

La linea abissale: confini tra *convivialità metropolitana* e *colonialità*

Cleidiane Pinheiro de Freitas

1.Introduzione

Il concetto di *linea abissale* è centrale tra le epistemologie del Sud e, recentemente, si assimila a una frontiera letterale e metaforica, socialmente costruita, che svela le dinamiche di potere e colonialità¹ dell'essere² insite nell'assetto del mondo post coloniale. Frantz Fanon è tra i primi a denunciare le esclusioni causate dalle linee di forza e dominio che dividono gli spazi tra umani e coloro la cui piena umanità viene negata, denuncia la divisione netta dello spazio fisico e politico delle colonie tra spazio urbano, dei colonizzatori, e gli spazi ai margini, abitati dai colonizzati. Questi confini tra coloni e colonizzati sono ancora fisicamente presenti nelle metropoli dei territori che sono stati colonizzati, soprattutto nelle metropoli dove le disuguaglianze rivelano una sorta di *razzializzazione* degli spazi. Applicare questo concetto come strumento analitico di una realtà sociale sempre più eterogenea in termini di provenienza degli individui, consente di mettere in evidenza i confini, spesso invisibili, che dividono coloro che sono soggetti ai meccanismi di regolamentazione ed emancipazione sociale e coloro che ne sono esclusi. Inoltre le disuguaglianze ed esclusioni abissali contemporanee sono il prodotto di un processo storico dove il colonialismo rappresenta uno spartiacque per la storia dell'umanità, la *vita* sperimenta una forma di strumentalizzazione estrema cessando di essere un limite invalicabile della sfera economica³.

¹ B. de S. Santos, *La Fine del'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvecchi, Roma 2021, p. 169. Aníbal Quijano ha coniato il termine "colonialità" per designare le forme di colonialismo sopravvissute alla fine del colonialismo storico.

² J. A. Mujica Garcia, J. R. Fabelo Corzo, *La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global*, Estud. filos. práct. hist. ideas, Mendoza, 2019, vol. 21, n. 2, pp. 1-9. Disponibile in http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902019000200004&lng=es&nrm=iso, consultato il 22.01.2023. Il termine *colonialidad del ser* è stato coniato da Walter Dignolo (2003) e Nelson Maldonado-Torres (2007) per esplorare un'altra forma della colonialità che opera anche al di là del controllo della conoscenza (colonialità del sapere) e delle relazioni di dominazione (colonialità del potere). Preliminarmente, la *colonialidad del ser* si riferisce all'esperienza vivida della colonizzazione ed il suo impatto sulla cultura. "La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas". Il punto di partenza della colonialità del sé consiste nel negare ontologicamente il colonizzato o affermarlo dall'orizzonte politico-epistémico del colonizzatore. Negare al colonizzato la sua umanità, la sua autonomia, la sua cultura e le sue facoltà cognitive, sottovalutandolo e sottomettendolo alla logica culturale del colonizzatore.

³ A. Mbembe, *Emergere dalla Lunga Notte: studio sull'Africa decolonizzata*, Meltemi, 2018, p. 119.

2. L'impronta del colonialismo negli spazi e nella convivialità

Il concetto di linea abissale viene utilizzato per spiegare la divisione che ha caratterizzato il mondo Occidentale moderno fin dal XV secolo⁴. Il sociologo Boaventura de Sousa Santos distingue la divisione generata dalla linea abissale in socialità metropolitana e socialità coloniale. La socialità metropolitana corrisponde al mondo della reciprocità tra "noi", mentre la socialità coloniale corrisponde al mondo dei dissimili, di coloro con i quali non ci potrà mai essere una reciprocità⁵. Qui si è voluto introdurre l'ambito della "convivialità" in quanto le dinamiche scaturite dal convivio multiculturale nelle società contemporanee comporta una sovrapposizione di questi due mondi dove la demarcazione è segnata da legami sociali di subordinazione. Gli spazi delle nostre città sono spazi condivisi nel convivio tra simili e dissimili, un convivio regolato dalle frontiere metaforiche, vissuto negli spostamenti con i mezzi pubblici, negli uffici pubblici, nelle scuole, ecc. In questi luoghi, quotidianamente, gli immigrati, i non cittadini o cittadini fantasma, sperimentano il *nanorazzismo*⁶ e le esclusioni abissali.

Per svelare l'impronta del colonialismo negli spazi della nostra convivialità metropolitana occidentale e della socialità coloniale, è imprescindibile la denuncia fatta da F. Fanon sui confini, intesi come linee di forza, che dividevano in comparti il mondo coloniale. La colonia aveva i suoi spazi, ben definiti, diversi nella loro struttura e finalizzati all'esclusione:

Il mondo colonizzato è un mondo scisso in due. Lo spartiacque, il confine è indicato dalle caserme e dai commissariati di polizia. In colonia l'interlocutore valido e istituzionale del colonizzato, il portavoce del colono e del regime di oppressione è il gendarme o il soldato. [...] La città del colono è una città di cemento, tutta di pietra e di ferro. È una città illuminata, asfaltata, in cui i secchi della spazzatura traboccano sempre di avanzi sconosciuti, mai visti, nemmeno sognati. [...] La città del colonizzato è una città accovacciata, una città in ginocchio, una città su sé stessa⁷.

Nelle metropoli delle ex colonie, come molte delle metropoli brasiliane, gli spazi urbani odierni riproducono ancora gli stessi meccanismi di subordinazione. Laddove

⁴ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 41.

⁵ Ibidem.

⁶ A. Mbembe, *Nanorazzismo: Il corpo notturno della democrazia*, Editori Laterza, Bari-Roma 2019, pp. 71.

"Ma che cosa si deve intendere per nanorazzismo, se non quella forma narcotica del pregiudizio di colore che si esprime nei gesti in apparenza neutri di ogni giorno, nello spazio di un nulla, di una frase in apparenza inconsapevole, di una battuta, di un'allusione o di una insinuazione, di un lapsus, [...] di una oscura voglia di stigmatizzare e soprattutto di fare violenza, ferire e umiliare di infangare chi non si considera dei nostri?"

⁷ F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007, pp. 5-7.

gli spazi offrono infrastrutture e servizi adeguati ai cittadini, esso è vissuto da una popolazione prettamente bianca, mentre gli spazi dove sono assenti infrastrutture e servizi, come le *favelas*, questi sono abitati per lo più da cittadini neri e meticci che coincide, ancora, con la parte socialmente ed economicamente più vulnerabile della popolazione⁸. In Brasile, la fine del colonialismo storico non ha determinato la fine delle sue dinamiche di dominio e sfruttamento; anzi, queste dinamiche vengono istituzionalizzate nei governi successivi fino l'avvento del governo del presidente Luíz Inacio Lula da Silva, insediatosi per la prima volta nel 2003, che si impegna nel promuovere la mobilità sociale attraverso varie politiche di *affirmative action*. Tra di esse, la legge di quote, che ha consentito, da allora, a un numero crescente di cittadini afrobrasiliani e indigeni, di accedere all'istruzione universitaria. Per la prima volta la composizione della comunità studentesca universitaria rispecchia la composizione etnica e culturale del paese. Nonostante le critiche rivolte a queste politiche di discriminazione positiva, esse hanno permesso una discreta ascensione sociale di una parte della popolazione finora vissuta ai margini.

La linea abissale nel mondo coloniale è uno spaccato che denuncia la realtà economica, le disuguaglianze, il tenore di vita senza omettere il fondamento di questa divisione, la razza. Il fatto che le dinamiche discriminatorie che trovano fondamento nella razza siano ancora latenti nei territori decolonizzati mette in discussione la fine del colonialismo. Tra i critici della decolonizzazione esiste una convergenza di pensiero a riguardo: per molti, l'esperienza conclusasi è quella del colonialismo territoriale, mentre il colonialismo dei rapporti sociali ed economici sono un retaggio presente nella realtà postcoloniale. Le stesse democrazie moderne, secondo il politologo Achile Mbembe, hanno come deposito il sistema coloniale e quello schiavista, che corrompono il proprio corpo e causano la loro decomposizione, poiché le democrazie moderne non hanno dato risposte alle esigenze di giustizia e riparazione⁹. Egli afferma che:

[...] l'ordine democratico, l'ordine della piantagione e l'ordine coloniale hanno intrattenuto a lungo relazioni di gemellaggio. Relazione che furono tutt'altro che accidentali. La democrazia, la piantagione e l'impero coloniale fanno parte di una stessa matrice storica. Questo fatto originario e strutturante è al centro dell'ordine mondiale contemporaneo¹⁰.

⁸ Cfr. R. J. de Oliveira, R. M. de Souza Oliveira, *Origens da segregação racial no Brasil*, in «Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM [En línea]», vol. 29, pubblicato il 18 giugno 2015, URL: <http://journals.openedition.org/alhim/5191>, DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.5191>, consultati il 19.01.2023.

⁹ A. Mbembe, *Nanorazzimo: Il corpo notturno della democrazia*, Editori Laterza, Bari-Roma 2019, pp. 19-47.

¹⁰ Id., p. 24.

Questa eredità si traduce in un fenomeno contemporaneo che il politologo definisce “necropolitica”, descritta come «un esercizio di potere volto principalmente alla strumentalizzazione generalizzata dell’esistenza umana e la distruzione materiale dei corpi e delle popolazioni umane»¹¹. Pertanto, la decolonizzazione è il *non-evento*, la differenza tra il prima e il dopo è che le frontiere si spostano, con le nuove mobilitazioni e flussi migratori sempre più ingenti, «la colonia e la piantagione si sono spostate proprio qui, fuori le mura della Città»¹² riproducendo tuttavia gli stessi rapporti di assoggettamento nelle pratiche sociali. L’ambito della convivialità metropolitana si propone qui come lo spazio dei mondi sovrapposti della socialità metropolitana e socialità coloniale, nel contesto di questa convivialità soltanto i dissimili sono costretti ad attraversare sistematicamente la linea abissale e ciò accade ogni qualvolta subiscono un’esclusione abissale.

3. Colonialità e universalizzazione delle rappresentazioni

Sussiste una certa resistenza critico-analitica quando si tratta studiare le forme di dominazione, disuguaglianze e flussi migratori del presente in stretta connessione con le dinamiche di assoggettamento e sfruttamento operate nei confronti di popoli e territori durante il colonialismo. Nei discorsi politici sui flussi migratori attuali, il colonialismo emerge come un’esperienza confinata nel passato, giustificando così la politica dell’indifferenza verso le sofferenze che esso continua ad alimentare. Le atrocità commesse nel passato non appartengono alla memoria condivisa, rimangono confinate dall’altra parte della linea abissale, nella socialità coloniale, e qualunque pretesa di universalismo senza condivisione di questa memoria è intollerabile.

I concetti di colonialità dell’essere, del potere e della conoscenza, proposti da Moldonado-Torres, sembrano più idonei alla ricomposizione tra passato e il presente, facilitando l’analisi dei segni profondi che il colonialismo ha lasciato in ogni ambito delle nostre società e nella comprensione generale dell’essere:

L’invisibilità e la disumanizzazione sono le principali espressioni della colonialità dell’essere [...] La colonialità dell’essere si concretizza nell’aspetto dei soggetti liminali, che segnano, per così dire, il limite dell’essere, cioè il punto in cui l’essere distorce il significato e l’evidenza fino alla disumanizzazione. La colonialità dell’essere produce la differenza ontologica coloniale, dispiegando una serie di caratteristiche esistenziali e di realtà simboliche fondamentali¹³.

¹¹ A. Mbembe, *Necropolitics*, in «Public Culture», 2003, vol. 15, fasc. 1, p. 14.

¹² A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull’Africa decolonizzata*, cit., p. 134.

¹³ B. de S. Santos, *La Fine dell’Impero Cognitivo: l’avvento delle epistemologie del Sud*, cit., pp. 40-41.

La colonialità dell'essere, del potere e della conoscenza sono i pilastri delle nostre frontiere metaforiche e fondamentali nella riproduzione dei simboli e rappresentazioni che mantengono divisi mondi incommensurabili tra loro. Il mondo della socialità metropolitana è il mondo dell'equivalenza e della reciprocità tra noi, ossia, quelli che sono come noi, pienamente umani e il mondo della socialità coloniale, dei loro, con i quali non si può immaginare alcuna equivalenza o reciprocità¹⁴. Nonostante nel mondo della socialità metropolitana sussistono asimmetrie di potere e tensioni socio-economiche, la reciprocità di base tra "noi" non vacilla, dunque le esclusioni ci sono ma non sono abissali e vengono gestite dalla tensione tra regolamentazione ed emancipazione e dei suoi meccanismi come lo Stato di diritto, diritti umani e la democrazia, mentre nel mondo della socialità coloniale si fa ricorso alla violenza per gestire le tensioni. Inoltre, sottolinea de Sousa Santos, esiste una differenza essenziale tra esclusioni abissale e non abissale:

la prima si basa sull'idea che la vittima o il bersaglio soffre di una *capitis diminutio* ontologica perché considerato non propriamente umano, o una sorta di essere umano irreversibilmente degradato. [...] La dominazione moderna è una modalità globale di articolazione di questi due tipi di esclusione, un'articolazione che è al tempo stesso disomogenea, in quanto varia a seconda delle società e dei contesti, e combinata a livello globale¹⁵.

Negli ultimi anni, tra le tante notizie che si sono avvicinate nelle nostre testate giornalistiche, ce ne sono due in particolare che si alternano tra loro nel dibattito politico: una riguarda la discussione sull'aborto e l'altra l'accoglienza degli immigrati. La spaccatura politica su entrambi gli argomenti mette però dalla stessa parte i soggetti politici che si schierano contro l'aborto (per la difesa del diritto alla vita di persone non ancora) e, al contempo, fomentano la politica del respingimento e dell'indifferenza verso uomini, donne e bambini che scappano per mettere al riparo la propria vita. Dunque, dato che un tale posizionamento politico non si può spiegare in termini di ragionevolezza, si presume che sia il fattore "razza" a ponderare una presa di posizione scandalosamente ambigua dalla scaturisce una forma estrema di esclusione abissale, quella fatale per coloro che si trovano nel mondo della socialità coloniale. Un altro esempio ipotetico, ma fin troppo reale, visto gli ultimi rapporti prodotti dalle istituzioni europee sul fenomeno del *ethnic profiling*¹⁶, lo riporta de Sousa Santos per chiarire le esclusioni abissali:

¹⁴ Id., p. 41.

¹⁵ Id., p. 44.

¹⁶ Commissione Europea contro Razzismo e Intolleranza (ECRI), *General Policy Recommendation N. 11 nel combattere Razzismo e Discriminazione Razziale in Polizia*, CRI (2007) 39, 29 June 2007, p. 4 in https://www.coe.int/en/web/commissioner/-/ethnic-profiling-a-persisting-practice-in-europe#_ftn1, ultimo accesso il 21.01.23. Profilo razziale o etnico tra le forze dell'ordine è stato definito come "the use by the police, with no objective and reasonable justification, of grounds such as race, colour,

In una società prevalentemente bianca, un giovane nero che frequenta la scuola secondaria vive in un mondo di socialità metropolitana. Può benissimo considerarsi escluso, sia perché viene spesso evitato dai suoi compagni di scuola, sia perché il programma scolastico presenta aspetti che risultano offensivi per la cultura e la storia dei popoli di origine africana. Tuttavia, tali esclusioni non sono abissali; egli fa parte della stessa comunità studentesca e, almeno in teoria, ha accesso a meccanismi che gli permetteranno di lottare contro discriminazione. D'altra parte, quando lo stesso giovane sulla via del ritorno a casa viene fermato dalla polizia, evidentemente per una schedatura su base etnica, e viene picchiato violentemente, in quel momento il giovane attraversa la linea abissale e passa dal mondo della socialità metropolitana a quello della socialità coloniale. Da quel momento in poi l'esclusione diventa abissale e ogni appello ai diritti non è che mera facciata¹⁷.

Alla base di queste pratiche vi è un flusso che i confini e le frontiere non sono riusciti ad arrestare, un flusso che consente la riproduzione della violenza e dell'assoggettamento, si tratta delle "transazioni materiali e simboliche e delle interazioni intersoggettive". Il fluire di questi contenuti, da un centro che si è autorappresentato in termini universali verso il resto del mondo, ha influenzato anche la rappresentazione che i colonizzati avevano di se stessi, il colonialismo ha aperto i confini all'universalizzazione delle rappresentazioni. Il problema «è che nel tentativo di farsi scambiare per Universale, finisce sempre per produrre una nozione essenzialista della differenza»¹⁸.

Le immagini e gli stereotipi odierni sono, in parte, il prodotto del gioco delle rappresentazioni coloniali che consisteva nella costruzione di immagini stereotipate degli indigeni ai quali aspettava uno status "artificiale", quello di "oggetti psichici", subalterni allo status originario di esseri umani autentici¹⁹. Il gioco delle rappresentazioni costituisce la genesi delle frontiere metaforiche del passato e del nostro presente:

In quanto operazione simbolica, la rappresentazione non apre necessariamente la strada alla possibilità di un riconoscimento reciproco. In primo luogo, nella coscienza del soggetto che rappresenta, il soggetto rappresentato corre sempre il rischio di essere trasformato in un oggetto o in un giocattolo. Facendosi rappresentare, si priva dalla capacità di creare, per il mondo e per sé stesso, un'immagine di sé. È costretto a indossarne una contro la quale dovrà

languages, religion, nationality or national or ethnic origin in control, surveillance or investigation activities."

¹⁷ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 43.

¹⁸ A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull'Africa decolonizzata*, cit., p. 134.

¹⁹ A. Mbembe, *Nanorazzimo: Il corpo notturno della democrazia*, cit., p. 56.

costantemente combattere. È l'uomo alle prese con un'immagine che gli è stata appiccicata addosso e dalla quale stenta a disfarsi, della quale non è autore e nella quale non si riconosce affatto. Poi, invece di essere «pienamente quello che è» nel possibile, è condannato a vivere la propria coscienza come una mancanza. Nella storia dell'Occidente e i mondi remoti c'è un modo di rappresentare l'Altro svuotandolo di ogni sostanza e lasciandolo senza vita, in un corpo a corpo con la morte prima della morte, una morte nella vita²⁰.

4. Rappresentazioni alternative per un mondo *post-abissale*

Il mondo *post-abissale* dovrà, necessariamente, essere un mondo aperto a tutti, ma non potrà avvenire senza considerare criticamente i meccanismi che hanno favorito la riproduzione dell'assoggettamento. Il superamento del mondo abissale presuppone la decostruzione dei saperi come strumenti di dominio dell'altro e la critica di ogni forma di universalismo con pretesa di verità assoluta e riduzionista nei confronti della diversità. L'abbattimento di questo muro metaforico inizia minando le sue fondamenta «moltiplicando le rappresentazioni del mondo emancipatrici, create da gruppi sociali esclusi, dominati o subalterni»²¹. La riproduzione della linea abissale avviene grazie alle «epistemologie del Nord che si sono tradotte in istituzioni di produzione e trasmissione del sapere come sistemi educativi e pedagogie»²². Pertanto, il suo superamento richiede un impegno istituzionale e pedagogico. Questo percorso è percorribile anche con un approccio dal basso grazie a quelle che Boaventura de Sousa Santos chiama "istituzione prefigurative":

Si tratta di pratiche extraistituzionali che generano nuovi tipi di istituzioni. Le istituzionalità e le pedagogie prefigurative sono modi di organizzare la convivialità collettiva e di promuovere processi di apprendimento liberatori in grado di realizzare in modo credibile, qui, ora e su piccola scala, un altro possibile mondo futuro²³.

Le pratiche per la costruzione del mondo *post-abissale* devono contribuire alla costruzione di una rinnovata rappresentazione dell'Altro attraverso la *dischiusura del mondo* attuale che, per Edouard Glissant, consiste nell'abbracciare l'indistinguibile tessuto delle appartenenze che formano ogni identità e l'intreccio delle reti che permettono a ogni identità di estendersi necessariamente in rapporto all'Altro²⁴.

²⁰ Id., p. 113.

²¹ B. de S. Santos, *La Fine dell'Impero Cognitivo: l'avvento delle epistemologie del Sud*, cit., p. 285.

²² Id., p. 364.

²³ Ibidem.

²⁴ A. Mbembe, *Emergere dalla lunga notte: studio sull'Africa decolonizzata*, cit., p. 109.

