

VALERIA VERDOLINI

ABOLIRE L'IMPOSSIBILE

**Le forme della violenza,
le pratiche della libertà**

INDICE

<i>Sister Outsider</i> , una premessa	11
---------------------------------------	----

Affioramenti

#confini	25
#muri	30
#polizia	33
#carcere	40

Teorie della violenza

L'eguaglianza non esiste? In ogni caso siamo nei guai	45
Violenza istituzionale: diseguaglianza, ingiustizia o oppressione?	49
Genealogie della violenza: violenza originaria e violenza coloniale	53
La cittadinanza, un Giano bifronte dell'inclusione/esclusione	59

Pratiche della violenza

Chi viene controllato?	63
Perché controllare? Razionalizzazione e nascita delle istituzioni	70
Fuori controllo o controllo totale? L'istituzione della schiavitù	72
La nascita del confine, la nascita del territorio	78

Come controllare il territorio? La nascita della polizia	82
Dove mettere i controllati? La nascita del carcere	87
La gestione degli incontrollabili: i manicomi	90
Pratica della speranza	93

Abolizionismo, un metodo

Per una definizione	99
Perché abolire e non riformare?	100
Due storie di abolizionismo	103
• <i>L'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti</i>	103
• <i>L'abolizione del manicomio e l'esperienza basagliana</i>	111

Gli abolizionismi possibili

Abolire il carcere	117
Abolire il confine	123
Abolire la polizia	128

Detriti

#violenza di genere	137
#gestazione per altri	142

#il <i>gender pay gap</i>	144
#la linea del colore	145
#lavoro/sfruttamento	149
#povertà	150
#la dis-grazia e la vergogna	154
 Gli abolizionismi impossibili	
Che cosa (non) possiamo abolire	157
Abolire il patriarcato	159
Abolire il razzismo e la colonialità	165
Abolire il lavoro	169
Abolire la proprietà	172
Abolire la guerra	176
 Volere l'impossibile. Una piccola proposta politica	
	183
 Note e riferimenti bibliografici	
	191
 Ringraziamenti	
	243

SISTER OUTSIDER, UNA PREMESSA

Questo libro è la storia di un'utopia. Il pensiero utopico può essere inteso come uno spazio di prova, un laboratorio mentale in cui diventano pensabili possibilità che ancora non esistono. Fare utopia significa quindi restituire una prassi all'ottimismo della volontà contro l'attuale e imperante pessimismo della ragione. L'utopia serve soprattutto a organizzare la speranza in forme praticabili. Siamo realisti! Aboliamo l'impossibile!

Nei secoli, ogni salto tecnologico ha alimentato nuove immaginazioni. Se le utopie moderne hanno spesso ceduto alla fascinazione tecnocratica, oggi la loro urgenza si lega alla necessità di immaginare comunità capaci di sopravvivere alla catastrofe climatica, di resistere alla guerra permanente, di sottrarsi a un capitalismo che produce scarti e sacrifici sistematici e a tutte le macerie che il pessimismo della ragione sa produrre. Forse, più in profondità, il pensiero utopico nasce soprattutto perché l'essere umano fatica a tollerare l'idea che il mondo sia «così e basta», che non esista uno spazio trasformativo del cambiamento. È, in definitiva, il bisogno di immaginare altri mondi, ossia quella stessa pulsione che genera miti e fiabe, che costruisce racconti capaci di superare

i confini del presente, o di ribaltarne le logiche, di criticare il potere senza venirne travolti. In qualche modo utopia e distopia sono sorelle: entrambe nascono dal rifiuto del limite, ma la prima lo rovescia in possibilità, la seconda lo rappresenta come un avvertimento.

La parola utopia, però, sovente si porta appresso una patina naïf di illusione, un mondo di Candide illusi che non sanno fare i conti con il reale e le sue conseguenze. L'utopia della realtà è invece la possibilità concreta che il mondo sia altro da come appare. Non si colloca in un futuro idealizzato, ma nelle pieghe del presente, dove si nascondono i germi di nuove forme di vita e convivenza. A differenza dell'utopia classica, che immaginava modelli trascendenti di vita da realizzare altrove, l'utopia della realtà insiste sull'immanenza della trasformazione, abita il qui e ora. Si tratta di un processo già in corso, in cui esistono pratiche e relazioni capaci di incrinare l'ordine dominante, o quantomeno ne esistono dei germogli. Il principale e doveroso compito politico è quello di riconoscere le utopie, soprattutto in un presente che racconta le guerre come inevitabili, e in cui, anziché ripudiarle, le politiche esprimono un costante avvicinamento al conflitto globale. In contesti in cui le disuguaglianze sono ritenute costitutive, in cui le catastrofi ambientali sono sminuite o negate, l'utopia della realtà diventa necessaria: è doveroso affermare che nulla è destino. Si tratta di capire che nulla dell'esistente è naturale, e soprattutto che un altro ordine è possibile.

Per Franco Basaglia, psichiatra e pioniere del sogno, l'utopia rappresenta l'elemento ipotetico che trascende la realtà per trasformarla.

Se l'utopia della realtà si manifesta con quello che è il «principio speranza» di Ernst Bloch capace di orientare l'a-

zione politica, forse è più facile comprendere il concetto letterario di «realismo magico». Gabriel García Márquez immagina Macondo e la sua genia di ribelli perché la realtà della *violencia* in Colombia è diventata insopportabile e per questo innominabile. La magia è l'antidoto alla cupezza del mondo e all'ignavia, e permette di inserire nella realtà la meraviglia, di trasformarla in visione e, talvolta, in azione collettiva. Basti pensare, ad esempio, all'incredibile descrizione che lo scrittore colombiano offre della «peste dell'insonnia», una malattia tremenda che evolveva nella sua «manifestazione più critica: la perdita della memoria. Quando il malato si abituava al suo stato di veglia, cominciavano a cancellarsi dalla sua memoria i ricordi dell'infanzia, poi il nome e la nozione delle cose, e infine l'identità delle persone e perfino la coscienza del proprio essere, fino a sommergersi in una specie di idiozia senza passato».

La peste dell'insonnia permette a García Márquez di raccontare la rimozione del massacro operato dalla compagnia bananiera in Colombia. E contro la peste dell'insonnia è solo possibile ricordare, e fare della memoria una pratica politica. Se questa è la meta, il realismo magico diventa perciò la pratica quotidiana. È lo sguardo che si allena a scovare l'eccezionale dentro l'ordinario, a far emergere ciò che resta invisibile agli occhi della realtà brutale della cronaca e della ragione positivista. Non va inteso come una fuga nell'immaginario, ma come un esercizio di attenzione radicale. Ce lo ha insegnato la letteratura capace di anticipare il presente, di preconizzare il futuro e di utilizzare l'allegoria come vero strumento per smascherare il potere, e noi abbiamo il dovere di ascoltare i morti che continuano a parlare, di accogliere la memoria e ponderarla, abbiamo l'obbligo di riconoscere i miracoli che si annidano nel quotidiano, e di intrecciare i fili

che legano indissolubilmente i destini e le comunità. Il realismo magico, a dispetto delle sue definizioni più comuni, non inventa mondi «irreali»: ha la capacità di rivelare che la realtà è incredibilmente contraddittoria, plurale, e molto spesso ingiusta. Al contempo, però, può superare le barriere ed è in quel modo che si intravedono le possibilità di un altro vivere insieme.

Per poterlo fare, in queste pagine come in molte altre della vita, è necessario partire da sé. Di tutte le lezioni del femminismo, la più centrale e insieme la più difficile da portare avanti è per me la formula che recita: «Il personale è politico». L'attivista e scrittrice femminista Carol Hanisch la coniò nel 1970 nelle sue *Note e appunti di lotta*, per rivendicare la natura politica della pratica dell'autocoscienza e il ruolo decisivo dell'intreccio tra biografia, lotta e liberazione. Per Hanisch, il «politico» non si situa in un altrove astratto, ma nei corpi vicini, solidali delle attiviste femministe e degli attivisti afroamericani che occupavano insieme le strade degli Stati Uniti. Ogni volta, quella formula ritorna come un monito, e mi avverte e mi interroga. In che modo il personale è politico? E come possiamo essere altro da ciò che siamo, o scrivere di altro se siamo donne, bianche, europee? A quale titolo? Per quale diritto?

Scrivere di carcere, di violenza istituzionale e di abolizione come metodo significa, innanzitutto, dichiarare la posizione da cui si parla. Io scrivo come donna bianca, europea, accademica e attivista, consapevole di partire da un privilegio che mi colloca fuori da molte delle esperienze che qui cerco di raccontare o analizzare. Non sono mai stata reclusa, non vivo sulla mia pelle il razzismo istituzionale, non porto il segno coloniale impresso nel corpo e nella storia familiare, vengo da una famiglia piccolo-borghese di provincia. Il mio

compito non è dunque sostituirmi a queste voci, ma assumere la responsabilità che deriva dal mio posizionamento, una responsabilità che ho imparato sì nella vita personale, ma soprattutto nel confronto con altri mondi.

Questa postura non rappresenta solo un limite etico, ma diventa un metodo perché significa guardare alle istituzioni né dall'interno né dall'esterno, ma da uno spazio che costringe a metterle in discussione. Le categorie critiche ci permettono di leggere le istituzioni come strumenti vivi, contraddittori, capaci tanto di violenza, quanto di generare resistenze. In *Terre di confine/La Frontera*, la poetessa chicana Gloria Anzaldúa offre una serie di spunti. Anzaldúa immagina una «coscienza *mestiza*», ossia una coscienza ibrida che agisca come un ponte tra le identità. La coscienza *mestiza*, infatti, non si lega a un'identità stabile, ma obbliga a tollerare l'ambiguità, a vivere in più mondi e a costruire ponti. Anche nel mio percorso individuale, che riporto per chiarezza, lo stare nel margine tra accademia e attivismo, tra osservazione e partecipazione, assume di volta in volta la forma di una coscienza anfibia, capace di nominare il privilegio senza rinunciare a esplorare le possibilità di resistenza. Basaglia abolisce il manicomio da una posizione di potere, non di impotenza, e io vorrei usare tutto il potere che possiedo (piccolo, precario, ma non nullo e comunque privilegiato) per provare a scardinare quei meccanismi, non per alimentarli.

Farlo non risponde a un'arroganza di sostituzione, al desiderio di prendere voce al posto di altre o di altri. Come ha notato Gayatri Chakravorty Spivak, il rischio della sostituzione è sempre presente quando si parla *per* e non *con* i soggetti subalterni. Questa consapevolezza obbliga a praticare ciò che Spivak ha definito «strategic essentialism» ossia un uso con-