedi R. Young, *Mitologie bianche. Scrivere la storia e l’Occidente* (2004), Meltemi, Roma, 2007; R. Young, *Preface*, in J.P.Sartre, *Colonialism and Necolonialism*, Routledge, London, 2001, pp. VIII–XIX; A. Haddour, *Remembering Sartre*, in J.P.Sartre, *Colonialism and Necolonialism*, op.cit., XX–XIX; P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism’s Colonial Roots*, Routledge, London, 2010; V. Mudimbe, *The Idea of Africa*, Indiana University Press, 1994, trad. it., *L’invenzione dell’Africa*, Meltemi, Roma, 2007; J. Judaken (Ed), *Race after Sartre. Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, State University of New York, New York, 2008.

<sup>2</sup> R. Ronchi, *Au Fond. La questione del soggetto nella conferenza di Roma nel 1961*, in “Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla conferenza di Roma del 1961”, Bollettino Studi Sartriani. Gruppo Ricerca Sartre, Anno XI, 2017, pp. 71–80.

<sup>3</sup> Cfr. G. Farina, *Introduzione*, in *Sartre e il problema della soggettività*, op. cit. pp. 7.

occidentale<sup>4</sup>. È quanto emerge non solo dalle contraddizioni irrisolte dei volumi della *Critica della ragione dialettica*, ma anche dalla nota conferenza del 1961 all'Istituto Gramsci incentrata proprio sull'argomento della soggettività.<sup>5</sup>

Occorre dire subito che lo sguardo “postcoloniale” su Sartre si è concentrato non tanto su ciò che i custodi del *canone* della filosofia occidentale considerano come i testi e le questioni metafisiche *centrali* del suo sistema di pensiero, quanto su tematiche *minori*<sup>6</sup> o rimaste del tutto marginali nei tradizionali studi filologici sartriani. L'attenzione per Sartre all'interno degli studi postcoloniali riguarda sia il suo impegno militante in favore della lotta anticoloniale nell'ex Terzo Mondo, sia i suoi diversi scritti teorici su questioni come la razza, il razzismo, la schiavitù, il colonialismo, la negritudine

<sup>4</sup> Cfr. V. Mudimbe, *The Invention of Africa*, op. cit.; R. Young, *Mitologie bianche*, op. cit. 2004; P. Arthur 2010, *Unfinished Projects. Decolonization and the Philosophy of J.P. Sartre*, Verso, London, 2010; R. Bernasconi, *Existentialism against Colonialism. Sartre, Fanon and the Lived Experience*, Oxford University Press, Oxford, 2023, pp. 251-262.

<sup>5</sup> J.P. Sartre, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, Marinotti Edizioni, Milano, 2015. Vedi anche *Sartre e il problema della soggettività*, op. cit.

<sup>6</sup> “Minori” trae qui spunto da ciò che Deleuze e Guattari hanno definito come “letterature minori”: “Una letteratura minore non è la letteratura di una lingua minore ma quella che una minoranza fa in una lingua maggiore. Il primo carattere di tale letteratura è che in essa la lingua subisce un forte coefficiente di deterritorializzazione [...]. Il secondo carattere delle letterature minori consiste nel fatto che in esse tutto è politica. L'esiguità dello spazio di queste letterature fa sì che ogni atto individuale sia innestato sulla politica” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore*, Mimesis, Milano, 2010, pp. 29-30). Una delle tesi del nostro lavoro è che gli scritti (minori) sul colonialismo di Sartre abbiano generato lo stesso “forte coefficiente di deterritorializzazione politica” non solo all'interno della sua prospettiva filosofica maggiore, bensì anche all'interno della cultura umanistica occidentale.

e le migrazioni post-coloniali in Europa. La presente raccolta propone per la prima volta anche in Italia una buona parte dell'*insieme* degli scritti sartriani riguardanti questi argomenti. Il nostro lavoro segue la ristampa di qualche anno fa di *Orfeo nero* (1947) in questa stessa collana, e comprende sia una serie di scritti pubblicati dal grande filosofo francese nel pieno della lotta anticoloniale tra gli anni cinquanta e settanta che alcuni estratti assai significativi su colonialismo e razzismo disseminati lungo le sue opere maggiori e più note. Alcuni di questi testi non hanno mai avuto una traduzione italiana, mentre quelli già tradotti sono stati rivisti e aggiornati a un linguaggio più coerente, da un lato con alcune delle versioni originali, e quindi con la stessa prospettiva filosofica sartriana, dall'altro con gli standard linguistici formali contemporanei.

Nel complesso, si tratta di una serie di scritti rimasti da sempre assai presenti tra diverse generazioni di intellettuali e militanti politici in tutto il mondo, ma che sono stati riletti e rivalorizzati di recente a partire da diverse prospettive teoriche globali emergenti, come i black studies, gli studi decoloniali e una parte del femminismo nero, oltretutto dalla critica postcoloniale. Questa "riapertura" dell'archivio sartriano non ha fatto che gettare nuova luce sia sul sistema filosofico complessivo sia sul suo rapporto con altre tradizioni di pensiero non-europee. Crediamo che raccogliere questa selezione possa offrire un importante contributo non solo a un riposizionamento dell'opera complessiva di Sartre alla luce di una sua componente rimasta per lo più in ombra rispetto ai suoi grandi lavori filosofici, ma anche a una ri-attualizzazione delle sue problematiche, così come della sua genealogia e *anche* delle sue aporie. Dal nostro punto di vista, gli scritti anticoloniali e antirazzisti di Sartre possono tuttora offrire sia nuove interrogazioni sia nuove chiavi di lettura al dibattito teorico, politico

e culturale in corso sulla crisi dell'occidente e dei suoi valori liberali e umanistici tradizionali. Porre questi scritti di Sartre, nel suo *effetto d'insieme*, sulla filigrana di una congiuntura globale che vede la fine dell'egemonia occidentale cominciata con la conquista coloniale dell'America del 1492 può rivelarsi un esercizio teorico e politico sicuramente produttivo.

Anche se Sartre non è riuscito a integrare le sue analisi "anticoloniali" nel cuore del suo "sistema filosofico"<sup>7</sup>, avendole affrontate piuttosto in interventi *separati*, ovvero in saggi brevi, prefazioni, introduzioni a raccolte e testi non-teoretici, o articoli per giornali o riviste come *Les temps modernes*; e benché egli non ci abbia consegnato alcuna visione particolare dell'intreccio tra capitalismo e sistema coloniale come tratto distintivo della modernità occidentale, diversamente da Hannah Arendt, per esempio<sup>8</sup>, appare evidente non solo che l'interesse per questi argomenti fosse centrale e costitutivo di ciò che possiamo chiamare la sua "critica umanistica dell'umanesimo", ma soprattutto che i suoi "scritti minori" hanno finito per stimolare in modo determinante un ripensamento radicale del nesso storico esistente tra umanesimo, colonialismo e razzismo.

Questi "scritti minori" sartriani, in altre parole, non hanno fatto che corrodere *dall'interno* la struttura stessa della grande narrazione dell'umanesimo occidentale, gettandone importanti basi *epistemiche* per la sua (futura) decostruzione<sup>9</sup>. Basta qui

<sup>7</sup> L'unica eccezione riguarda le pagine dedicate al colonialismo e alla violenza coloniale in *Critica della ragion dialettica* (1960), Il Saggiatore, Milano, 1963; *Le radici dell'etica* (2023), Marinotti Edizioni, Milano.

<sup>8</sup> Vedi H. Arendt, *L'origine del Totalitarismo* (1951), Einaudi, Torino, 1967.

<sup>9</sup> Vedi Robert Young, *Mitologie bianche*, op.cit.; le introduzioni di R. Young e Azzedine Haddour a J.-P. Sartre, *Colonialism and Necolonia-*

pensare a una delle più note ingiunzioni della celebre *Prefazione a I dannati della terra* (1961) di Frantz Fanon: "... niente di più congruo, da noi, che un umanesimo razzista, poiché l'europeo non ha potuto farsi uomo se non fabbricando degli schiavi e dei mostri"<sup>10</sup>. Sartre gettava qui, a partire da una profonda empatia con Fanon, un velo *coloniale e criminale* su un fenomeno che la stessa Europa aveva esibito come uno dei più alti valori della civiltà occidentale. Sartre finiva così per aprire un *varco* profondo nella stessa genealogia del moderno. Al di là del "Sartre postcoloniale", e delle *aporie* interne alla prospettiva sartriana, vorrei qui sostenere che il "Sartre minore" resta comunque poco comprensibile fuori dalla *filigrana* del "Sartre maggiore". Ma anche viceversa: gli scritti e gli interessi di Sartre sul colonialismo, sul razzismo, sull'antisemitismo, sulla schiavitù e sulla questione nera negli Stati Uniti, così come il suo supporto deciso alla lotta per la decolonizzazione nel Terzo Mondo, hanno certamente *segnato* il divenire della sua riflessione filosofica, in particolare il passaggio da una fenomenologia della coscienza incentrata sulla nozione di libertà e responsabilità individuale, tipica delle prime opere, a un interesse sempre più sensibile alla materialità specifica dei soggetti a partire dalla loro appartenenza a determinati gruppi oppressi, e quindi alla diversità sociale (e culturale), dell'esperienza dell'assoggettamento, ossia dell'alienazione<sup>11</sup>. Un passaggio che non può essere letto come un'operazione puramente intellettuale: in questo suo avvicinamento progressivo alla prospettiva mate-

*lism*, op.cit.; V. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa* (1988), Meltemi, Roma, 2007, pp. 127-132; P. Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, op.cit.

<sup>10</sup> J. P. Sartre, *Prefazione a I dannati della terra*, Edizioni Comunità, Torino, 2000, p. LV.

<sup>11</sup> Cfr. P. Arthur, *Unfinished Projects*, op. cit.; L. R. Gordon, *Bad Faith and Antiracist Racism*, Amherst, New York, 1999.

rialista del marxismo, nel suo tentativo di coniugare marxismo ed esistenzialismo, onde superare i limiti storicistici degli approcci marxisti tradizionali, Sartre cerca di fare i conti con una precisa congiuntura politica<sup>12</sup>. Una congiuntura politica caratterizzata dalla critica allo stalinismo, al comunismo sovietico e al P.C.F dopo i fatti di Budapest e di Suez nel 1956 e l'inizio della guerra di liberazione algerina. La lotta per la decolonizzazione che attraversa in quegli anni quasi tutto il Terzo Mondo appare sempre di più a Sartre "come un campo di battaglia fondamentale della lotta per la storia"<sup>13</sup>. Una parte importante della rigenerazione del marxismo sembra passare attraverso le lotte anticoloniali. In breve: è difficile leggere il pieno compimento dell'esistenzialismo sartriano senza passare attraverso il suo impegno teorico e politico anticoloniale. E questo rapporto di (conflittuale) complementarità tra un Sartre e l'altro rimane ancora, malgrado qualche eccezione, da indagare ulteriormente. Si tratta di un limite da superare, se vogliamo evitare di riprodurre la *rimozione* (coloniale) *originaria* operata dal canone filosofico occidentale.

### *Il buco nero dell'esistenzialismo*

La nostra raccolta ha un'articolazione storico-geografica chiave nella Parigi del dopoguerra. È in questo periodo che numerosi intellettuali e attivisti neri provenienti dalle colonie francofone e di passaggio nella metropoli francese - divenuta sin

<sup>12</sup> P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Feltrinelli, Milano, 1973; M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975; L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean Paul Sartre*, ombre corte, Verona, 2016.

<sup>13</sup> M. Boyle, A. Kobayashi, "Metropolitan Anxieties: A Critical Appraisal of Sartre's Theory of Colonialism", in *Transactions of the Institute of British Geographers*, 2010, p. 414.

dagli anni '30 uno dei centri globali del pensiero anticoloniale, del movimento della negritudine e del pan-africanismo – hanno visto nell'umanesimo esistenzialista di Sartre un'importante risorsa filosofica per una più efficace comprensione, a livello politico, della condizione sociale e culturale del mondo coloniale. E tuttavia, come anticipato, il rapporto di Sartre con le espressioni culturali e politiche della diaspora nera e dell'ex Terzo Mondo non deve essere visto a senso unico. Anche se Sartre mostrerà un coinvolgimento più diretto e sistematico con le lotte anticoloniali e antirazziste solo dall'inizio degli anni cinquanta<sup>14</sup>, si può sostenere che la sua produzione filosofica e letteraria sia stata particolarmente sensibile sin dall'inizio a stimoli politici e culturali provenienti dal mondo *non-bianco*. È nella Parigi della passione "primitivista" delle principali avanguardie moderniste (cubismo, surrealismo, ecc.), del grande fascino esercitato da una cantante nera come Josephine Baker, così come dal jazz e dalle espressioni artistico-culturali del movimento nero dell'*Harlem Renaissance* negli Stati Uniti, che comincia a prendere corpo la sua filosofia. L'umanesimo sartriano, dunque, è stato allo stesso tempo *costruzione* ed *espressione* di questo momento *modernista* di critica della cultura occidentale.<sup>15</sup>

Come ben nota Lewis R. Gordon, il rapporto del *primo* esistenzialismo sartriano con la cultura della diaspora nera è molto più profondo di quanto non sembri a prima vista<sup>16</sup>. L'a-

<sup>14</sup> N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre e le tiers monde: Rhétorique d'un discours anticolonialiste*, L'Harmattan, Paris, 1996

<sup>15</sup> Vedi anche J. Clifford, "Sul surrealismo etnografico", in *I frutti puri impazziscono* (1988), Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 143-183; R. Young, *Postcolonialism: an Historical Introduction*, Blackweel, London, 2001.

<sup>16</sup> L.R. Gordon, "Sartre and Black Existentialism", in J. Judaken (Ed), *Race after Sartre*. op.cit. pp. 157-172.

more di Sartre per il jazz, per esempio, è rimasto direttamente impresso nella scrittura e nella trama esistenziale de *La nausea* (1938). La musica e le parole del brano *Some of these days* (di Shelton Brook) scandiscono diversi momenti dell'esistenza di Antoine Roquentin:

Ancora qualche secondo e la negra comincerà a cantare. Ciò sembra inevitabile, tanto forte è la necessità di questa musica: nulla può interromperla, nulla che provenga da questo tempo ove il mondo si è arenato; cesserà da sé, più tardi; questa bella voce mi piace non per la sua pienezza o per la sua tristezza, ma specialmente perché è l'avvenimento che tante note hanno preparato, tanto in anticipo, morendo per farla nascere... Nel breve silenzio che segue sento acutamente che ci siamo, che è *accaduto qualcosa*. Silenzio: *Some of these days. You'll miss me honey...* Quello che è accaduto è che la Nausea è scomparsa. Quando la voce s'è levata, nel silenzio, ho sentito il mio corpo indurirsi e la Nausea svanita... Nel tempo stesso la durata della musica si dilatava, si gonfiava come una tromba d'aria. Colmava la sala con la sua trasparenza metallica, schiacciando contro i muri il nostro tempo miserabile. Io sono *dentro* la musica.<sup>17</sup>

Il rapporto tra la *Nausea* di Roquentin, il suo stato d'animo malinconico<sup>18</sup> e il jazz-blues non è affatto gratuito, ma viene *creato* dalla "grammatica profonda" del primo esistenzialismo

<sup>17</sup> J.P. Sartre, *La Nausea*, Einaudi, Torino, 1990, p. 37. C'è da notare che all'epoca in cui Sartre scriveva, il brano era stato reso famoso da una cantante bianca, Sophie Tucker, anche se Sartre attribuisce la voce del brano a una cantante nera. L'eventuale errore di Sartre cambia poco il significato che egli attribuiva al blues nell'economia del suo discorso.

<sup>18</sup> "Malinconia" era il titolo scelto originariamente da Sartre per il suo romanzo. *La Nausea* fu suggerito dall'editore Gallimard. Vedi G. Cox, *Existentialism and Excess. The Life and Times of J.P. Sartre*, Bloomsbury, London, 2016, p. 69.



sartriano, ovvero dalla sua dialettica della soggettività, in cui mancanza di senso, angoscia e soggettivazione vengono posti come tre diversi e necessari momenti dello stesso processo di *costituzione dell'uomo* in quanto *essere*. È ancora Lewis R. Gordon a sottolineare con efficacia questa “somiglianza di famiglia” costruita in *La Nausea* tra la condizione dell'uomo sartriano e quella del nero secondo il blues:

Le più intime fondamenta blues del jazz emergono attraverso la malinconia del testo. Il blues, del resto, è una musica fondata sulla perdita dell'innocenza. La riflessione matura su questa perdita produttiva, sulla necessità di affrontare il rapporto simbiotico tra la negazione e la ricerca di un significato come affermazione della vita, emerge nell'uso poliritmico e polifonico della dissonanza nel jazz. (trad. nostra) <sup>19</sup>

È chiaro che il *modernismo* della *Nausea*, la sua prefigurazione letteraria della necessità di ricreare il senso del soggetto moderno o di riconquistare la sua *autenticità* in modi meno *chiari e lineari* di quelli tradizionali, sta nel suo esprimersi *anche* attraverso le “dissonanze poliritmiche e polifoniche del jazz”; Sartre veniva qui *interpellato* da un'espressione estetico-esistenziale della cultura africano-americana come esempio di *pharmakon* moderno per l'esperienza altrettanto moderna di crisi di senso e di vuoto. Sfugge però a Gordon un limite fondamentale dell'esistenzialismo del primo Sartre; un limite che mostra ancora più chiaramente non solo il lato “ideologico”, ma anche il resto “eurocentrico” della sua filosofia: mentre il nero del *blues* trova l'*assurdo* e l'*angoscia* della propria esistenza a causa della violenza espropriatrice materiale e culturale del capitalismo raz-

<sup>19</sup> L.R. Gordon, *Sartre and Black Existentialism*, op. cit. p. 160.

ziale<sup>20</sup>, l'uomo sartriano esperisce l'alienazione e la mancanza di senso come tratti costitutivi (universali) della stessa *condizione* umana. Se a provocare la *Nausea* nei neri era la loro subordinazione razziale alla supremazia dei bianchi, nella narrazione sartriana la *Nausea* appariva invece come un'inevitabile conseguenza *ontologica* dell'essere *umano*. Sarà Fanon in *Pelle nera. Maschere bianche* a porre Sartre di fronte a questa *aporìa* (bianca) del suo approccio, attraverso una delle sue ingiunzioni più note: "...lo schema corporeo, attaccato in diversi punti, crollava, cedendo il posto ad uno schema epidermico razziale... [...] Andavo verso l'Altro... e l'Altro evanescente, ostile, ma non opaco, trasparente, assente, spariva. La nausea..."<sup>21</sup>.

Al primo Sartre si può obiettare quanto Marx obiettava alla filosofia occidentale tradizionale già dalle *Tesi su Feuerbach* (1845): nell'esistenzialismo l'alienazione dell'uomo non derivava da un particolare modo di organizzazione *materiale* (capitalista e coloniale) della società, ma dalle "cose" del mondo, ovvero dallo stesso agire dell'uomo in quanto *essere umano*. Si tratta di una concezione "liberale", "borghese" e "coloniale" che verrà progressivamente corretta nei suoi scritti degli anni cinquanta, a partire da un coinvolgimento sempre più diretto non solo con il marxismo, ma anche con la questione razziale negli Stati Uniti e con lo sviluppo delle lotte anticoloniali e rivoluzionarie nell'ex Terzo Mondo.

Rispetto alla questione razziale americana dobbiamo ricordare due eventi importanti: il suo primo viaggio negli Stati Uniti nel 1945 e l'incontro con lo scrittore africano-americano-

<sup>20</sup> C. Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, The University of Carolina Press, Chapel Hill, 1983; trad. it. *Black Marxism. Genealogia della tradizione radicale nera* (a cura di Miguel Mellino), Alegre, Roma, 2023.

<sup>21</sup> F. Fanon, *Pelle nera. Maschere bianche*, p. 99.

no Richard Wright a Parigi nel 1946. Anche altre evenienze altrettanto rilevanti, ma di cui solo di recente se n'è avuta maggiore consapevolezza, grazie al lavoro di alcune biografie femministe: l'influenza del primo femminismo di S. De Beauvoir, costruito come si vedrà sull'analogia tra oppressione di razza e oppressione di genere, sulla filosofia di Sartre. Si tratta di un aspetto di vitale importanza, non solo per i nostri argomenti, ma in un senso più ampio, poiché rompe con un luogo comune *maschile* piuttosto diffuso nel campo della filosofia e non solo, che vedeva *Il Secondo sesso* (1949) come un mero sottoprodotto dell'esistenzialismo sartriano. Sempre più studiosi stanno mettendo in luce, viceversa, gli effetti di *retroazione* dell'elaborazione femminista di S. de Beauvoir sulla prospettiva esistenzialista. Per quanto ci riguarda, sarebbe stata la rilettura di S. de Beauvoir di testi come *An American Dilemma. The Negro Problem and American Democracy* (1946) di Gunnar Myrdal e *What the Negro Wants* (1944) di R. Logan a sollecitare il coinvolgimento sempre maggiore del lavoro di Sartre con la questione razziale negli Stati Uniti<sup>22</sup>. È a partire dagli scritti di Wright, Myrdal, Logan e altri autori statunitensi che Sartre incorporerà la prospettiva della “doppia coscienza” dei neri americani elaborata nei primi anni del XX secolo da W.E.B Du Bois, e che sarà poi alla base di alcune delle sue analisi sul colonialismo e sul razzismo.

Sartre arriva a New York come corrispondente di *Combat*, una rivista fondata nel 1941 come strumento della resistenza e

<sup>22</sup> Sulla questione, si veda M. Simons, *Beauvoir and the Second Sex: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Rowman and Littlefield, New York, 1999 e K. T. Gines, *Sartre, Beauvoir and the Race/Gender analogy*, in M.G. Davidson, K.T. Gines (Eds), *Convergences: Black Feminism and Continental Philosophy*, State of New York University Press, New York, 2010, pp. 35-52.

diretta tra il 1944 e il 1947 dall'allora amico Albert Camus<sup>23</sup>. Malgrado la passione per i film, l'architettura e il jazz americani, gli articoli di Sartre per *Combat* e *Le Figaro*, mostravano una certa *sofferenza* nel suo rapporto con la città di New York<sup>24</sup>. Anche se ne era ovviamente a conoscenza prima di partire<sup>25</sup>, uno degli aspetti degli USA che più colpisce Sartre è il razzismo. Si può dire che i suoi primi scritti più o meno specifici sul razzismo vengono alla luce durante e subito dopo il suo soggiorno negli Stati Uniti, e riguardano proprio la questione razziale americana. L'impatto del razzismo americano sul pensiero di Sartre si plasma immediatamente sia in scritti brevi e "minori" di questo periodo come *Les Etats-Unis pays de colons* (1945), *Retour des Etats Unis: ce qui j'appris du problème noir* (1945), *Les travailleurs américains ne sont pas encore des prolétaires* (1945), *Présence Noire* (1947) e *L'oppression des Noirs aux U.S.A* (1947), sia in testi del Sartre "maggiore", come l'opera teatrale *La puttana rispettosa* (1946), ispirata in buona parte al noto *Scottboro case* degli anni trenta<sup>26</sup>, e il saggio dedicato alla letteratura della negritudine, *Orfeo Nero* (1947):

<sup>23</sup> Sulla direzione di Camus a *Combat*, vedi J.L.Valensi (Ed); *Camus at Combat: Writings 1944-1947*, Princeton University Press, 2007.

<sup>24</sup> Cfr A. Martin, "Sartre and Camus in New York", in *The New York Times*, July 14, 2012; A. Martin, *The Boxer and the Goalkeeper. Sartre vs Camus*, Simon & Schuster, New York, 2012; G. Cox, *Existentialism and Eccess*, op.cit., p. 129-135.

<sup>25</sup> In *L'essere e il nulla* Sartre fonda le sue idee sul sadismo anche sulla rappresentazione della violenza razziale nel romanzo *Luce d'agosto* (1932) di W. Faulkner .

<sup>26</sup> Si tratta di uno dei casi rimasti più noti di ingiustizia razziale negli Stati Uniti, in cui nove adolescenti neri vennero accusati dello stupro di due donne bianche. Sotto la pressione di una folla che invocava il linciaggio, otto dei nove accusati vennero condannati a morte senza alcuna evidenza accertata dei fatti per cui erano stati incriminati.

Gli articoli *americani* di Sartre sono rimasti a lungo trascurati, ma ai fini di una rilettura postcoloniale del suo umanesimo essi hanno riassunto particolare rilevanza. Dobbiamo a J. Judaken un'ottima riconsiderazione dell'importanza di questi scritti per lo sviluppo della teoria di Sartre sul razzismo<sup>27</sup>. Secondo Judaken, vi è qui un'importante novità rispetto all'analisi sull'antisemitismo abbozzata in *L'essere e il nulla* (1943) e soprattutto in *L'antisemitismo* (1946): l'interesse per la dimensione "istituzionale" (strutturale) del razzismo. L'attenzione di Sartre, sollecitata anche dalla sua lettura di una parte importante della letteratura africano-americana sul razzismo, viene posta qui su ciò che egli chiama "l'oppressione istituzionalizzata dei neri" e quindi sul loro trattamento *differenziale* come cittadini senza diritti. Sartre descrive lo stato di segregazione in cui vengono mantenuti gli africano-americani nel Sud degli USA come una conseguenza *diretta* della struttura economica del paese: sta qui, egli afferma, la *verità* della loro subordinazione razziale. E a sua volta, la struttura economica degli Stati Uniti non è che l'effetto diretto della schiavitù. In "L'oppression des Noirs", pubblicata poi come appendice nei *Quaderni per una morale* (1983), tentando di mettere a fuoco una fenomenologia dell'oppressore (del razzista), Sartre distingue tra "oppressione" e "violenza": mentre l'oppressione appare come una modalità di dominio tipica dei sistemi che hanno *istituzionalizzato* la schiavitù, la violenza si presenta invece come un tratto caratteristico dello sfruttamento operaio nei moderni sistemi capitalistici. La differenza sta nel fatto che la "violenza" è un fenomeno in qual-

<sup>27</sup> Vedi J. Judaken, *Sartre on Racism. From Existential Phenomenology to Globalization and 'the New Racism'*, in J. Judaken (Ed), *Race after Sartre*, op. cit., p. 34; e *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Antisemitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, Chicago, 2006.

che modo “para-istituzionale”, poiché non può essere definita se non in rapporto alla violazione di leggi (umane o naturali), diversamente dall’oppressione che è invece “istituzionale”. L’oppressione razziale dunque non fa che *naturalizzare* gerarchie e disuguaglianze sociali che hanno un’origine materiale.

Vi è qui la prosecuzione sotto nuova luce di alcune concezioni già abbozzate in *L’essere e il nulla*, ma destinate a divenire assai rilevanti anche per la letteratura nera e postcoloniale. Innanzitutto, Sartre rielabora il concetto di *malafede* all’ombra di un’esperienza razzista. La realtà americana mostrava che nei contesti segnati dall’oppressione razziale sono le stesse strutture materiali e sociali ad alimentare ciò che chiama nei *Cahiers* “la malafede dell’oppressore”. Sui significati di questo concetto torneremo più avanti; qui è importante ricordare invece che diversi studiosi hanno cercato di analizzare altri contesti post-coloniali a partire da questo rapporto di reciproca implicazione tra *istituzioni* e *malafede* ipotizzato da Sartre nella comprensione della situazione americana<sup>28</sup>. Ci sembra che questo filone di ricerca aperto da Sartre sul rapporto tra razzismo istituzionale e malafede sia di estrema attualità nell’Europa di oggi.

E tuttavia gli scritti americani vanno anche oltre, e *anticipano* alcuni degli snodi teorici chiave del *secondo* Sartre. La dimensione *istituzionale* del razzismo negli USA portava Sartre a *complicare* quella visione esclusivamente fenomenologica del razzismo approntata in *L’essere e il nulla* e sistematizzata poi in *L’antisemitismo*. Infatti, uno degli assunti fondamentali de “L’oppression des Noirs” suggerisce di pensare la

<sup>28</sup> Vedi D.T.Goldberg, *Are we all postracial yet?*, Polity Press, Cambridge, 2015; L.W.Gordon, *Bad Faith and Antiblack Racism*, Amherst, New York, 1999.

schiavitù della piantagione come causa del razzismo anti-nero e non viceversa; anche se in modo non del tutto compiuto, lo scritto di Sartre era già sulla traccia di una tesi oramai consolidata dagli apporti di alcuni degli studi più importanti sul nesso tra capitalismo, schiavitù e razzismo emersi negli anni a venire<sup>29</sup>. Infine, la messa a fuoco della condizione di *oppressione* dei neri serviva a Sartre anche per esporre in modo più chiaro quello che era forse l'obiettivo fondamentale dei *Cahiers*: mostrare la morale come un fenomeno sempre in *situazione*, che non può quindi essere trattato – sul modello del pensiero borghese – come un sistema di valori *astratti*. La ragion d'essere di ogni sistema morale deve essere ricercata nelle sue condizioni materiali d'esistenza. L'idea della superiorità della razza bianca negli USA del Jim Crow System diveniva incomprendibile senza un'presa in considerazione del modo di produzione schiavistico.

È quindi negli scritti sugli USA che comincia a emergere in Sartre l'idea che razza e razzismo *non* siano fenomeni prodotti *unicamente* dallo sguardo dell'altro, dalla lotta tra le *rap-presentazioni*, ma che debbano essere considerati come parte di un sistema ideologico più ampio, *intrinsecamente* legato a uno *specifico* modello di sfruttamento materiale. Il caso americano mostrava chiaramente che le “strutture di percezione” razziste (lo sguardo razzista) erano del tutto *interne* alle strutture materiali sociali; e in “situazioni” di questo tipo, l'antirazz-

<sup>29</sup> Vedi, oltre ai lavori di W.E.B Du Bois e C.L.R James, il classico di E.Williams, *Capitalism and Slavery*, University Of North Carolina Press, New York, 1994; I.Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West*, J.Hopkins University Press, 1996; D. Roediger, *How Race Survived U.S History*, Verso, New York, 2008; Per un'ottima sintesi delle teorie in merito, vedi B.Fields, “Slavery, Race and Ideology in the United States”, in *New Left Review*, 1/181, May-June 1990, pp-55-79.

zismo doveva essere necessariamente radicale, poiché non si poteva lottare contro il razzismo senza lottare contro la stessa *organizzazione* materiale della società. Si tratta di argomenti su cui Sartre tornerà negli anni a venire, e che troveranno nel saggio *Il colonialismo è un sistema* (presente nella nostra raccolta) una delle sue espressioni più compiute.

Anche *Orphée noir* è intrinsecamente legato a questo momento di riflessione sul razzismo. Scritto come prefazione alla raccolta *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* (1948), a cura di Léopold Senghor, “*Orphée noir* contribuì non poco a trasformare la negritudine in un importante fatto politico e in una critica filosofica al colonialismo”<sup>30</sup>. Va qui ricordato che l’anno precedente Sartre era stato parte attiva nella fondazione della rivista *Présence Africaine*, creata dal filosofo senegalese Alioune Diop, e tra i cui collaboratori vi erano Césaire, Camus, Wright, Gide, Leiris e Balandier. *Orfeo nero* si inseriva, non senza contraddizioni, in una traccia *pan-africanista* piuttosto attiva nella cultura anticoloniale francese di quel periodo. Oltre ad avere un ruolo fondamentale nella diffusione della letteratura della negritudine nell’Africa francofona, il testo di Sartre aprì l’esistenzialismo all’attenzione degli scrittori che avevano lanciato negli anni trenta a Parigi il movimento letterario della *negritudine*: Aimé Césaire, Leopold Senghor, e Léon-Gontran Damas. E tuttavia la riduzione “marxista” della negritudine a una forma di “razzismo antirazzista”, a mero passaggio dialettico di “negazione vera” nella lotta di classe tra proletariato e borghesia, appariva a diversi scrittori neri come un resto *bianco* ed *eurocentrico* dell’approccio di Sartre. Malgrado questo limite, la specifica “messa a concetto” da parte di Sartre dell’importanza dell’au-

<sup>30</sup> V. Mudimbe, *L’invenzione dell’Africa*, op.cit., p.127.



tonomia estetica, politica e culturale dell’Africa nella produzione di un nuovo umanesimo, influenzò non poco diverse generazioni di scrittori neri come Cheikh Anta Diop, Rene Depestre, Camara Laye, George Lamming e Richard Wright. Da questo punto di vista, appare particolarmente originale e significativo, nella sua combinazione di marxismo anticoloniale, surrealismo letterario nero e umanesimo esistenzialista, il testo forse più noto di Cèsaire: *Discorso sul colonialismo* (1950). Questo stesso tipo di impronta originariamente creata da Cèsaire è alla base della *tessitura*, per riprendere qui il termine di Roland Barthes, di *Pelle nera. Maschere bianche* (1952) di Frantz Fanon.

Altrettanto importante nello sviluppo del pensiero di Sartre su razzismo, antirazzismo e questione nera era stato il suo legame con Richard Wright. Autore dei primi romanzi neri di successo nella letteratura mondiale, *Native Son* (1943) e *Black Boy* (1945), Wright visse in esilio a Parigi tra il 1946 e il 1960. Il rapporto personale di Wright con Sartre e Simone de Beauvoir si tradusse subito in un’importante influenza intellettuale. La sua singolare *narrazione* della questione razziale negli Stati Uniti, già permeata da uno stile naturalista-esistenziale di tipo dostoevskiano e dall’adozione di alcuni aspetti delle filosofie di Marx, Kierkegaard e Heidegger, ha lasciato un’impronta profonda non solo sullo sguardo di Sartre sul razzismo, ma anche sull’analisi della subordinazione femminile svolta da S. de Beauvoir ne *Il secondo sesso* (1949). In questo scritto, come abbiamo anticipato, S. de Beauvoir costruisce la sua visione delle dinamiche del dominio maschile a partire dall’analogia tra oppressione di razza e oppressione di genere. Forse vale la pena qui ricordare, come messo opportunamente in luce dalla femminista nera Kathryn T. Gines, che anche se l’adozione di questa analogia tra la condizione di sfruttamento degli “uomini

neri” e delle “donne bianche” si era rivelata un potente veicolo di soggettivazione per il primo “femminismo bianco” essa non faceva che *invisibilizzare* ancora di più la singolare oppressione *intersezionale* delle donne nere<sup>31</sup>. Nel caso di Sartre, l’impatto della scrittura di Wright sul suo pensiero è condensato in alcuni passaggi di *Che cosa è la letteratura* (1947)<sup>32</sup>:

Se un negro negli Stati Uniti scopre la vocazione dello scrittore, scopre contemporaneamente anche l’argomento di cui scriverà: è l’uomo che vede i bianchi dal di fuori, che dal di fuori assimila la cultura bianca, e ogni suo libro dimostrerà l’alienazione della razza negra in senso alla società americana. E non obbiettivamente come fanno i realisti, ma con passione in modo da compromettere il lettore [...]. A chi si rivolge Richard Wright? Certamente non all’uomo universale: una caratteristica intrinseca alla nozione di uomo universale è quella di non impegnarsi in nessuna epoca particolare e di non commuoversi sulla sorte dei negri della Louisiana più di quanto non si commuova su quella degli schiavi romani dell’epoca di Spartaco. L’uomo universale non può che preoccuparsi che di valori universali: è un’affermazione pura e astratta dei diritti imprescrittibili dell’uomo.<sup>33</sup>

Sartre vede il nero Wright come esempio di “scrittore impegnato” nella sua “situazione” concreta, come “voce” e “coscien-

<sup>31</sup> Vedi K.T. Gines, *Sartre, Beauvoir and the Race/Gender Analogy*, op. it., pp.40-41 o anche il più noto *Donne, razza, classe* (1981), Alegre, Roma, 2017, di Angela Davis.

<sup>32</sup> Occorre ricordare che anche Richard Wright ha elogiato la capacità e la sensibilità di Sartre nel cogliere e descrivere alcuni elementi centrali del razzismo anti-nero e del dispositivo suprematista bianco negli Stati Uniti. Si veda, M. Fabre, *Richard Wright: Books and Writers*, University of Mississippi Press, London, 1990.

<sup>33</sup> J.P. Sartre, *Che cosa è la letteratura* (1947), in *Ibid*, Il Saggiatore, Milano, 2004, p. 58-59.

za” del resto dei neri che vive nel suo stesso rapporto di subordinazione. La letteratura di Wright corrisponde in pieno al tipo di “letteratura impegnata” promossa dall’esistenzialismo come imperativo etico: nella visione di Sartre, Wright ha piena coscienza di essere “imbarcato”, ovvero ha capito di dover “trasferire l’impegno, per sé e per gli altri, dal piano della spontaneità immediata a quello della riflessione”<sup>34</sup>. La letteratura di Wright non è ispirata dall’ideale borghese di “una pura affermazione extratemporale della libertà”<sup>35</sup>, bensì affonda la sua ragion d’essere nel *fango* della propria *storicità*. Wright, dunque, non scrive per tutti: può essere contento “dell’accoglienza che l’Europa ha dato ai suoi libri, ma è tuttavia chiaro che, scrivendoli, non pensava al pubblico europeo. L’Europa è lontana, le sue indignazioni sono ipocrite e inefficaci. Non ci si può aspettare molto dalle nazioni che hanno reso schiave l’India, l’Indocina, l’Africa nera”<sup>36</sup>.

Già a partire da questo scritto si può cominciare a intravedere la centralità *strategica* che assumerà il razzismo nel *discorso* del Sartre che verrà. Abbiamo qui infatti un’anticipazione del modo in cui Sartre leggerà *I dannati della terra* (si veda la prefazione a questo testo di Fanon nella nostra raccolta). E tuttavia l’influenza più importante di Wright sul suo pensiero era stata già resa nota nella pagina conclusiva di un altro dei suoi più noti testi antirazzisti, *L’antisemitismo* (1946): “Richard Wright ha detto recentemente, ‘Non esiste un problema nero negli Stati Uniti, esiste solo un problema bianco’. Noi diremo similmente che l’antisemitismo non è un problema ebraico: è il nostro problema”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *Che cos’è la letteratura*, p. 57.

<sup>35</sup> *Ivi*, p.53.

<sup>36</sup> *Ivi*, p.59.

<sup>37</sup> J.P Sartre, *L’antisemitismo* (1946), SE, Milano, 2015, p.100.

Dobbiamo ricordare a questo punto che il titolo dell'edizione italiana di questo scritto di Sartre appare sicuramente fuorviante. Attraverso il suo titolo originale, *Réflexions sur la question Juive*, Sartre poneva il suo testo, nel paese dell'*affaire Dreyfus*, sulla traccia di un lungo dibattito europeo sulla "questione ebraica", di una lunga riflessione che aveva avuto nel noto articolo di Marx uno dei più importanti punti di inflessione. *L'antisemitismo* come primo titolo, ricordiamo che lo scritto è stato tradotto in Italia solo nel 2015, finisce per fare tabula rasa del contesto storico del testo, gettandolo in modo un po' forzato, per non dire altro, nella significazione del dibattito contemporaneo sul razzismo. Per dirla in breve, si tratta di un titolo che induce il lettore non solo ad *accentuare* una certa interpretazione del testo – e del fenomeno preso in esame – a scapito di altre presenti nel suo ragionamento complessivo, ma anche a eliminare la sua *intertestualità*, vale a dire i riferimenti storici e testuali che stanno *dentro* la costruzione discorsiva della riflessione di Sartre. Può essere opportuno ricordare anche che la prima traduzione di *Orphée Noir*, nella raccolta di *Che cos'è la letteratura*, aveva subito una *distorsione* in qualche modo simile, benché tipica di quegli anni, in cui *noir* è stato tradotto con *negro*. Solo nella recente ristampa in questa collana *Orphée Noir* è stato ritradotto con il suo vero titolo, *Orfeo nero*, e quindi con un'espressione libera dalle connotazioni coloniali e razziste tipiche dell'orizzonte culturale della lingua *locale* di quel periodo storico.

Torniamo però al nostro discorso. Ci preme ricordare che è sulla base di quella precisa *traduzione* della concezione di Wright che Sartre propone la nota conclusione del testo "sull'antisemitismo": in Francia "non vi è alcuna questione ebraica, bensì soltanto una questione antisemita". Difficile non pensare qui alla connessione Wright-Sartre-Fanon, ovve-

ro a uno degli affluenti principali di ciò che verrà chiamato da L.R. Gordon “esistenzialismo nero”<sup>38</sup>. Occorre notare che la riflessione aperta da questo concetto di Gordon sull’esperienza sociale nera trascende oramai la sua opera, nel senso che è divenuto un filone importante all’interno dei Black Studies. Nell’opera di Gordon, “esistenzialismo nero” non sta a significare soltanto una “problematica ontologica” comune all’opera di diversi intellettuali neri, da Du Bois e Césaire a Fanon<sup>39</sup> e Baldwin, da Angela Davis e Steve Biko a quella emergente branca di studi nota come *Africana Philosophy*, ma anche un “concetto antropologico”, vale a dire un concetto utile a descrivere il travaglio materiale ed esistenziale delle diverse comunità nere per costituirsi come *soggettività* culturali nelle diverse società di appartenenza, e quindi per superare l’alienazione razziale, singolare e collettiva, indotta dal razzismo strutturale delle società moderne. L’esistenzialismo nero viene ormai considerato da molti autori e autrici nere come una delle caratteristiche *ontologiche* fondamentali delle diverse forme di vita ed espressioni estetico-culturali dei popoli della diaspora nera.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Vedi L. Gordon (ed), *Existence in Black: an anthology of Black Existential Philosophy*, Routledge, London, 1997.

<sup>39</sup> Si vedano non solo i testi canonici di Fanon, ma soprattutto la raccolta con diversi scritti inediti uscita qualche anno fa, e che porta, non a caso, un titolo del tutto linea con la trama politico-culturale attorno cui ha preso corpo il concetto di esistenzialismo nero, F. Fanon, *Écrits sur l’aliénation et la liberté*, J. Khalifa, R. Young (Eds), La Découverte, Paris, 2015.

<sup>40</sup> L. R. Gordon, *Black Existentialism and Decolonizing Knowledge. The Writings of Lewis R. Gordon*, Bloomsbury Academic, London, New York, 2023. Cfr. Con N. Etoke, *Black Existential Freedom*, Rowman and Littlefield, London, 2023.

*L'esistenzialismo come crisi dell'occidente*

Al di là di questo primo interesse *esplicito* per il razzismo, per la cultura della diaspora nera e per il movimento della negritudine, vi erano comunque diversi elementi negli scritti filosofici, letterari e teatrali del Sartre “maggiore” destinati ad avere una notevole influenza su numerosi intellettuali e militanti sia africano-americani sia del Terzo Mondo impegnati nella critica delle strutture coloniali e razziste delle loro società. Il primo elemento da sottolineare proviene già dal suo primo lavoro: *La trascendenza dell'ego* (1934). A partire da un confronto critico con la fenomenologia di Husserl, Sartre dedica questo scritto a una critica radicale di uno dei presupposti epistemici fondamentali del pensiero moderno occidentale e della sua auto-narrazione: la presunta *autonomia* e *interiorità* logico-ontologica dell'Io. L'io, sostiene Sartre, non deve essere concepito come un a-priori o come un supporto *interno* della coscienza, esso si dà invece come un prodotto della “coscienza riflessa”<sup>41</sup>. Già da questa affermazione si può desumere una delle principali premesse del primo esistenzialismo sartriano: il primato o l'autosufficienza della coscienza, poiché “niente al di là della coscienza può essere all'origine della coscienza”<sup>42</sup>; e tuttavia tale considerazione non deve portare a concepire la coscienza come un qualcosa di “già dato”, di “pieno” o di “interno” ai soggetti, per così dire, ma essa proviene sempre dall'esterno:

... il tipo di esistenza della coscienza è di essere coscienza di sé. Ed essa prende coscienza di sé in quanto è coscienza di un oggetto trascendente... l'oggetto le è di fronte con la

<sup>41</sup> J.-P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, Marinotti Edizioni, Milano, 2012, p. 43.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 44.

sua opacità caratteristica, ma essa è semplicemente coscienza d'essere coscienza di questo oggetto. Questa è la legge della sua esistenza.<sup>43</sup>

Per Sartre, dunque, la coscienza non è oggetto a se stessa, poiché il suo oggetto per natura è *fuori* di lei, “ed è per questo che con un medesimo atto essa lo *pone* e lo *coglie*”<sup>44</sup>. La coscienza è sempre coscienza di qualcosa. La coscienza implica sempre ciò che si può chiamare un “atto di coscienza”. E questo perché la sua struttura è quella della “mancanza”, ovvero dell'essere in se stessa vuota, trasparente, indeterminata, libera, sempre in flusso e, soprattutto, *immersa* nel mondo degli oggetti, i quali si presentano come dei *valori*, come qualità *attrattive* e *repulsive*. La condizione della coscienza è dunque l'annientamento o la sparizione dell'io nel mondo degli oggetti: essa esiste a forza d'inesistenza. Vale la pena di ricordare qui un altro dei passi più suggestivi de *La trascendenza dell'Ego*:

La coscienza si determina in ogni istante senza che si possa concepire nulla *prima di essa*. Così, ogni istante della nostra vita rivela una creazione ex-nihilo. Non già una sistemazione nuova, ma un'esistenza nuova. Vi è qualcosa di *angosciante* per ciascuno di noi nel cogliere così sul fatto quest'instancabile creazione di esistenza di cui noi *non* siamo i creatori. Su questo piano, l'uomo ha l'impressione di *sfuggirsi* senza tregua, di superarsi, di essere sorpreso da una ricchezza sempre inattesa”<sup>45</sup>.

Non è difficile intuire in che modo questa specifica “grammatica del soggetto” si sarebbe mostrata estremamen-

<sup>43</sup> Ivi, p. 34.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ivi, p. 79.

te suggestiva nel momento di comprendere e di agire in realtà segnate dal dominio coloniale. Che la natura dell'uomo fosse quella di essere un soggetto *libero*, ovvero di non avere una "natura soggettiva" e quindi di poter reinventare se stesso continuamente; che tale libertà dipendesse da un "atto di coscienza" e che infine tale "atto di coscienza" avesse il suo "grado zero" proprio nell'annientamento *angosciante* dell'io nel mondo, nella *non-appartenenza* del soggetto a se stesso, erano idee che venivano *improvvisamente* ad assumere una potenza del tutto *particolare* (al di là dei limiti del "soggettivismo" di questo primo Sartre) per quelle popolazioni ridotte a uno stato di servitù e di perenne alienazione, o di non-appartenenza a sé, dal dominio coloniale e razziale. Basti qui pensare alla *piega* data da Fanon in PNMB a questa "dialettica della soggettività", o anche da Paulo Freire in Brasile nella sua *Pedagogia degli oppressi*<sup>46</sup> oppure, sicuramente meno nota ma altrettanto rivoluzionaria, da Sylvia Wynter nei Caraibi, nel suo *Black Metamorphosis. New Natives in a New World*. Particolarmente complessa e raffinata, la traduzione nera dell'esistenzialismo sartriano promossa da Sylvia Wynter merita qui attenzione:

L'ex-africano, ora merce, inizia a costituire la sua nuova identità in modo esistenziale, attraverso la dialettica dell'esperienza storica del "Middle Passage". La formulazione astratta di Sartre sul processo attraverso cui gli uomini si costituiscono in gruppi forse ha un ottimo corrispettivo storico nel processo del "Middle Passage"; ovvero, un processo attraverso cui gli schiavi iniziarono a percepirsi come altro dalla tribù, altro dalla merce, dal negro. Nelle circostanze del viaggio, ogni singolo

<sup>46</sup> P. Freire, *Pedagogia degli oppressi* (1968), EGA Edizioni- Gruppo Abele, Roma, 2022.



membro di una tribù notava che tutti i bianchi si presentavano loro come un fronte solido, quindi la linea di divisione era netta e chiara. I bianchi erano liberi, i neri no. (trad. nostra)<sup>47</sup>

Può essere importante sottolineare che in *Black Metamorphosis* Sylvia Wynter propone un articolato confronto con la filosofia di Sartre leggendola attraverso l'esperienza storica razziale dei neri, nella loro lotta, politica e filosofica, per conquistare un nuovo universale postcoloniale, oggi si potrebbe dire, ciò che lei stessa ha denominato, in diversi scritti della sua opera, come "l'augurato e definitivo arrivo dell'umano dopo l'uomo"<sup>48</sup>. E tuttavia sarà l'arricchimento di tale dialettica con nuove nozioni rintracciabili in *L'essere e il nulla* (1943) a fare dell'esistenzialismo una delle prospettive filosofiche più influenti sul pensiero e l'attivismo politico anticoloniale negli anni della lotta per la decolonizzazione.

Come si ricorderà, in *L'essere e il nulla* Sartre mette a punto la sua fenomenologia della *soggettivazione* – per usare qui un termine foucaultiano – all'interno di una dialettica più ampia comprendente altri *tre* elementi strettamente correlati, anch'essi destinati ad avere grande risonanza in numerosi stu-

<sup>47</sup> S. Wynter, *Black Metamorphosis. New Natives in a New World*, Unpublished Manuscript, 1974, pp. 64-65.

<sup>48</sup> S. Wynter, "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles", in *World Literature Today* 63 (Autumn 1989), pp. 637-647; "Towards the Sociogenic Principle: Fanon, Identity, the Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to be 'Black'", in *National Identities and Socio-Political Changes in Latin America*, Ed. Mercedes F. Durán-Cogan and Antonio Gómez-Moriana. Routledge, New York, 2001, pp. 30-66; "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation – An Argument", in *CR: The New Centennial Review* 3.3, 2003, pp. 257-337; Cfr. K. McKittrick (Ed), *Sylvia Winter. On Being Human as a Praxis*, Duke University Press, Durham, 2015.

di successivi sulla costituzione delle soggettività all'interno di società coloniali e razziali: a) l'identificazione della "lotta per il riconoscimento" tra diversi gruppi e soggetti come materia prima della vita sociale; b) la funzione centrale dello "sguardo" nel rapporto tra "sé" e "altro"; c) la "malafede" come comportamento costitutivo della coscienza. Conviene dunque soffermarsi brevemente su queste tre nuove nozioni.

Sartre pone la "lotta per il riconoscimento" alla base della formazione del mondo sociale e dei suoi rapporti intersoggettivi a partire da una rilettura esistenzialista della dialettica del servo e del signore di Hegel. In *L'essere e il nulla* la fenomenologia sartriana della soggettivazione non appare più fondata unicamente sulla condizione *solipsistica* e di assoluta auto-referenzialità, di perfetta solitudine, della coscienza, ma viene *decentrata*, per così dire, dalla presenza di un elemento del tutto estraneo ad essa: l'altro. La coscienza, aggiunge qui Sartre rispetto a *La trascendenza dell'ego*, incontra il suo essere non soltanto nella forma oggettiva, opaca ed estranea della realtà sociale (del "pratico-inerte", come egli lo chiamerà negli anni successivi), ma soprattutto nella realtà dell'altro, nel suo rapporto con un'altra coscienza. Ci viene consegnata, così, un'altra delle premesse fondamentali dell'esistenzialismo: la soggettivazione, la possibilità di uscire dalla *nullificazione* nel mondo, dipende esclusivamente dal *riconoscimento* dell'altro. "Esistere", afferma Sartre in un'altra delle sue enunciazioni rimaste più note, "significa esistere per l'altro". E questo perché l'incontro tra queste due coscienze non può che avvenire nella forma della "negazione reciproca", poiché l'essenza dell'altro è sempre quella di essere una "negazione del mio me": "l'altro è l'io che non è me".

È qui che subentra il secondo elemento: questa "lotta per il riconoscimento" tra il "soggetto" e il suo "altro" ha nello

“sguardo<sup>49</sup>” il suo principale movente. È attraverso lo sguardo che il soggetto entra in rapporto con l’altro, che scopre la sua *presenza*; si tratta di una scoperta che mette in gioco la sua intera dimensione ontologica, poiché lo sguardo dell’altro, in quanto prodotto di un rapporto intrinsecamente *antagonistico* tra due coscienze diverse, ha l’effetto di oggettivare la sua esistenza, ovvero di trasformare il soggetto in oggetto:

...cogliere uno sguardo non è percepire un oggetto-sguardo nel mondo, è accorgersi di *essere guardati*. Lo sguardo che gli occhi, di qualunque natura essi siano, rivelano mi rimanda puramente a me stesso. Ciò che provo quando sento scricchiolare i rami dietro di me non è che vi *sia qualcuno*, ma che io sono vulnerabile, che ho un corpo che può essere ferito, che occupo uno spazio e che non posso, in nessun caso, evadere dallo spazio in cui sono senza difesa, in breve, che *sono visto*. Così lo sguardo è un intermediario che mi rimanda da me a me stesso.<sup>50</sup>

Se prima la “coscienza di sé” traeva il proprio fondamento semplicemente dall’esterno, ora essa viene a costituirsi come effetto della “coscienza dell’altro”, da come l’altro mi vede, da ciò che “io sono per l’altro”. Questa enfasi sulla centralità dello sguardo dell’altro nella costituzione delle soggettività si mostrerà un ulteriore elemento di potente richiamo dell’esistenzialismo sartriano nei contesti *coloniali*.

Il terzo elemento, infine, riguarda un altro dei concetti più originali di Sartre: il comportamento in “malafede”. Per Sartre, la “malafede”, il mentire (sinceramente) a se stessi, la

<sup>49</sup> Per un approfondimento della fenomenologia dello “sguardo” nel pensiero di Sartre, vedi G. Farina, *L’alterità. Lo sguardo nel pensiero di Sartre*, Bulzoni, Roma, 1998;

<sup>50</sup> *L’essere e il nulla*, p. 311-312.

creazione di un'immagine di sé (o anche degli altri) che non corrisponde a ciò che davvero si è (ma che non è una semplice *menzogna* nel senso letterale del termine), non è qualcosa di esterno alla coscienza, ma un tratto *costitutivo* della sua stessa *infrastruttura*:

...per chi pratica la malafede, si tratta proprio di mascherare una verità spiacevole o di presentare come verità un errore piacevole. La malafede ha dunque l'apparenza della menzogna. Soltanto che (e questo cambia tutto), nella malafede, è a me stesso che io maschero la verità.<sup>51</sup>

Stando a Sartre, dunque, la “malafede” è una *fuga* permanente da se stessi, un rischio permanente di ogni coscienza, la cui origine sta nel fatto che la coscienza umana è caratterizzata dalla sua *impossibilità* di “*essere-in-sé*”, ovvero da una *non-coincidenza* dell'essere con se stesso: “io non posso essere mai ciò che sono, o non essere ciò che non sono, nel senso in cui questo tavolo è un tavolo”<sup>52</sup>. Il comportamento in malafede è possibile anche perché esistere, per le coscienze, significa “esistere per gli altri”, dipende da ciò che “io sono per gli altri” e da come gli altri mi “guardano”.

Abbiamo visto in che modo la società razziale americana aveva indotto Sartre a correggere in parte la sua concezione esclusivamente “fenomenologica” della malafede. E tuttavia l'esempio più noto dell'applicazione del concetto di “malafede” a una situazione più concreta da parte di Sartre riguarda l'analisi del razzismo in *Réflexions sur la question juive*, uno dei suoi testi più citati nella letteratura anticoloniale e postcoloniale e negli studi sul razzismo. *Réflexions* è un testo assai

<sup>51</sup> Ivi, p.85.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 101-102.

*sintomatico* della dimensione assunta dall'impegno sartriano nella critica *culturale* della propria società. Poco citato nella *doxa* filosofica su Sartre, declassato a scritto minore, benché di nuovo al centro dell'attenzione dopo le recenti recrudescenze del conflitto in Palestina, *Réflexions* può essere considerato un vero e proprio spartiacque nel dibattito *europeo* sul razzismo.

Il punto di partenza non era scontato per l'epoca: Sartre chiedeva di pensare l'antisemitismo non più come qualcosa di afferente a una qualche presunta qualità oggettiva degli ebrei, bensì come un fenomeno le cui radici affondavano nelle contraddizioni *interne* alla stessa cultura moderna capitalistica europea e nel processo di legittimazione degli stati-nazionali. Sulla già citata traccia del lavoro di Richard Wright, Sartre affermava notoriamente che l'ebreo (in quanto "discorso") è una mera *invenzione* dell'antisemita: non che l'ebreo non esistesse prima dell'antisemitismo, bensì la "messa a discorso" della categoria di "ebreo", la "figura" dell'ebreo come *singolare* costruzione sociale, deve essere vista come l'effetto di un *sistema* di rappresentazioni prodotto dalla *psicologia esistenziale* dell'antisemita. Una psicologia esistenziale che nel testo di Sartre non si presenta come un fenomeno puramente *psichico* o *personale*, ma come una singolare risposta *collettiva* e di *classe* ai conflitti innescati dallo sviluppo della modernità capitalistica: "L'esperienza non fa sorgere la nozione di ebreo, al contrario è questa che chiarisce l'esperienza: se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe"<sup>53</sup>.

Pur nella sua originalità, il presupposto centrale del testo era chiaramente destinato a sollevare non poche critiche, in parte anche fondate. La prima di queste critiche è piuttosto ovvia: nella sua considerazione dell'ebreo e dell'ebraismo come

<sup>53</sup> *L'antisemitismo* (1946), SE, Milano, 2015, pp. 12-13.

mere illusioni o sublimazioni ideologiche dell'antisemita, Sartre non solo deprivava di ogni realtà o consistenza *storica* qualsiasi nozione dell'identità ebraica, o degli ebrei francesi, ma finiva anche per assumere, proprio in virtù di questo ragionamento, lo stesso punto di vista del tradizionale antisemitismo francese. La seconda delle critiche più ricorrenti segue in qualche modo la traccia della prima: ogni volta che Sartre si accinge a parlare dell'ebreo in senso storico, reale e concreto, non fa che ricadere in alcuni dei più comuni stereotipi razziali sugli ebrei, esprimendosi inoltre, diverse volte, attraverso la stessa categoria centrale del razzista tradizionale: quella di razza.

Sono critiche che, come sappiamo, hanno valso l'accusa di antisemitismo allo stesso a Sartre. Non è questa la sede per entrare nel merito di queste critiche, che da un certo punto di vista sono chiaramente condivisibili; vogliamo però ribadire quanto anticipato sulla questione del titolo dell'edizione italiana del testo. Per comprendere in modo più incisivo l'operazione sartriana, anche nei suoi limiti, dobbiamo leggere il testo nella sua *storicità*, non attraverso uno sguardo (soltanto) retrospettivo, ma prima di tutto collocandolo nella *sua* prospettiva<sup>54</sup>. Come mostrato da alcuni importanti studiosi sartriani, buona parte delle *Réflexions* prese corpo nell'esperienza stessa di Sartre negli anni precedenti alla fine della Seconda Guerra mondiale<sup>55</sup>. Juliette Simont, per esempio, ricorda che la base della fenomenologia dello sguardo sull'antisemitismo

<sup>54</sup> J. Simont, « Genèse de *Réflexions sur la question juive* de Sartre », Jean-François Louette (éd.), *Autour des écrits autobiographiques de Sartre*, *Revue des Sciences Humaines*, n° 308, octobre-décembre 2012, Lille, Presses universitaires du Septentrion, pp. 133-146.

<sup>55</sup> Si veda J.P. Sartre, *La mia guerra. Diari e racconti*, Einaudi, Torino, 1984.

promossa dalle *Réflexions* è già presente in uno dei primi racconti letterari di Sartre, *L'infanzia di un capo* (1939)<sup>56</sup>. Da questo punto di vista, si può sostenere che in *Réflexions sur la question juive*, uscito subito dopo la fine della Seconda Guerra mondiale, e in un clima di quasi totale rimozione nazionale delle complicità storiche della Francia con il nazifascismo, l'interesse principale del testo di Sartre fosse soprattutto ricordare ai francesi che l'antisemitismo, il razzismo anti-ebraico, non riguardava una parte della popolazione francese, i cosiddetti collaborazionisti, ma la stessa storia politico-culturale della Francia come nazione europea. Andrebbe aggiunto a sostegno dell'operazione di Sartre, e come supporto al nostro discorso, che non pochi intellettuali ebrei francesi piuttosto noti all'epoca nella sfera pubblica, prima di tutto Claude Lanzmann (regista del notissimo documentario *Shoah*, 1985), si dissero allora "sollevati" dal suo testo, poiché richiamava l'attenzione sullo storico antisemitismo della società francese<sup>57</sup>. Qui ci preme notare invece che l'approccio di Sartre all'antisemitismo sarà ulteriormente sviluppato non solo da Césaire e Fanon per la comprensione del razzismo anti-nero, ma anticipa in parte un testo come *Orientalismo* di Edward Said. Per Said, vale la pena ricordarlo, pur non citando mai

<sup>56</sup> J. Simont, *Jean-Paul Sartre, Un Demi Siècle de liberté*, De Boeck, Bruxelles, 2015.

<sup>57</sup> Per una discussione sull'argomento, vedi *Jean-Paul Sartre's Antisemite and Jew. A Special Issue*, NYU Press, ed. Denis Hollier, *October*, n° 87 (winter 1999), I. Galster, S. Emanuel, (Eds), "Sartre and the Jews", in *Journal of Romance Studies*, Number 6, Vol. 1.2, University of Liverpool Press, 2003, H. Meshonnic, "Sartre et la question juive", in *Études sartriennes. N°1. Cahiers de Sémiotique textuelle 2*, 1984, pp. 123-154 o anche J. Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-Semitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, 2009.

Sartre, l'orientalismo è un fenomeno *indipendente* dall'Oriente *reale*, poiché obbedisce a uno sdoppiamento *interno* alla stessa cultura occidentale.<sup>58</sup>

In *Réflexions* dunque Sartre cercava di mostrare che l'antisemitismo obbediva a una consapevole scelta soggettiva. L'antisemita, nel lessico tipico dell'esistenzialismo, si *sceglieva*, mediante la *malafede*, come tale. E tuttavia tale scelta obbediva a una struttura psichica profonda, non del tutto *controllabile*. Da qui una fra le più note enunciazioni di Sartre, che può tornare di estrema rilevanza nell'Europa di oggi, alle prese con l'ascesa di movimenti xenofobi come risposta politica alla crisi: il razzismo è una "passione", un fenomeno assai simile alla fede religiosa, nel senso che le sue categorizzazioni paranoiche, stigmatizzanti e manichee non ammettono alcuna obiezione o evidenza razionale<sup>59</sup>. È in questo modo che *Réflexions sur la question juive* poneva le basi per un'analisi *fenomenologica* del razzismo fondata sulla "malafede", ovvero "sulla paura di se stesso e della verità", su quello che Sartre chiamava "una libertà a rovescio", poiché la libertà espressa dall'antisemitismo, contrariamente alla libertà autentica, "deriva dal sottrarsi a ogni responsabilità"<sup>60</sup>. Così Sartre chiedeva di pensare l'antisemitismo (il razzismo), oltreché come un fenomeno (sociologico) originato per lo più dal rancore piccolo-borghese nei confronti della disgregazione anomica costitutiva della divisione sociale moderna del lavoro, ma *anche* come un fenomeno (esistenziale), che aveva le sue basi in una condizione ontologica umana *comune* fondata sul *vuoto*, la *solitudine*, l'*angoscia* e la

<sup>58</sup> E. Said, *Orientalism*, Penguin, London, 1978; trad.it *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Vedi anche R. Young, "Disorienting Orientalism", in *White Mythologies*, op.cit. pp. 158-180.

<sup>59</sup> Ivi, p. 22.

<sup>60</sup> Ivi, p.24.



*mancanza*. Ma tale condizione ontologica di precarietà veniva ulteriormente *stimolata* dalle gerarchie, e dalla lotta di classe, inerenti al moderno sviluppo capitalistico:

Dopo tutto molti antisemiti... appartengono alla piccola borghesia cittadina; sono funzionari, impiegati, piccoli commercianti che non possiedono niente. Ma proprio ergendosi contro l'ebreo, assumono improvvisamente coscienza di essere proprietari; rappresentandosi l'ebreo come un ladro, si pongono nella posizione di chi potrebbe essere derubato; poiché l'ebreo vuole rubargli la Francia, vuole dire che la Francia è sua. Così ha scelto l'antisemitismo come un mezzo per realizzare la propria qualità di possidente.<sup>61</sup>

Pur non riuscendo ancora a mettere a fuoco il ruolo chiave dell'espansione coloniale moderna nella genesi dell'idea di razza e del dispositivo razzista di dominio, e quindi gli storici legami di inter-penetrazione culturale tra razzismo coloniale, schiavitù e antisemitismo, e pur ragionando al di fuori di qualsiasi relazione storico-strutturale tra sessismo e razzismo, Sartre identifica qui un elemento centrale delle interpellazioni razziali moderne, che trascende la specificità storica dell'antisemitismo. Quanto sostenuto sulla dinamica alla base dell'antisemitismo, e del suo gioco di identificazioni e sublimazioni esistenziali e ideologiche, resta valido anche per altre forme contemporanee di razzismo. Si pensi, per esempio, al razzismo antiarabo e all'islamofobia che attraversa oggi gli spazi e territori europei. Può essere interessante notare che questa visione del razzismo come un elemento *strutturale* - seriale, anonimo, ecc. - della moderna dialettica storica europea più ampia, verrà ulteriormente approfondita, o meglio rielaborata alla luce delle categorie centrali

<sup>61</sup> Ivi, p.20.

dell'ultimo Sartre, nei due frammenti della *Critica della ragione dialettica* presenti nella nostra raccolta. Eppure occorre precisare che la priorità data da Sartre alla causa di Israele rispetto alla *Nakba* palestinese, il suo deciso e progressivo schieramento con il fronte occidentale filoisraeliano dalla Guerra dei sei giorni in poi, non consente di elaborare questo passaggio in modo naturale<sup>62</sup>. Anzi, si può sostenere che una simile posizione non faccia che porre ulteriori problemi alla *sua* prospettiva riguardo la stessa questione del razzismo.<sup>63</sup>

Al di là di questi limiti, emersi comunque in un secondo momento, era dunque lo stesso “cuore pulsante” dell'esistenzialismo, più che un qualche suo aspetto specifico, a fare di Sartre già all'inizio degli anni cinquanta, un “filosofo africano”, per dirla con la famosa definizione di Valentin Mudimbe<sup>64</sup> o anche arabo<sup>65</sup>, per non parlare della formidabile pene-

<sup>62</sup> Dopo lo schieramento di Sartre in favore di Israele nella Guerra dei sei giorni, Josie Fanon, vedova di Frantz Fanon, chiese a Francois Maspéro, l'editore francese de *I dannati della terra*, di togliere la prefazione sartriana nelle future ristampe del testo. Per J. Fanon, questa posizione di Sartre contraddiceva in modo inconciliabile il testo *I dannati della terra*. Nonostante il suo “status” di vedova di Frantz, Maspéro ignorò le istruzioni di Josie. Anche se la prefazione è stata tecnicamente rimossa dal volume rilegato dell'edizione ristampata, Maspéro la stampò come poster, che fu piegato e inserito nel libro come “supplemento”. Vedi <https://www.verso-books.com/blogs/news/josie-fanon-and-her-fidelity-to-palestinian-liberation>. Anche Edward Said espresse sgomento per il filo-sionismo di Sartre (vedi E. Said, *My Encounter with Sartre*, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v22/n11/edward-said/diary>). Per una delle critiche più dirette e articolate a questa posizione di Sartre, si veda H. Bouteldja, *Noi, i bianchi e gli ebrei*, Sensibili alle foglie, Milano, 2016 (Cap. I).

<sup>63</sup> Su questo punto vedi anche la nota del traduttore, A. Caroselli, in questo volume.

<sup>64</sup> V. Mudimbe, *L'invenzione dell'Africa*, op.cit.

<sup>65</sup> Y. Di Capua, *No Exit. Arab Existentialism, Jean Paul Sartre and Decolonization*, The University of Chicago Press, Chicago, 2018.

trazione osmotica dell'esistenzialismo sartriano nel pensiero rivoluzionario latinoamericano<sup>66</sup>. L'originario appello esistenzialista alla libertà a tutti i costi di fronte all'orrore del totalitarismo nazifascista si presentava estremamente *mobilitante*, nonché facilmente *traducibile*, in società governate più dalla naturalizzazione dell'*oppressione* coloniale-razziale che non dalla *violenza* dei moderni sistemi democratici. Come mostra una parte importante della tradizione radicale nera, l'esperienza di subordinazione razziale quotidiana dei neri aveva certamente favorito una comprensione del fascismo in una chiave diversa dall'eccezione e dalla specificità storico-geografica del fenomeno, vale a dire come una tecnologia di dominio quotidiana e costitutiva delle formazioni capitalistiche moderne: come un altro degli effetti della supremazia bianca e delle altre gerarchie inerenti al capitalismo razziale occidentale.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> H. Gonzalez (Ed), *Jean-Paul Sartre, actualidad de un pensamiento*. Colihue. Buenos Aires, 2006; O. Teran, *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en Argentina 1956-1966*. Puntosur, Buenos Aires, 1991; A. P. Savignano, *A Brief History of the Reception of Sartre in Argentina*, in A. Betschart and J. Werner (Eds): *Sartre and the International Impact of Existentialism*, London, Palgrave, 2020.

<sup>67</sup> Si veda, A. Césaire, *Discorso sul colonialismo*, Verona, ombre corte, 2010; G. Jackson, *Blood in My Eye*, Penguin, New York, 1975; A. Davis, *If they Come in the Morning. Voices of Resistance*, Verso, London, 1975; A. Baraka, "Black Reconstruction: Du Bois and the Struggle for Democracy and Socialism", in *Conjunctions* (29), 1997, pp. 70-87; C. Robinson, "Fascism and the Response of Black Radical Theorists," in *Racial Capitalism, Black Internationalism and Cultures of Resistance*, ed. H. L. T. Quan, Pluto Press, London, 2019, pp. 149-167; C. Montague, "A Black Construction of Colonialism. The Black Marxist Response to Fascist in the 1930s", in *A Critical Journal of Black Politics, Culture and Society*, Volume 23, Issue 3-4, 2023, pp. 211-234. Per una panoramica piuttosto esaustiva sull'argomento, vedi A. Toscano, *Late Fascism*, Verso, London, 2022.

Nelle realtà coloniali, una simile *interpellazione* esistenzialista delle coscienze si era poi saldata in modo davvero “esplosivo” con una *sua* specifica “dialettica della soggettività”, incentrata sulla necessità di una *soggettivazione* personale e politica come premessa indispensabile alla conquista della propria *umanità*. Questa idea alla base dell’umanesimo sartriano secondo cui *libertà-soggettività-umanità* non sono qualcosa di dato, ma vanno conquistate attraverso il rischio e la lotta, attraverso l’assunzione delle proprie *responsabilità* di fronte al mondo e agli altri, comportava automaticamente (*soprattutto* agli occhi dei non-europei) una *politicizzazione radicale* degli stessi concetti (tradizionali-coloniali) di uomo e di umano, ossia una *decisiva* messa in discussione dei *valori* alla base della cultura umanistica europea.

Con l’esistenzialismo sartriano, il concetto di “uomo”, pur non senza contraddizioni, veniva definitivamente *relativizzato*, *de-essenzializzato*. Il celebre assunto secondo cui nelle realtà umane “l’esistenza precede l’essenza”<sup>68</sup> - alla base di uno dei suoi testi più popolari, *L’esistenzialismo è un umanesimo* (1946) - stava a significare che l’uomo non è determinato soltanto dal modo di vita materiale, ma che è *libero* di scegliere il proprio modo di vita sociale, e soprattutto che *non* può esistere un unico modo di essere umani. È chiaro che Sartre cercava così di completare da un punto di vista *esistenziale* – meno determinista - l’*anti-essenzialismo* del materialismo storico nella versione del primo Marx. Come si può desumere, questa concezione più “antropologica” dell’uomo, che mette a critica la violenza ideologica intrinseca delle nozioni astratte di umanità tipiche dell’umanesimo borghese occidentale, per richiamare

<sup>68</sup> J.-P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo* (1946), Mursia, Milano, 2007, pp. 24-25.

l'attenzione invece sulle diverse modalità storico-geografiche di produzione dell'umano, è presente nell'essenza stessa dell'esistenzialismo sartriano, e tuttavia verrà ulteriormente messa a fuoco, a livello concettuale, soltanto con i suoi ultimi scritti, ma soprattutto con l'interesse sempre più stringente per i contesti coloniali. Particolarmente indicativo di questo momento è il suo confronto negli anni sessanta con l'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss, in un dibattito che per importanza ha segnato in modo indelebile tanto le scienze sociali quanto la filosofia francese<sup>69</sup>. Si può sostenere che l'articolo *L'anthropologie* (1972), scelto per la nostra raccolta come un'espressione piuttosto sintomatica di questo punto di inflessione nell'opera tarda di Sartre, sia mosso da un *decentramento*, allora in corso, dell'idea coloniale e occidentale di uomo indotto dal momento storico più ampio della decolonizzazione e quindi dalla definitiva "presa di parola" dell'altro sullo scenario globale. E tuttavia, ciò che qui ci preme segnalare è che l'esistenzialismo sartriano, proprio a partire dal suo (comunque contraddittorio) allargamento della nozione di "uomo", può essere considerato come una delle più significative espressioni culturali *europee* della stessa crisi dell'Europa e dell'eurocentrismo.

La complementarietà del Sartre maggiore e del Sartre minore è data proprio da questo *abitare* dell'esistenzialismo ai *limiti* dell'umanesimo stesso, sulle rovine dell'Europa e del suo *Reale*. Le due guerre mondiali, il fascismo, Auschwitz e più tardi le guerre coloniali erano per Sartre una sorta di *Nau-*

<sup>69</sup> Si vedano C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale* (1958), Milano, Il Saggiatore, 2015; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, trad. it. *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma, 2005; L. Basso, *Al di là della contrapposizione umanismo-antiumanismo. Soggettività e marxismo fra Sartre e Althusser*, in *Sartre e il problema della soggettività. Intorno alla conferenza di Roma del 1961*, op. cit., pp. 161-183.

sea del Novecento. È anche in questo senso che l'esistenzialismo apportava il suo contributo a ciò che possiamo chiamare la futura "provincializzazione dell'Europa" con tutto ciò che essa implica.

### *Esistenzialismo, anticolonialismo, antirazzismo*

Gli anni cinquanta sono un vero spartiacque in riferimento agli interessi di Sartre per il mondo coloniale. È a partire da questo decennio che la sua riflessione sulle lotte anticoloniali e antirazziste diventerà un *elemento* sempre più centrale e ricorrente del suo esistenzialismo<sup>70</sup>. Questo decentramento dello sguardo di Sartre dall'Europa alle popolazioni del mondo coloniale avrà tra i suoi effetti non solo ciò che può essere considerato un'ulteriore *decolonizzazione* della sua dialettica della soggettività, ma soprattutto la *definitiva* messa a fuoco del rapporto di complicità storica tra umanesimo e colonialismo. Lo sviluppo dell'umanesimo sartriano, accogliendo la *sfida* politica e culturale all'occidente portata avanti dai movimenti di decolonizzazione, non farà che allargare sempre di più le *crepe* aperte nell'umanesimo tradizionale dall'emergere stesso dell'esistenzialismo. E tuttavia l'entusiasmo e il sostegno incondizionato di Sartre alla rivoluzione culturale maoista del 1949, alle lotte di liberazione nazionale in Vietnam, Congo e Algeria, alla conferenza terzomondista di Bandung e ai movimenti rivoluzionari dell'America Latina, in particolare alla rivoluzione cubana, non deve essere visto come qualcosa di *esterno* alla "grammatica" del suo umanesimo, ma come la conseguenza di una *tensione* del tutto interna a

<sup>70</sup> Vedi N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre e le tiers monde: Rhétorique d'un discours anticolonialiste*, op.cit.

quel progetto di *rinnovamento* dell'uomo e della cultura di cui l'esistenzialismo si era fatto promotore, ovvero all'impegno nella produzione di una nuova *autenticità* esistenziale che fosse alla base del futuro "uomo nuovo". Non era poi un dato minore, da questo punto di vista, il fatto che il filosofo europeo più importante del Secondo dopoguerra, "la coscienza del mondo" come ebbe a definirlo notoriamente Herbert Marcuse, si schierasse in modo così aperto e radicale a fianco dei popoli non-bianchi nelle loro diverse lotte di liberazione. Si trattava di un aspetto che non faceva che stimolare, nei paesi del Terzo Mondo, un'identificazione anticoloniale con la sua filosofia. Assai significativi da questo punto di vista appaiono i suoi incontri nel 1960 con Che Guevara a L'Avana<sup>71</sup> e con Fanon a Roma, così come il suo progressivo avvicinamento al movimento della lotta per i diritti civili negli USA, poi alle pantere nere<sup>72</sup> e più tardi al movimento anti-apartheid del Sudafrica<sup>73</sup>.

Dagli anni sessanta in poi, in effetti, i suoi scritti saranno più letti nel Terzo Mondo che non in Europa. Ciò che qui seduceva dell'esistenzialismo marxista era proprio il suo

<sup>71</sup> Sull'incontro tra Sartre e Fanon a Roma e il loro rapporto vedi, D. Macey, *Frantz Fanon: a Biography*, Picador, New York, 2000, pp.447-470; Sull'incontro Sartre-Guevara, vedi J.P.Sartre, *Visita a Cuba. Reportage sulla rivoluzione cubana e l'incontro con Che Guevara*, Massari, Roma, 2005; sui due incontri vedi anche, S.De Beauvoir, *La forza delle cose* (1963), Einaudi, Torino, 1966.

<sup>72</sup> Vedi J. Gerassi, *Parlando con Sartre. Conversazioni al caffè*, Il Saggiatore, Milano, 2011.

<sup>73</sup> Vedi, *Ceux qui sont aux prises avec l'apartheid doivent savoir qu'ils ne sont pas seuls*, in *Droit e liberté* 257, 1966, p. 8-15; « Meeting en faveur du 'pouvoir noir' », in *Le Monde*, May 2, 1968. Più in generale sull'argomento, vedi Mabogo. P.More, "Sartre and South African Apartheid, in J.Judaken (Ed), *Race after Sartre*, op.cit., pp. 173-190;

umanesimo radicale, ovvero il suo appello alla *coscienza*, al *volontarismo*, alla *lotta*, alla *rivoluzione culturale* e al *com-promesso* nella trasformazione della realtà sociale. L'idea del volontarismo singolo e collettivo come principio della pratica e della lotta politica, il supporto sempre più convinto di Sartre alla violenza rivoluzionaria, l'enfasi posta sul "gruppo in fusione" come principio dell'agire storico (della forza del gruppo nel suo auto-crearsi e auto-organizzarsi), così come la sua critica dell'istituzionalizzazione o burocratizzazione della decisione o della gestione politica<sup>74</sup>, vennero a saldarsi sempre di più con l'idea dell'uomo nuovo promossa dal terzomondismo più radicale. È chiaro che il connubio con Fanon ebbe un ruolo di primo piano nell'ulteriore diffusione delle idee di Sartre nel Terzo Mondo e all'interno del *black power*. Inoltre, *I dannati della Terra*, accogliendo molte delle sue idee, fu stimolo indiretto anche alla lettura di *Critica della ragion dialettica*; così, il testo che rappresentava a livello teorico la versione più *radicale* e compiuta dell'esistenzialismo marxista ebbe più circolazione negli USA e nel Terzo Mondo che non in Europa, dove (ad eccezione forse dell'Italia) era passato quasi inosservato. In questo periodo, dunque, la popolarità di Sartre negli ambienti più radicali del mondo non europeo era ancora piuttosto in ascesa. Oltre Guevara e Fanon, l'influenza del pensiero sartriano si fece sentire su intellettuali e militanti come Stokely Carmichael, Angela Davis<sup>75</sup> e Steve Biko<sup>76</sup>,

<sup>74</sup> Vedi i punti dedicati a questi temi particolari in *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano, 1963.

<sup>75</sup> Vedi A. Kaplan, *Dreaming in French, The Paris Years of Jacqueline B. Kennedy, Susan Sontag and Angela Davis*, Chicago University Press, 2012.

<sup>76</sup> S. Biko, *I Write what I like: a Selection of Writings*, Heinemann, London, 1987; Per un'analisi dell'influenza di Sartre su Biko, vedi di M.P.



mentre la sua figura era divenuta un punto di riferimento di ogni movimento radicale, compresi il movimento studentesco americano e quello della lotta per i diritti civili. A prova della popolarità di Sartre in questi ambienti, si può ricordare che uno degli slogan più importanti del movimento di lotta africano-americano, “Con ogni mezzo necessario” era tratto da una nota espressione dell’opera teatrale “Le mani sporche”, via la previa adozione di Malcolm X.

L’impegno sempre più diretto di Sartre nelle lotte del mondo coloniale, in particolare il suo deciso sostegno al popolo algerino sulla scena pubblica francese, giocherà un ruolo importante nella radicalizzazione della sua filosofia. Vi sono due aspetti di questo processo che meritano qui attenzione. In primo luogo, questo contatto ravvicinato con le lotte anticoloniali sarà alla base di un ulteriore sviluppo di quella sua specifica interpretazione del razzismo iniziata con gli scritti sulla questione razziale americana. La *situazione* specifica della popolazione algerina nell’Algeria coloniale francese, come quella degli africano-americani negli Stati Uniti, aveva messo Sartre di fronte ai limiti di un approccio al razzismo inteso unicamente come un effetto dello “sguardo dell’altro” nella lotta per il riconoscimento, ovvero come una semplice “costruzione culturale negativa” da parte di alcuni gruppi su altri. Era chiaro che l’approccio fenomenologico-esistenziale al razzismo abbozzato in alcune pagine de *L’essere e il nulla* e soprattutto in *Réflexions sur la question juive* non bastava a spiegare in modo efficace quanto avveniva in alcune società come quelle coloniali. Con questo spostamento dello sguardo dalla “questione antisemita”

---

More, “Biko the Africana Existentialist Philosopher”, in *Alternation* 11.1., 2004, pp.79-108; e “Sartre and South African Apartheid”, in J.Judaken (Ed), *Race after Sartre*, op.cit.

alla “questione coloniale” la riflessione di Sartre sul razzismo si concentrerà quasi *esclusivamente* sulla sua dimensione *strutturale* o *materiale-istituzionale*.

In secondo luogo, questa stessa considerazione sulla violenza *endemica* delle società coloniali porterà l’umanesimo sartriano a sostenere la “lotta rivoluzionaria” come prassi fondamentale nella creazione dell’uomo nuovo, e quindi a saldarsi sempre di più con le concezioni teoriche e politiche del terzomondismo più radicale. Sembra chiaro a questo punto in che modo il confronto di Sartre con la questione coloniale abbia *sovradeterminato* il suo originario progetto di riformulazione dell’esistenzialismo in chiave marxista. Vorrei quindi suggerire che la *Critica della Ragion dialettica* (1960), scritta negli anni della guerra di Algeria, dovrebbe essere letto come un tentativo di fondere l’esistenzialismo *non* con il marxismo in quanto tale, ma con un tipo particolare di *marxismo umanistico non-europeo*.

Come mostra la nostra raccolta, appartengono comunque agli anni cinquanta gli “scritti anticoloniali” di Sartre più noti. Tra gli scritti di maggiore risonanza, vi è “Le colonialisme est un système”, apparso nel 1956 su *Les Temps modernes*. Il testo è la trascrizione di un suo intervento in occasione di una manifestazione per la pace in Algeria a Wagram quello stesso anno. In questo scritto, sintomatico del tipo di marxismo esistenzialista a cui stava lavorando sin dal dopoguerra, Sartre chiedeva di pensare il colonialismo non come “un insieme di coincidenze o come il risultato statistico di migliaia di azioni individuali. È un sistema che fu istituito intorno alla metà del XIX secolo, cominciò a portare i suoi frutti verso il 1880, entrò nella sua fase di declino dopo la Prima Guerra mondiale e si ritorce oggi contro la nazione colonizzatrice” (Vedi. p. interna, 62). Per Sartre, il colonialismo come sistema di sfrutta-

mento aveva nell'espropriazione della terra ai nativi e nel loro conseguente sradicamento i suoi due elementi fondamentali. Lo scritto cercava poi di mettere in luce ciò che Sartre considerava un elemento *specifico* del "sistema coloniale": la saldatura di accumulazione originaria, espropriazione culturale e violenza razziale in un'unica modalità di dominio. Proprio per questo, egli chiede che il razzismo, nei contesti coloniali debba essere considerato come una componente *naturale* degli stessi metodi di produzione e di scambio. Alla luce degli spazi postcoloniali che caratterizzano le ex metropoli coloniali di oggi, l'assunto conserva un'attualità inquietante.

Sono argomenti su cui egli ritornerà in modo più approfondito nei due frammenti della *Critica della ragione dialettica* che qui proponiamo. In queste pagine Sartre insiste ancora sulla centralità della fenomenologia del *colono* nella costituzione del colonialismo come un particolare sistema di dominio fondato sulla violenza, l'espropriazione e la sostituzione razziale, ma soprattutto di una *dialettica* storica fondata sull'impossibilità di una qualche riconciliazione *pacifica* tra indigeni e colonizzatori. È chiaro che Sartre elabora il suo *archetipo* del dominio coloniale sull'esperienza del colonialismo d'insediamento francese in Algeria, ridefinito a sua volta alla luce dell'esempio storico della colonizzazione negli Stati Uniti, ma sono pagine in cui si vede in modo altrettanto evidente anche l'influenza di Fanon sul divenire della sua riflessione filosofica. Nel complesso, vogliamo aggiungere, si tratta di considerazioni che oggi possono acquistare un nuovo significato alla luce del recente sviluppo globale dei cosiddetti "Settler Colonial Studies"<sup>77</sup>, cresciuti sul-

<sup>77</sup> Si vedano E. Said, *La questione palestinese. La tragedia di essere vittime delle vittime* (1979), Edizione Gamberetti, Roma, 1998; L. Veracini, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Palgrave, London, 2011;

la traccia della costante radicalizzazione e recrudescenza del dominio coloniale israeliano in Palestina.

Stessa visione del colonialismo esprimeva anche la sua introduzione a uno dei classici del pensiero anticolonialista di questo periodo: *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore* (1957) di Albert Memmi. L'analisi di Memmi dei rapporti intersoggettivi tra colonizzatore e colonizzato, in particolare l'interiorizzazione ontologica dell'egemonia coloniale da parte del nativo, traeva spunto in buona parte dalla "dialettica dello sguardo" abbozzata in *L'essere e il nulla*. E tuttavia Sartre rimproverava a Memmi di aver ridotto il dominio coloniale agli effetti di una "situazione" specifica (il rapporto psicologico tra colonizzatore e colonizzato) e non di un peculiare "sistema" di sfruttamento. Va detto però che è dal confronto con il testo di Memmi che emergerà una delle ingiunzioni anticoloniali più radicali di Sartre, messa poi definitivamente a fuoco nella "Prefazione" a *I dannati della terra* di Fanon: "Anche noi, gente d'Europa, ci decolonizziamo, ciò vuol dire che si estirpa, con un'operazione sanguinosa, il colono che è in ciascuno di noi. Guardiamoci, se ne abbiamo il coraggio, e vediamo quel che ci accade (Vedi. p. interna, 107). Dovevano passare diversi decenni perché una simile ingiunzione tornasse a risuonare con insistenza da questa parte della linea dell'equatore."<sup>78</sup>

R. Barakat "Writing/righting Palestine studies: settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost(s) of history, *Settler Colonial Studies*", in *Settler Colonial Studies*, VOL. 8, NO. 3, 2018, pp. 349–363; E. Bartolomei (a cura di), *Esclusi. La globalizzazione neoliberista e il colonialismo*, Deriveapprodi, Roma, 2021; S. Englert, *Settler Colonialism: An Introduction*, Pluto Press, London, 2023.

<sup>78</sup> Ci riferiamo ai diversi movimenti nati negli ultimi anni in Europa e negli Stati Uniti, sulla scia dell'espansione globale di Black Lives

Assai significativa della centralità che è andato acquistando l'impegno anticoloniale di Sartre nel suo ruolo di intellettuale pubblico, così come della sua concezione del colonialismo come un sistema politico plasmato da una violenza strutturale, è anche la sua introduzione a un testo di grande notorietà in quegli anni: *La question* (1958), del giornalista franco-algerino Henri Alleg. Membro del Partito Comunista algerino, Alleg era stato arrestato nel 1957 a El Biar in Algeria e tenuto prigioniero per un mese dai parà francesi. Durante gli interrogatori, Alleg venne sottoposto a torture fisiche e mentali assai violente. *La question*, scritto clandestinamente mentre era nella prigione civile di Algeri, narra la sua esperienza durante il periodo di detenzione. Il testo di Alleg ebbe il merito di portare all'attenzione pubblica una delle questioni più pregnanti durante la guerra di liberazione algerina: il ricorso alla "tortura sistematica" da parte dell'esercito francese come metodo fondamentale della strategia di contro-insorgenza. Nella sua introduzione, intitolata "Une Victoire", presente nella nostra raccolta, Sartre tornava a mettere l'accento sulla centralità della "violenza razzista" nell'esercizio del potere coloniale, e suggeriva di pensare il ricorso sistematico alla tortura in Algeria come un'espressione tutto sommato *naturale* all'interno di un sistema di sfruttamento costruito sul razzismo, ossia su una concezione della popolazione indigena che ne negava la *piena* umanità.

Secondo Sartre, l'obiettivo fondamentale della tortura non era tanto ottenere informazioni dai prigionieri, bensì distruggere la loro dignità umana, *spezzarli* come soggetti, in un gesto *circolare* che non faceva che riprodurre nella sua

---

Matter, incentrati sulla necessità di *decolonizzare* le università, le discipline, i saperi accademici tradizionali, i curricula e anche i monumenti e la toponomastica urbana.

*essenza* il sistema di sfruttamento coloniale. In altre pagine rimaste memorabili, Sartre affermava che la tortura serviva solo a umiliare le persone, a minare alla base ogni loro eventuale reazione d'orgoglio, fino a ridurli in uno stato di *semi-animalità*. Così, il torturatore cercava di uccidere lo spirito prima ancora del corpo del suo prigioniero. Era proprio in questo senso che per Sartre il ricorso sistematico alla tortura da parte delle autorità coloniali costituiva l'espressione di uno storico odio razziale, poiché era questa inferiorizzazione dell'indigeno, alla base del sistema coloniale, a giustificare la sua gestione o trattamento subumano. Nella sua trama discorsiva generativa, anche *Une victoire* apre connessioni (finora) impensate con altri testi seminali non solo della letteratura sulla vita nei campi di concentramento nazisti; ci vengono in mente per esempio *Se questo è un uomo* (1947) e *I sommersi e i salvati* (1986) di Primo Levi, ma anche con alcune delle più acute analisi storiche sulla condizione umana nei sistemi di piantagione: uno su tutti, con gli scritti autobiografici di Frederick Douglass.<sup>79</sup>

Anche qui, inoltre, non è difficile capire in che modo uno scritto come *Une victoire* parlasse direttamente alla *situazione* di migliaia di militanti politici impegnati nelle diverse lotte di liberazione nazionale del Terzo Mondo. Su questo punto, basti pensare anche oggi, per esempio, a quanto messo in luce da un testo importante di Marie-Monique Robin. Robin mostra qui in che modo le tecniche di *contro-insorgenza* messe in pratica dai militari francesi in Vietnam e Algeria verranno poi adottate dalle dittature civico-militari in Argentina e Cile

---

<sup>79</sup> Vedi F. Douglass, *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano*, Marsilio, Venezia, 2015.

per combattere movimenti rivoluzionari negli anni settanta<sup>80</sup>. La tortura sistematica, così come il sequestro e la sparizione nell'anonimato, di persone detenute "illegalmente" da squadroni clandestini, promossi in modo esplicito dalla scuola francese e anche statunitense come tattiche "necessarie" per una contro-insorgenza efficace, sono state alla base del "terrorismo di stato" di buona parte delle ultime dittature latinoamericane. Ancora più significativo appare, in tal senso, l'analisi formidabile della sociologa argentina Pilar Calveiro sulla "strategia della sparizione" e sulle logiche del funzionamento e della "gestione interna dei campi di concentramento" clandestini in Argentina<sup>81</sup>. Il lavoro di Calveiro può servire come un altro esempio pratico, "etnografico", dato che il racconto parte dalla sua esperienza di detenuta in un centro clandestino, delle idee di Sartre sugli obiettivi dell'applicazione della tortura illimitata e sistematica sui corpi dei prigionieri.

L'introduzione al testo di Alleg, così come altri saggi che fanno parte della nostra raccolta, vennero ripubblicati nel 1964 in *Situations V. Colonialisme et Néo-colonialisme*, un volume che raccoglie praticamente tutti gli scritti più importanti di Sartre dedicati alla lotta per la decolonizzazione tra gli anni cinquanta e sessanta. *Il pensiero politico di Patrice Lumumba*, uno dei più famosi e significativi delle *Situations V*, viene da noi proposto per la prima volta in traduzione italiana. Si tratta di un saggio sulla tragica vicenda politica del leader congolese che può fungere oggi da genealogia del presente africano e non solo. E tuttavia ci pare

<sup>80</sup> M.M. Robin, *Squadroni della morte. La scuola francese*, Zambon Editore, Milano, 2020.

<sup>81</sup> P. Calveiro, *Potere e desaparición. I campi di concentramento in Argentina* (1999), Mimesis, Milano, 2022.

interessante notare qui, per ritornare su quella *scissione* tra un “Sartre maggiore” (o metafisico) e un “Sartre minore” (politico) tipica della *doxa* filosofica, che in Italia, mentre gli altri quattro volumi delle *Situazioni* (I, II, III, IV) sono stati da tempo tradotti all’interno di *Che cos’è la letteratura* (1963), la raccolta dei suoi scritti sul colonialismo *non* ha mai avuto una traduzione italiana.

È chiaro però che tra gli scritti anticoloniali di Sartre il più famoso, in virtù dell’enorme risonanza che avuto, resta sempre la già citata *Prefazione a I dannati della terra*, divenuta nei fatti una parte integrale del testo, e di cui presentiamo qui una traduzione aggiornata e più adeguata all’originale francese. Si tratta di un testo su cui si è dibattuto moltissimo; qui vorremmo aggiungere soltanto che la *Prefazione*, insieme a *Critica della ragion dialettica*, scritti entrambi nello stesso periodo, rappresentano gli ultimi due tentativi di Sartre, insieme al successivo *L’idiota di famiglia* (1971), di dare un compimento o una *sintesi teorica* più o meno definitiva al suo esistenzialismo. Questa espressione finale dell’umanesimo sartriano, nell’inseparabilità stessa della sua struttura metafisica dal posizionamento politico dell’ultimo Sartre, e pur nelle sue contraddizioni interne e nodi gnoseologici rimasti irrisolti, appare davvero impensabile senza il suo crescente coinvolgimento nel mondo coloniale e senza l’influenza sia delle istanze portate avanti dai movimenti rivoluzionari anticoloniali in Africa e in America Latina così come dalla lotta dei neri negli Stati Uniti, sia da ciò che possiamo chiamare l’*alter-umanesimo*<sup>82</sup> di autori come Wright, Césaire

<sup>82</sup> Si tratta di una definizione proposta da Georges Ciacariello-Maher, vedi “European Intellectuals and Colonial Difference: Césaire and Fanon beyond Sartre and Foucault”, in J. Judaken (Ed), *Race after Sartre*, op. cit. pp.129-156.



e Fanon. È anche a partire da questo aspetto non riconosciuto dalla *doxa* filosofica – dal *sistema* della filosofia, per rifarci alla prospettiva di Barthes - che abbiamo proposto di pensare l'esistenzialismo come crisi *coloniale* dell'Europa e dell'uomo occidentale: come *nausea* del Novecento.

Gli scritti o interventi successivi – del tutto assenti dalla filologia sartriana mainstream - possono risultare *sintomatici* di quanto stiamo dicendo. Verso la fine degli anni sessanta, Sartre partecipò attivamente al dibattito globale contro l'Apartheid in Sudafrica. Influenzato forse da quanto iniziava a emergere in Francia rispetto alle *migrazioni*, i suoi interventi su questo argomento tendevano a enfatizzare qualcosa che non era ancora del tutto chiaro negli studi sul razzismo e le migrazioni nell'Europa di quegli anni: l'apartheid, sosteneva Sartre<sup>83</sup>, è un “cancro” appartenente alla società sudafricana, ma rischia di diventare da qui a pochi anni un “cancro generalizzato”, vale a dire globale. L'affermazione si basava sull'interpretazione che Sartre dava del fenomeno: l'apartheid era certamente una forma di “razzismo integrale fondato sulla supremazia dei bianchi”, ma la sua verità stava nella “necessità del capitale di procurarsi costantemente lavoro coatto o a basso costo”<sup>84</sup>. Anche in forma non del tutto articolata, Sartre vedeva dunque il futuro governo globale delle migrazioni nello spettro di una lunga durata dell'apartheid coloniale. È così che in *Le tiers monde commence en Banlieues* (1970), un articolo scritto in occasione della presentazione del libro *Livre des travailleurs africains en France* (1970) e pubblicato poi postumo in *Situations VIII*, Sartre

<sup>83</sup> “Ceux qui sont aux prises avec l'apartheid doivent savoir qu'ils ne sont pas seuls”, op.cit.

<sup>84</sup> Ivi, p.9.

traccia un parallelo tra il razzismo istituzionale sudafricano e ciò che comincia a definire come le “colonie interne” dei paesi capitalistici, evidenziando in modo esplicito i legami storici tra l’immigrazione postcoloniale e il colonialismo del passato. Sartre ricordava poi che il ricorso a una forza lavoro *illegalizzata* era diventato parte sistematica di tutte le politiche migratorie europee, incentrate oramai su una “forma di razzismo assai utile per il capitale”<sup>85</sup>. Si tratta di una parte della riflessione sartriana che, insieme alle analisi della schiavitù razziale e del razzismo di stato negli Stati Uniti, può acquistare oggi nuova linfa alla luce del grande dibattito globale sul “capitalismo razziale”<sup>86</sup>. A titolo del valore significativo degli scritti nell’ultimo Sartre, per un’analisi postcoloniale dell’Europa oggi, vogliamo ricordare uno dei suoi ultimi articoli sull’argomento: “Le nouveau racisme” (1973), scritto come risposta all’omicidio di un lavoratore di origini algerine da parte di un agente di polizia. Questo breve articolo appare oggi estremamente attuale:

... un altro colonialismo è stato implementato sul nostro stesso territorio. Si portano qui lavoratori provenienti da paesi poveri come Spagna e Portogallo, o dalle vecchie colonie per fare i lavori che i francesi non vogliono più fare. Sottopaga-

<sup>85</sup> “Les pays capitalistes et leur colonies intérieures”, in Tricontinental, Paris, 1970; Ripubblicato poi come “Le tiers monde commence en Banlieues » in *Situations VIII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 211.

<sup>86</sup> Si vedano H. Wolpe, “Capitalism and Cheap Labour in South Africa: From Segregation to Apartheid”, in *Economy and Society*, 1(4), 1972, pp. 425–456; M. Legassick, D. Hemson, *Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa*, Anti-Apartheid Movement, London, 1976; D. Jenkins, J. Leroy (Eds), *Histories of Racial Capitalism*, Columbia University Press, New York, 2021; C. Robinson, *Black Marxism*, op. cit.

ti, minacciati di essere espulsi in caso di proteste, ammassati in abitazioni insalubri, è stato necessario giustificare il loro sfruttamento, che oggi costituisce un elemento centrale della macchina capitalistica francese. Così, sta nascendo un nuovo razzismo, una nuova forma di governo che vuole far vivere gli immigrati nel terrore e privarli del desiderio di insorgere contro le condizioni di vita che gli sono state imposte.<sup>87</sup>

Si tratta di una considerazione estremamente rilevante, se si pensa che nell'agenda teorica e politica delle sinistre radicali il dibattito sulle forme contemporanee del razzismo in Europa (di ciò che è stato chiamato "nuovo razzismo") era ancora di là da venire.

---

<sup>87</sup> "Le nouveau racisme", ripubblicato *Situations VIII*, Gallimard, Paris, 1972, p. 98.

## INDICE

### *Introduzione*

L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente. Sartre tra  
anticolonialismo e postcolonialismo  
*di Miguel Mellino* . . . . . 7

I. Il colonialismo è un sistema . . . . . 61

II. Ritratto del Colonizzato . . . . . 83

III. I dannati della terra . . . . . 91

IV. Una vittoria . . . . . 115

V. Il pensiero politico di Patrice Lumumba . . . 131

VI. Il Terzo Mondo inizia nella *Banlieue* . . . . 171

VII. L'Antropologia . . . . . 177

VIII. Razzismo e antisemitismo . . . . . 191

IX. Razzismo e colonialismo come prassi  
e processo. . . . . 209

*Nota del traduttore* . . . . . 241



Finito di stampare  
dal Consorzio Artigiano «L.V.G.» - Azzate (Varese)

