



nottetempo

ISBN 978-88-7452-632-1

Titolo originale: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*

© 2015 by the President and Fellows of Harvard College

© 2017 nottetempo srl

nottetempo, Foro Buonaparte 46 - 20121 Milano

Progetto grafico: Dario Zannier

www.edizioninottetempo.it

nottetempo@edizioninottetempo.it

Il saggio “Vita buona e vita cattiva”, già pubblicato da nottetempo in Judith Butler, *A chi spetta una buona vita?* (2013), è stato tradotto da Nicola Perugini.

Judith Butler

L'alleanza dei corpi

Note per una teoria performativa dell'azione collettiva

Traduzione di Federico Zappino

nottetempo

Introduzione

Le manifestazioni di massa di piazza Tahrir, nell'inverno del 2010, hanno riacceso l'interesse di studiosi e attivisti per le forme e gli effetti degli assembramenti pubblici. Il tema è al tempo stesso vecchio e nuovo, e il fatto che gruppi molto numerosi di persone si radunino pubblicamente può essere fonte di speranza, come di paura; eppure, se ci sono sempre buone ragioni per temere i rischi delle azioni di massa, ce ne sono altrettante per cercare di comprendere il potenziale politico dei raduni di massa imprevedibili. In un certo senso, pur avendo ripetutamente affermato l'importanza dell'espressione della volontà popolare, anche nelle sue forme meno disciplinate, le teorie della democrazia hanno però sempre avuto paura della "folla". La letteratura è vasta e comprende autori anche diversi tra loro, come per esempio Edmund Burke o Alexis de Tocqueville, i quali si sono chiesti esplicitamente se le strutture democratiche sarebbero sopravvissute dinanzi a forme sregolate di sovranità popolare o se, in quel caso, il potere del popolo non sarebbe degenerato in tirannia della maggioranza. Questo libro non intende ripercorrere tali importanti

dibattiti interni alla teoria democratica, né giudicarli negativamente; piuttosto, mira a suggerire che ogni discussione relativa alle dimostrazioni popolari tenda a essere governata o dalla paura del caos o da una radicale speranza per il futuro, anche quando paura e speranza s'intersecano in modi complessi.

Se pongo in evidenza queste tensioni ricorrenti in seno alla teoria democratica è per sottolineare fin da subito l'esistenza di una frattura tra la forma di governo della democrazia e il principio della sovranità popolare, in quanto essi non sono la stessa cosa. È anzi importante tenerli separati, se vogliamo comprendere come determinate espressioni della volontà popolare possano mettere in dubbio una particolare forma di governo, specialmente quando essa si definisce "democratica" nonostante i suoi critici mettano in discussione proprio quest'autodefinizione. Il principio è semplice e ben noto, ma i suoi presupposti si impongono in modo pressante alla nostra attenzione. Potremmo dilungarci su quale dovrebbe essere la forma migliore di democrazia o, al contrario, sulla sua polisemia. Se "democrazie" sono tutte quelle forme di governo che si definiscono democratiche, o che vengono regolarmente definite democratiche, allora stiamo adottando un approccio di tipo nominalista. Ma là dove gli ordinamenti politici sedimentati democratici vengono messi in crisi da forme di azione collettiva – più o meno spontanee o

orchestrate – che affermano di esprimere la volontà popolare, di rappresentare il popolo e di essere portatrici di una concezione piú reale e sostanziale di democrazia, il significato stesso della democrazia è lacerato da un’aperta lotta, che non sempre può trovare una piena restituzione teorica. Anche senza esprimere un giudizio su quale assembramento popolare sia “davvero” democratico e quale invece non lo sia, possiamo comunque osservare come la lotta intorno alla parola “democrazia” caratterizzi attivamente diverse situazioni politiche. E il modo in cui definiamo questa lotta sembra essere di grande rilievo, dato che a volte un movimento può essere tacciato di antidemocraticità, finanche di terrorismo, mentre in altre occasioni, o in altri contesti, viene concepito come uno sforzo popolare volto a realizzare una democrazia piú inclusiva e sostanziale. Il tavolo può girare abbastanza rapidamente, come sappiamo, e quando le alleanze strategiche hanno la necessità di etichettare un gruppo come “terrorista” oppure come “alleato democratico”, a seconda delle occasioni, la parola “democrazia” può essa stessa trasformarsi facilmente in termine discorsivo strategico. Di conseguenza, a parte i nominalisti, i quali pensano che le democrazie siano le forme di governo chiamate “democrazie”, esistono poi gli strateghi della comunicazione che si affidano a modalità del discorso pubblico, al marketing e alla propaganda

per decidere quali stati e quali movimenti popolari possano o meno essere definiti democratici.

Sarebbe senza dubbio allettante poter dire che un movimento è democratico quando è definito come tale, o se si autodefinisce come tale, ma ciò significherebbe recedere proprio dal concetto di democrazia. Nonostante, infatti, la democrazia implichi il potere dell'autodeterminazione, ciò non significa che ciascun gruppo che voglia determinarsi come rappresentativo possa rivendicare a buon diritto di essere "il popolo". Nel gennaio del 2015, per esempio, il movimento tedesco Pegida (Patrioti europei contro l'islamizzazione dell'Occidente), apertamente contrario all'immigrazione, attraverso l'espressione "noi siamo il popolo" mise in atto una pratica autodefinitoria precisamente volta a escludere gli immigrati musulmani dall'idea vigente di nazione (e lo fece stabilendo un'associazione tra il suo atto linguistico e una frase divenuta popolare nel 1989, che rischia oggi di gettare un'ombra sull'"unificazione" della Germania). Angela Merkel rispose dicendo che "l'Islam è parte della Germania", ma solo quando il leader di Pegida fu costretto alle dimissioni dalla circolazione di alcune sue foto che lo ritraevano vestito da Hitler. Un caso come questo ha la capacità, finanche grafica, di sollevare la seguente domanda: chi è davvero "il popolo"? E quale operazione di potere discorsivo interviene a circoscrivere "il popolo" in un determinato momento, e per quale fine?

“Il popolo” non è una data popolazione. Esso, piuttosto, è costituito dalle linee di demarcazione che implicitamente, o esplicitamente, stabiliamo. Di conseguenza, nel caso in cui dobbiamo verificare se una certa modalità di posizionamento del “popolo” sia inclusiva, possiamo solo indicare le fasce di popolazione escluse grazie a ulteriori demarcazioni. L’autocostituzione è dunque qualcosa di particolarmente problematico da prendere in considerazione, a tali condizioni. Non tutti gli sforzi discorsivi volti a stabilire chi è “il popolo” raggiungono i propri obiettivi. Quest’asserzione è piú spesso una scommessa, una dichiarazione di egemonia. Di conseguenza, quando un gruppo o un assembramento spontaneo o una collettività orchestrata si definisce “il popolo” sta esercitando una certa modalità discorsiva, sta operando delle supposizioni su chi sia incluso e chi no, e dunque si sta involontariamente riferendo a una parte di popolazione che non è “il popolo”. Infatti, quando la lotta per decidere chi debba appartenere al “popolo” si fa piú intensa, un gruppo contrappone la propria versione di “popolo” a chi è fuori, a coloro che si ritiene minaccino “il popolo” o si oppongano alla versione di “popolo” proposta. Così, abbiamo: a) coloro che tentano di definire il popolo (un gruppo molto piú ristretto del popolo che tentano di definire), b) il popolo definito (e demarcato) nel corso di questa scommessa discorsiva, c) un gruppo di persone che non

sono parte del “popolo”¹, e d) coloro che tentano di affermare che pure quest’ultimo gruppo fa parte del popolo. E anche quando diciamo “tutti”, nello sforzo di ipotizzare un gruppo pienamente inclusivo, in realtà stiamo implicitamente operando delle supposizioni su coloro che sono inclusi – e stiamo dunque pesantemente obliterando ciò che Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau hanno giustamente descritto come “l’esclusione costitutiva” attraverso la quale si determina ogni nozione specifica di inclusione².

Ne consegue pertanto che il corpo politico viene a essere pensato come un’impossibile totalità. Questa, tuttavia, non dovrebbe costituire una conclusione cinica. Coloro che, animati dallo spirito della Realpolitik, ritengono che, essendo ogni formazione del “popolo” parziale, si dovrebbe semplicemente accettare tale parzialità come un dato di fatto politico, si trovano a essere chiaramente avversati da altri che tentano invece di evidenziare e di contrapporsi a tali forme di esclusione, sapendo spesso che una piena inclusività non è possibile, ma che proprio per questo bisogna continuare a lottare. Le ragioni per farlo sono almeno due: la prima è che molte forme di esclusione sono messe in atto senza una piena consapevolezza, dato che l’esclusione viene spesso naturalizzata, fatta passare come “stato delle cose” e non come un problema esplicito; la seconda ragione è che l’inclusività non è l’unico obiettivo della politica democrati-

ca, specialmente della politica democratica radicale. Chiaramente, ogni versione del “popolo” che escluda alcuni non può essere inclusiva, né, di conseguenza, rappresentativa. Ma è anche vero che ogni determinazione del “popolo” sottende un atto di demarcazione che traccia una linea, di solito sulla base della nazionalità o comunque sullo sfondo dello stato-nazione, e quella linea diventa immediatamente un confine controverso. In altre parole, nessun “popolo” sarebbe possibile in assenza di un confine discorsivo tracciato da qualche parte, che sia lungo le linee degli stati-nazione esistenti, delle comunità razziali o linguistiche, o dell’appartenenza politica. La strategia discorsiva volta a istituire “il popolo” è, in un modo o nell’altro, una scommessa affinché vengano riconosciuti taluni confini, che siano quelli nazionali o, al contrario, quelli della frontiera che delimita la classe di persone considerata “riconoscibile” in quanto popolo.

Dunque, uno dei motivi per cui l’inclusività non costituisce l’unico obiettivo della democrazia, e specialmente della democrazia radicale, è che la politica democratica dovrebbe innanzitutto prendere in considerazione chi conti come “popolo”, in che modo venga istituita la demarcazione che porta in primo piano chi è “il popolo”, consegnando alle retrovie, al margine o all’oblio le persone che non contano in quanto “popolo”. L’obiettivo di una politica democratica, infatti, non è semplicemente quello di garantire un uguale

riconoscimento a ciascuno, quanto piuttosto quello di comprendere che solo attraverso la trasformazione della relazione tra chi è riconoscibile e chi è irriconoscibile è possibile a) comprendere e perseguire l'uguaglianza, e b) rendere "il popolo" aperto a ulteriori elaborazioni. Infatti, anche quando una determinata forma di riconoscimento viene estesa a *tutti*, rimane comunque operativa la premessa dell'esistenza di una più vasta regione popolata da coloro che restano irriconoscibili, e questo potere autenticamente differenziale si riproduce ogni qual volta si estenda il riconoscimento. Paradossalmente, è proprio attraverso l'estensione di determinate forme di riconoscimento che viene di pari passo preservata ed espansa la regione dell'irriconoscibile. La conclusione di questo discorso è che le forme di disuguaglianza, esplicite e implicite, che talvolta sono riprodotte da categorie fondamentali quali l'inclusione o il riconoscimento, devono divenire parte di ogni lotta democratica. Lo stesso può dirsi a proposito di quelle controverse politiche di delimitazione, anch'esse implicite o esplicite, istituite dalle più comuni e scontate modalità di riferirsi al "popolo", alla "gente" o alla "volontà popolare". La visione di tali persistenti forme di esclusione ci costringe a rivolgere lo sguardo a quei processi di nominazione, rino-minazione e ricostruzione di ciò che intendiamo con "popolo" e di ciò che generalmente si intende quando si invoca questo termine.

Il problema della demarcazione introduce inoltre un'altra dimensione del problema, poiché non tutte le azioni discorsive correlate mediante le quali avviene il riconoscimento o il misconoscimento sono esplicite. Il funzionamento del loro potere è piuttosto di tipo performativo. Ossia, tali azioni discorsive istituiscono determinate distinzioni politiche, tra cui la disuguaglianza e l'esclusione, ma senza nominarle. Quando diciamo che la disuguaglianza viene "effettivamente" riprodotta quando "il popolo" è solo parzialmente riconoscibile, oppure quando è "pienamente" riconoscibile soltanto all'interno dei termini restrittivi della nazionalità, stiamo dicendo che quella versione del "popolo" fa molto di più che nominare quali persone ne facciano parte. L'atto della delimitazione opera di concerto con una forma *performativa* di potere che stabilisce un problema fondamentale per la democrazia, anche nel momento – o meglio, precisamente nel momento – in cui la dota della sua parola-chiave: "il popolo", appunto.

Ci sarebbero ottime ragioni per attardarsi su questo problema discorsivo, dal momento che la questione se "il popolo" sia lo stesso soggetto che esprime "la volontà popolare" è sempre aperta, così come è sempre aperta la questione se quegli atti di autonominazione si qualificano quali atti di autodeterminazione o, almeno, quali espressioni valide della volontà popolare. A essere in gioco è proprio il concetto di

autodeterminazione, e dunque, implicitamente, anche quello di sovranità popolare. Dato che è importante fare chiarezza sul lessico della teoria democratica – specialmente alla luce dei recenti dibattiti sulle varie azioni collettive e dimostrazioni cui abbiamo potuto assistere in occasione della Primavera araba, del movimento Occupy o delle dimostrazioni contro la precarietà – e chiederci se tali movimenti possano essere interpretati come esempi veri o promettenti di espressione della volontà popolare – della volontà del popolo –, la proposta che anima questo libro è che dovremmo leggere tali episodi senza limitarci a osservare le versioni del popolo che essi espongono in modo esplicito, ma ampliando lo sguardo alle relazioni di potere attraverso le quali tali versioni vengono messe in atto³. Quando restano extraparlamentari, tali attuazioni sono di natura invariabilmente transitoria. E quando si concretizzano in nuove forme parlamentari, rischiano invece di perdere il loro carattere di volontà popolare. Gli assembramenti popolari si formano in maniera inaspettata e si dissolvono secondo condizioni volontarie o involontarie, e questa transitorietà, vorrei suggerire, è parte della loro stessa funzione “critica”. Se le espressioni collettive della volontà popolare possono mettere in dubbio la legittimità di un governo che dichiara di voler rappresentare il popolo, possono al contempo smarrirsi nelle forme di governo che esse stesse supportano e istitu-

iscono. Allo stesso tempo, i governi a volte vanno e vengono grazie alle azioni del popolo, e ciò significa che a essere transitorie sono pure quelle azioni concertate che consistono nella revoca del sostegno e nella destituzione della presunta legittimità del governo, ma anche nella costituzione di nuove forme politiche. Mentre persiste nelle forme che istituisce, la volontà popolare deve al contempo evitare di perdersi in esse, se vuole preservare il diritto di ritirare il sostegno a qualunque forma politica che non riesca a mantenere la propria legittimità.

In che modo, dunque, dovremmo pensare queste azioni collettive transitorie e critiche? Innanzitutto, dovremmo forse soffermarci sull'importanza del fatto che i corpi si riuniscono, e che i significati politici messi in atto da tali dimostrazioni non sono solo legati al discorso, scritto o orale che sia. Le varie tipologie di azioni incarnate esprimono significati in modi che, in senso stretto, non sono né discorsivi né prediscorsivi. In altre parole, le modalità di aggregazione esprimono già un significato molto prima di ogni particolare istanza che possano porre, e a prescindere da essa. I raduni silenziosi, incluse le veglie o i funerali, spesso esprimono un significato che eccede ogni particolare descrizione, scritta o verbale, di ciò che effettivamente sono. Queste modalità performative, incarnate e plurali, sono parte fondamentale di ogni possibile comprensione del "popolo", pur nella loro necessaria

parzialità. Non tutti, infatti, possono apparire fisicamente, ma anche molti di coloro che non possono apparire, la cui apparizione è proibita o avviene attraverso l'intermediazione di reti virtuali o digitali, sono parte del "popolo", un "popolo" che viene a definirsi precisamente nel vedersi preclusa la possibilità di apparire con il corpo nello spazio pubblico, un "popolo" che pertanto ci obbliga a ripensare le restrizioni di ciò che in modo acritico è stato definito "sfera pubblica" da coloro che vi hanno pieno accesso e pieno diritto di apparizione. Un secondo significato di "attuazione", allora, emerge qui alla luce di modalità incarnate di azione e di mobilità che esprimono un significato che eccede quanto viene detto. Il motivo per cui la libertà di riunione è solitamente distinta dalla libertà di espressione consiste precisamente nel fatto che il potere che il popolo ha di riunirsi è di per sé un'importante prerogativa politica, separata dal diritto di dire ciò che ha da dire una volta che il raduno è avvenuto. Il radunarsi esprime un significato che eccede ciò che viene detto, e questo modo di significazione è in sé una messa in atto corporea e concertata, una forma performativa plurale.

In forza delle vecchie abitudini, potremmo avere la tentazione di dire: "Ma se il radunarsi esprime un significato, significa che è necessariamente discorsivo" – e questo potrebbe essere vero. Per quanto possa reggere, tuttavia, questa risposta non ci consente di

analizzare l'importante relazione chiasmica tra le forme di performatività linguistica e quelle di performatività corporea. Tali forme si sovrappongono; questo non significa, però, che siano identiche. Come ha mostrato Shoshana Felman, anche l'atto linguistico è implicato nelle condizioni in cui versa la vita del corpo⁴. La vocalizzazione necessita di una laringe, tanto per cominciare, o di una protesi tecnologica. E talvolta, ciò che è possibile significare attraverso l'espressione corporea è piuttosto differente da ciò che viene esplicitamente assunto come obiettivo dell'atto linguistico in sé. Dal momento che la performatività è stata spesso associata alla performance individuale, può essere importante riconsiderare quelle forme di performatività che possono operare solo attraverso forme di azione coordinata, le cui condizioni e i cui obiettivi consistono nella ricostituzione di forme plurali di *agency*⁵ e di pratiche sociali di resistenza. Così, il movimento o l'immobilità, il collocarmi con tutto il corpo in mezzo all'azione di un altro, non è né il mio atto né il tuo, bensì qualcosa che accade in virtù della relazione che c'è tra noi, che deriva da quella relazione, che crea ambiguità tra l'io e il noi, e che cerca al contempo di preservare e di disseminare il valore generativo di quell'ambiguità in una relazione attiva e di deliberato sostegno reciproco, una collaborazione, ben distinta da un'allucinata fusione o confusione.