

Judith Butler

La forza della nonviolenza

Un vincolo etico-politico

Traduzione di Federico Zappino

nottetempo

Indice

Introduzione	11
Capitolo 1: Nonviolenza, dignità di lutto, critica dell'individualismo	43
Capitolo 2: Preservare la vita altrui	95
Capitolo 3: Etica e politica della nonviolenza	143
Capitolo 4: La filosofia politica di Freud. Guerra, distruttività, mania, facoltà critica	205
Post scriptum: Ripensare la vulnerabilità, la violenza e la resistenza	247
<i>Ringraziamenti</i>	273
<i>Note</i>	275
<i>Indice analitico</i>	293

Ogni qual volta e in qualunque misura si ricorra all'uso delle armi, della forza fisica o della forza bruta, vi saranno minori possibilità di ricorrere alla forza dell'anima.

Mahatma Gandhi

La scelta, oggi, non è piú tra violenza e nonviolenza. È tra nonviolenza e inesistenza.

Martin Luther King Jr.

L'eredità (della nonviolenza) non è di tipo individuale ma è un'eredità collettiva delle tante persone che si sono mobilitate insieme, e unite, per proclamare che non si sarebbero mai arrese alle forze del razzismo e della disuguaglianza.

Angela Davis

Introduzione

La nonviolenza¹ è uno di quei temi che incontrano reazioni scettiche trasversali nell'intero spettro politico. Alcuni, a sinistra, sostengono che solo la violenza può dar luogo a una radicale trasformazione sociale ed economica; altri, in maniera più moderata, ritengono che la violenza dovrebbe rimanere uno dei mezzi a nostra disposizione per conseguire un tale cambiamento. Si possono certo avanzare una serie di argomenti in favore della nonviolenza o, viceversa, dell'uso strumentale o strategico della violenza; tali argomenti, tuttavia, possono essere sostenuti pubblicamente solo se vi è un generale accordo su ciò in cui consistono la "violenza" e la "nonviolenza". E una delle obiezioni più grandi che deve fronteggiare chi è a favore della nonviolenza dipende proprio dal fatto che "violenza" e "nonviolenza" sono termini controversi. Per esempio, alcuni definiscono "violenti" quegli atti linguistici che mirano a offendere; altri, invece, sostengono che il linguaggio non possa mai essere definito propriamente "violento", a meno che non contenga minacce esplicite. Altri ancora si aggrappano a una concezione restrittiva della violenza, intendendo la "percossa"

come suo momento fisico definitorio; altri insistono sul carattere “violento” delle strutture economiche e giuridiche, sul fatto che esse agiscono sui corpi, pur non assumendo sempre la forma di violenza fisica. La figura dello scontro fisico, in effetti, ha tacitamente strutturato alcuni dei piú importanti dibattiti sulla violenza, finendo cosí col veicolare l’idea secondo cui la violenza sarebbe qualcosa che può accadere solo tra due parti nel corso di un conflitto corporeo diretto. Eppure, se non mettiamo in discussione l’idea di violenza intesa solo come scontro fisico, risulta poi difficile sostenere che le strutture o i sistemi sociali, compreso il razzismo sistemico, siano violenti. Anche perché, molto spesso, l’attacco fisico alla testa o al resto del corpo è esso stesso espressione di una violenza sistemica, e occorre dunque comprendere quale relazione intercorra tra l’atto individuale e la struttura o il sistema. Per comprendere la violenza strutturale o sistemica, tuttavia, occorre spingersi oltre quelle posizioni assolute che limitano la nostra comprensione del modo in cui opera la violenza. E bisogna anche trovare cornici interpretative piú ampie di quelle dia-diche – quelle per cui una parte colpisce e l’altra viene colpita. Ciò, chiaramente, non esclude che una spiegazione della violenza che non tenga in considerazione lo scontro fisico, le percosse, la violenza sessuale (stupro incluso), o che non riesca a comprendere in che modo la violenza stessa operi intimamente nella

forma diadica o nello scontro a viso aperto, fallisca dal punto di vista descrittivo e analitico nel chiarire cos'è la violenza – e dunque di cosa parliamo quando dibattiamo su violenza e nonviolenza².

Sembrirebbe facile opporsi semplicemente alla violenza lasciando che quest'affermazione sintetizzi la propria posizione sulla questione. Ma nel discorso pubblico, d'altronde, possiamo osservare come “violenza” sia un termine labile e come ci si appropri delle sue sfumature semantiche in modi che richiedono di essere analizzati criticamente. Talvolta, per esempio, gli stati e le istituzioni pubbliche definiscono “violente” molte espressioni di dissenso politico, o di opposizione a questa o quella autorità statale o istituzionale. Dimostrazioni pubbliche, occupazioni, assembramenti, boicottaggi, scioperi: sono tutte forme di dissenso suscettibili di essere definite “violente”, anche quando non ricorrono affatto allo scontro fisico, né tantomeno alle forme di violenza sistemica o strutturale che ho menzionato sopra³. Quando gli stati o le istituzioni compiono questa operazione, tentano di rinominare pratiche nonviolente come violente, conducendo una battaglia politica a livello di semantica pubblica. Se una manifestazione a sostegno della libertà di espressione – che esercita dunque quella stessa libertà per cui si batte – viene definita “violenta”, ciò può accadere solo perché questo abuso del linguaggio da parte del potere mira ad assicurare il

proprio monopolio sulla violenza, screditando chi si oppone a esso, o giustificando il ricorso alle forze di polizia, all'esercito o alla sicurezza pubblica contro coloro che invece cercano di esercitare e di difendere in tal modo quella libertà. L'americanista Chandan Reddy, per esempio, ha sostenuto che la modernità politica liberale negli Stati Uniti ha assunto una forma che pone lo stato a garanzia della libertà dalla violenza che dipende fundamentalmente da un'aggressività dispiegata contro le minoranze razziali, contro tutte le persone caratterizzate come "irrazionali" o comunque come esterne alle norme nazionali⁴. Secondo Reddy, lo stato si fonda sulla violenza razziale, e a sua volta continua a infliggerla sistematicamente nei confronti delle minoranze. La violenza razziale, in altre parole, viene intesa come funzionale all'autodifesa statale. Quante volte succede, d'altronde, negli Stati Uniti e altrove, che le persone non bianche⁵ vengano definite "violente" dalla polizia, sia per strada sia nelle loro abitazioni, e arrestate o uccise anche se sono disarmate o stanno solo camminando, o scappando, o tentando esse stesse di sporgere denuncia, o semplicemente dormendo⁶? È interessante, e terrificante, osservare come opera la difesa della violenza nel momento in cui il bersaglio deve essere presentato come una minaccia o come un veicolo di violenza reale e imminente, al fine di far passare l'azione omicida della polizia per "autodifesa". E se la persona in questione

non stava facendo nulla di palesemente violento, può essere sufficiente rappresentarla come violenta, come un *tipo* di personalità violenta, o addirittura come la violenza allo stato puro incarnata in una persona – e da una persona. Quest’ultima definizione, il più delle volte, denota razzismo.

Ciò che inizialmente sembrava un dibattito morale sull’essere pro o contro la violenza, si trasforma quindi rapidamente in un discorso su come può essere definita la violenza e su chi viene definito “violento” – e per quali fini. Quando un gruppo si riunisce nello spazio pubblico per opporsi alla censura o all’assenza delle libertà democratiche e questo viene definito come “disordine di massa”⁷ o percepito come una minaccia che porterebbe caos o distruzione nell’ordine sociale, quel gruppo viene sia nominato sia rappresentato come potenzialmente o concretamente violento, in modo che lo stato possa essere giustificato nel difendere la società da quella minaccia violenta. Quando ciò che ne consegue è l’incarcerazione, un danno fisico o l’uccisione, la violenza messa in campo emerge come “violenza di stato”. Possiamo definire “violenta” l’azione dello stato anche quando questo esercita il proprio potere per nominare e rappresentare come “violento” l’esercizio del dissenso nei suoi confronti da parte di un gruppo sociale. Allo stesso modo, una manifestazione pacifica come quella che ebbe luogo al Parco Gezi di Istanbul nel 2013⁸, o un

appello per la pace come quello sottoscritto da molte e molti intellettuali turchi nel 2016⁹, possono essere effettivamente rappresentati come atti “violenti” solo se lo stato dispone di propri media o se, quantomeno, esercita un sufficiente controllo su di essi. In tali condizioni, l’esercizio del diritto di riunirsi nello spazio pubblico viene definito una manifestazione di “terrorismo”, con tutto ciò che ne consegue: censura statale, manganellate e uso di idranti da parte della polizia, licenziamenti, detenzione a tempo indeterminato, incarcerazione ed esilio.

Renderebbe senz’altro piú facili le cose riuscire a definire la violenza in modo chiaro e incontestabile; ciò, tuttavia, risulta impossibile in una congiuntura politica in cui il potere di definire il dissenso come violento diventa esso stesso un mezzo per l’accrescimento del potere statale, per screditare gli obiettivi di chi si oppone a esso, o addirittura per giustificare la radicale deprivazione dei diritti civili, la detenzione o l’omicidio. Una simile definizione del dissenso dovrebbe essere contrastata per il semplice fatto che è falsa e ingiusta; eppure, come si può pensare che ciò possa accadere se nella sfera pubblica è stata immessa la piú totale confusione semantica su ciò che è violento e ciò che è nonviolento? Dovremmo forse arrenderci a una serie di opinioni fumose su violenza e nonviolenza, costringendoci ad ammettere il piú generico relativismo? O potremmo invece cercare di

stabilire una distinzione tra l'attribuzione tattica della violenza che falsifica e inverte la sua direzione, da una parte, e quelle forme di violenza, spesso strutturali e sistemiche, che invece sfuggono alla denominazione diretta e di cui quasi nessuno si preoccupa, dall'altra?

Ai fini di un'argomentazione a favore della nonviolenza è necessario comprendere e valutare i modi in cui la violenza viene raffigurata e attribuita nel campo del potere discorsivo, sociale e statale, le inversioni performati in modo tattico e il carattere fantasmatico del processo di attribuzione. Inoltre, occorre intraprendere una critica degli schemi attraverso i quali la violenza di stato si autogiustifica, nonché della relazione che quegli schemi giustificativi intrattengono con lo sforzo di preservare il monopolio statale sulla violenza. Un tale monopolio dipende da una pratica di denominazione che spesso dissimula la violenza dietro alla "forza legittima", oppure la esternalizza sul proprio bersaglio, riformulandola come "violenza dell'altro".

Argomentare pro o contro la nonviolenza richiede una distinzione preliminare tra violenza e nonviolenza, se possibile. Senza dubbio, non è facile approdare a una distinzione semantica stabile tra i due termini, se tale distinzione viene così spesso sfruttata per occultare o, viceversa, per veicolare obiettivi e pratiche violenti. Eppure, non possiamo pensare di affrontare il fenomeno della violenza in sé senza esaminare gli

schemi concettuali che orientano l'uso del termine nelle varie direzioni, né senza analizzare come operano tali disposizioni. Se coloro che vengono accusati di violenza proprio mentre stanno compiendo atti non-violenti tentano di contestare quell'accusa in quanto ingiustificabile, si trovano a dover dimostrare proprio la strumentalità che presiede al ricorso retorico alla violenza – non già “cosa significa questa parola”, bensì “cosa *fa* l'uso di questa parola”. Per mezzo di quale episteme tale uso riesce a ottenere credibilità? In altre parole, per quale motivo quest'uso strumentale ottiene consenso? E, questione cruciale, come fare per rendere evidente, e sovvertire, l'effettività di quest'atto linguistico – il suo effetto di plausibilità?

Per iniziare, dobbiamo accettare che i termini “violenza” e “nonviolenza” possono essere usati in modo variabile e perverso, ma senza che ciò ci conduca a conclusioni nichilistiche, tali per cui il significato di questi termini sarebbe solo quello stabilito di volta in volta dalle forme di potere vigenti. Uno degli obiettivi di questo libro consiste proprio nell'accettare la difficoltà di trovare e fissare una definizione univoca di “violenza”, dal momento che il termine è soggetto a determinazioni strumentali funzionali agli interessi politici e, talvolta, alla stessa violenza di stato. Una simile difficoltà, dal mio punto di vista, non implica un caotico relativismo: ciò minerebbe infatti il compito del pensiero critico di mettere in luce l'uso strumentale di una

distinzione che è tanto falsa quanto pericolosa. Violenza e nonviolenza fanno la loro comparsa nei dibattiti morali e nelle analisi politiche come concetti già carichi di significato, modellati secondo l'utilizzo pregresso. Non c'è modo di aggirare la necessità di interpretarli e valutarne le differenze, se miriamo a contrastare la violenza di stato e a riflettere attentamente sull'ammissibilità di tattiche violente da parte del pensiero di sinistra. Ci addentriamo qui nelle correnti incrociate della filosofia morale, in cui la dimensione etica incontra quella politica determinando conseguenze sia sul tipo di politica che intendiamo attuare sia sul tipo di mondo che vogliamo contribuire a creare.

Una delle argomentazioni piú popolari a sinistra per difendere l'uso tattico della violenza, muove dalla presa d'atto che un alto numero di persone vive già nel campo di forza della violenza. Dunque, in base a quest'argomentazione, dal momento che la violenza è già all'opera, non vi è alcuna reale alternativa tra agire in modo violento e agire in modo nonviolento: ci troviamo già all'interno di un campo di forza determinato in questo senso. Da questo punto di vista, la distanza che la riflessione morale prende sulla questione dell'agire o meno in modo violento è un mero privilegio, un lusso che tradisce una posizione di potere: prendere in considerazione l'azione violenta non è una scelta, se si è già – contro la propria volontà – nel campo di forza della violenza. Dal momento che

la violenza è sempre all'opera (e regolarmente opera contro le minoranze), la resistenza violenta è semplicemente una forma di controviolenza¹⁰. Anche al di là della generale e tradizionale rivendicazione da sinistra di una “lotta condotta con pratiche violente” ai fini della rivoluzione, è possibile rilevare strategie più specifiche di giustificazione della violenza: *la violenza è già all'opera contro di noi, dunque siamo giustificati a prendere parte ad azioni violente contro coloro che a) l'hanno avviata e che b) l'hanno indirizzata contro di noi. Facciamo questo in nome delle nostre vite e del nostro diritto di continuare a esistere nel mondo.* Eppure, l'idea che resistere alla violenza subita per mezzo di altra violenza sia solo controviolenza solleva in ogni caso una serie di domande: anche se la violenza è sempre in circolazione e viviamo nel suo campo di forza, non è forse il caso di esprimerci sul fatto che continui a circolare? Se circola persistentemente, è quindi inevitabile che ciò avvenga? E cosa potrebbe significare mettere in discussione l'inevitabilità di questo flusso? Solitamente ci si giustifica dicendo: “Loro lo fanno, dunque dovremmo farlo pure noi”; oppure, “Loro lo fanno contro di noi, dunque noi dovremmo farlo contro di loro, in nome dell'autoconservazione”. Due argomenti diversi, questi, ma sui quali è importante soffermarsi: il primo si aggrappa al principio della più rigida reciprocità, secondo cui qualunque cosa faccia l'altro, ci si sente autorizzati a fare lo stesso – logica

che elude però la questione della giustificabilità di ciò che fa l'altro; il secondo, invece, mette in relazione la violenza con l'autodifesa e l'autoconservazione – e su questo tornerò nei capitoli successivi. Per il momento, tuttavia, mi chiedo: chi è questo “sé” difeso in nome dell'autodifesa¹¹? In che modo quel sé viene strutturato dagli altri sé, dalla storia, dal territorio e dalle altre relazioni che lo determinano? Il bersaglio della violenza non è in un certo senso anche parte del sé che si difende attraverso quell'atto di violenza? Vi sono ottime ragioni per pensare che la violenza che si infligge sull'altro la si infligge simultaneamente su di sé; ciò, tuttavia, è pensabile solo se si ritiene che questa relazione definisca sé e l'altro in modo a dir poco fondamentale.

L'idea che ho appena espresso è centrale in questo libro. Perché se chi pratica la nonviolenza è messo in connessione con chi invece la violenza è solito subirla, viene a galla una relazione sociale preesistente: l'uno è parte dell'altro, ovvero un sé è già implicato in un altro sé. La nonviolenza sarebbe quindi un modo per riconoscere questo legame sociale, per quanto possa essere teso, e per affermare le aspirazioni normative che conseguono a quella preesistente relazionalità sociale. D'altronde, non è possibile predicare un'etica della nonviolenza basata sull'individualismo; l'etica della nonviolenza, al contrario, dovrebbe presiedere proprio a una critica dell'individualismo inteso come

fondamento tanto dell'etica quanto della politica. Un approccio etico e politico nonviolento dovrebbe riuscire a render conto del fatto che ogni sé è già implicato nelle vite altrui, vincolato da un intreccio di relazioni che possono essere distruttive allo stesso modo in cui possono costituire una rete di sostegno. Tali relazioni, che al contempo ci vincolano e ci definiscono, si estendono ben al di là dell'incontro umano diadico: per questa ragione, la nonviolenza non pertiene solo alle relazioni umane, ma a tutte le relazioni viventi e intercostitutive.

Per avviare quest'indagine sulle relazioni sociali dobbiamo quindi cercare innanzitutto di comprendere la natura, potenziale o reale, del vincolo che lega tra loro i soggetti in uno scontro violento. Se è vero che il sé si costituisce per mezzo delle sue relazioni con gli altri, ciò significa che una parte della preservazione o della negazione del sé coincide con la preservazione o la negazione dei più ampi legami sociali che lo definiscono e che definiscono il suo mondo. Muovendo oltre, e contro, l'idea che il sé si trovi costretto ad agire in modo violento in nome dell'autoconservazione individuale, quest'indagine sostiene che la nonviolenza richiede una critica dell'etica egologica¹² così come dell'eredità politica dell'individualismo, per fare invece spazio all'idea di un sé densamente strutturato dalla relazionalità sociale. Chiaramente, si tratta di una relazionalità definita in parte anche dalla negatività,

ovvero dal conflitto, dalla rabbia e dall'aggressività. Tale potenziale distruttivo delle relazioni umane non impedisce la relazionalità, esattamente come le prospettive relazionali non possono aggirare del tutto la persistenza potenziale o reale del carattere distruttivo dei legami sociali. La relazionalità, del resto, non è di per sé una buona cosa, un segno di necessaria connessione, o un imperativo etico da far valere sopra e contro la distruttività: al contrario, è un campo controverso e ambivalente in cui la questione del vincolo etico deve essere affrontata proprio alla luce del suo persistente e costitutivo potenziale distruttivo. Qualunque cosa voglia dire "fare la cosa giusta", ciò dipenderà in ogni caso dal fatto di attraversare la lacerazione e la lotta che fin dall'inizio condizionano questa decisione etica. Non si tratta di un esercizio esclusivamente riflessivo – dipendente, cioè, dalla relazione che si intrattiene con se stessi. Certamente quando il mondo si presenta come un campo di forza determinato dalla violenza, il compito della nonviolenza consiste nel trovare modi di vivere e di agire nel mondo tali per cui la violenza possa essere controllata e trasformata positivamente, o per cui la sua direzione possa essere invertita, specialmente in quei momenti in cui sembra invece saturare il mondo, lasciandoci senza alternativa. Il vettore di questa inversione può essere il corpo, allo stesso modo in cui possono esserlo il discorso, le pratiche collettive, le infrastrutture e le istituzioni. E

di contro all'obiezione per cui una posizione a favore della nonviolenza sarebbe semplicemente irrealistica, la mia tesi sostiene che la nonviolenza necessita proprio di una critica di ciò che conta come "realtà" e, in tempi come questi, afferma il potere e la necessità di un contro-realismo. È probabile che la nonviolenza necessiti proprio di un commiato dalla realtà così com'è al momento costituita, al fine di dischiudere le possibilità di un immaginario politico rinnovato.

A sinistra, molti di coloro che sostengono di credere nella nonviolenza fanno tuttavia un'eccezione per l'autodifesa. Per comprendere questa posizione, abbiamo bisogno di comprendere cos'è il "sé" – quali sono i suoi limiti, i suoi confini territoriali e i suoi legami costitutivi. Se il "sé" che sto difendendo sono io, i miei parenti, le persone che appartengono alla mia comunità, alla mia nazione, alla mia religione, o coloro che condividono il mio stesso linguaggio, allora significa che quel sé è una sorta di stipetto comunitario che, presumibilmente, si impegnerà a preservare esclusivamente le vite di coloro che già gli somigliano, ma certamente non altre. Di più: quel "sé" vive in un mondo in cui è già riconoscibile come tale. Eppure, nel momento in cui osserviamo che alcuni sé sono considerati più meritevoli di difesa rispetto ad altri, non ci troviamo forse di fronte a una forma di disuguaglianza che promana dalla giustificazione della violenza finalizzata all'autodifesa? Una simile

disuguaglianza – dalla quale, a livello globale, dipende la distribuzione differenziale per gruppi della dignità di lutto – non può tuttavia essere spiegata senza fare ricorso agli schemi razziali che presiedono alla grottesca distinzione tra le vite che contano (e dunque degne di lutto, se muoiono) e le vite che non contano.

Dal momento che l'autodifesa viene spesso intesa come un'eccezione giustificata alle norme che animano una pratica nonviolenta, dobbiamo considerare sia a) chi conta come “sé”, sia b) in che modo è inclusivo questo sé che si autodifende (di nuovo: include la famiglia, la comunità, coloro con cui condivide una fede religiosa, i connazionali, i conterranei, coloro con cui condivide pratiche abituali?). Per quelle vite considerate non degne di lutto (trattate, cioè, come se la loro morte non avesse alcun valore e non venisse pianto da nessuno), per quanti già dimorano in quella che Frantz Fanon ha definito “zona del non-essere”, l'affermazione di una vita che invece conta – come abbiamo visto con il movimento Black Lives Matter – può rompere lo schema. *Lives matter*: “le vite contano” perché assumono una forma fisica nella sfera dell'apparizione¹³; “le vite contano” perché rivendicano uguale valore. Al contrario, la rivendicazione dell'autodifesa da parte di coloro che occupano una posizione dominante è più spesso una difesa del loro stesso potere, delle sue prerogative e delle disuguaglianze che esso presuppone e produce. In questi casi,

il sé che si difende si identifica con altri sé, con i quali condivide la bianchezza, la nazionalità o l'appartenenza partitica, specialmente nel corso di una disputa a proposito dei confini nazionali. La retorica dell'autodifesa lavora dunque al servizio di scopi bellici. Questo "sé" opera allora come un regime politico, includendo tutti gli altri sé che gli somigliano sulla base del colore, della classe e del privilegio, ed espellendo dal regime del soggetto, o del sé, chiunque, nell'ambito di quell'economia, si trovi a essere marcato da una differenza. E nonostante sia comune pensare all'autodifesa come semplice risposta a un attacco che proviene dall'esterno, è importante ricordare che un sé così privilegiato non necessita affatto di un'istigazione per tracciare i suoi confini inattraversabili e vessare chi da essi resta fuori. "Ogni possibile minaccia" – quindi ogni minaccia immaginaria o fantasmatica – è sufficiente a scatenare la sua violenza autolegittimata. Eppure, come ha sottolineato la filosofa Elsa Dorlin, solo alcuni sono autorizzati ad autodifendersi¹⁴. Quali dichiarazioni di autodifesa vengono accolte più facilmente dalle corti di giustizia e quali, invece, sono più suscettibili di essere prese meno sul serio o di essere del tutto respinte? Il "sé" di chi, in altre parole, è considerato difendibile e costituisce una forma di esistenza che, nella cornice giuridica del potere, appare come una vita degna di essere preservata e di non essere perduta?¹⁵