

Speciale / Judith Butler, “L’alleanza dei corpi”

Publicato il 8 aprile 2017 · in [alfapiù](#), [speciali](#) · [Add Comment](#)

Nello Speciale:



Ida Dominijanni, *La scommessa del popolo*

Luisa Muraro, *L'urgenza di scrivere*

Marco Reggio, *L'Homo erectus non sta in piedi da solo*

La scommessa del popolo

Ida Dominijanni

Se il populismo è oggi, a detta di tutti, lo spettro che si aggira - e si materializza - per l'Occidente, il popolo è a sua volta e paradossalmente lo spettro che ossessiona - senza materializzarsi - la teoria politica occidentale. Che sia naturalizzato – da destra – come un'identità razziale o nazionale da racchiudere e presidiare dentro confini certi, o che sia considerato – da sinistra, alla Laclau - come una costruzione del politico (se non del *leader* politico), il popolo resta un oggetto sconosciuto e “introvabile”, come direbbe Rosanvallon, nella sua costituzione eventuale, contingente, storica, e nella sua irriducibile eccedenza rispetto alla rappresentanza e alla rappresentazione. Come nasce, un popolo? Come si forma? Come vive, come parla, che cosa vuole? Con quale autorità e con quale autorizzazione si presenta sulla scena come “il” popolo, rinnovando la pretesa e la scommessa della sovranità popolare? È solo un *prodotto* del politico, o viceversa *produce* politica, anzi si costituisce precisamente – e performativamente - *nella* pratica politica? L'ultimo libro di Judith Butler si può leggere, come tutti i suoi libri, da varie angolature, ciascuna carica di promesse nonché delle premesse delineate nei suoi precedenti testi. Ma certamente si può leggere anche come un suo intervento – puntuale, tempista e dove occorre polemico, come sempre sono i suoi interventi – su questa materia oggi tanto pressante quanto scivolosa: un intervento dettato dall'urgenza di dare forma, dignità, possibilità a quel periodico emergere di popoli dal basso delle piazze e delle strade che poco o nulla hanno in comune con i popoli costruiti e manipolati dall'alto dei populismi di governo e di opposizione.

Così, se Wendy Brown ci aveva spiegato, nel suo ultimo libro intitolato *Undoing the Demos*, come il neoliberalismo ha disfatto il popolo della tradizione politica moderna, qui Judith Butler (l'una lavora spesso nella scia o nel rovescio dell'altra) ci spiega come un popolo si può invece ri-fare, contro il neoliberalismo e riappropriandosi di parole come autodeterminazione, responsabilità, libertà, obbligazione, che il neoliberalismo ha piegato ai suoi fini o reso impronunciabili. Il punto di partenza, come altre volte nel percorso di Butler, è esperienziale: se *Gender Trouble* nasceva dalla frequentazione

delle comunità gay e lesbiche di New York, e *Vite precarie* dalla catastrofe dell'11 settembre, *L'alleanza dei corpi* nasce dalla partecipazione a Occupy Wall Street e ai movimenti californiani contro la privatizzazione dell'università. Come altre volte, dunque, c'è un contesto di vita americano interpretato in dialogo con il contesto intellettuale americano (Wendy Brown, Lauren Berlant, Donna Haraway, Jason Frank) ed europeo (francese soprattutto, ma non solo: Rancière, Balibar, Laclau, Cavarero e, con mira critica, Agamben): il che rende come al solito il discorso di Butler singolare e, al tempo stesso, ricco di risonanze riconoscibili e di sfasature spiazzanti.

Ci sono popoli in azione, dunque, nei movimenti che da un decennio a questa parte occupano piazze e protestano per strada negli Usa, in Turchia, in Grecia, in Egitto e altrove, con intenti locali e globali, obiettivi diversi e simili, composizioni plurali e interconnesse. Butler li osserva da dentro e attraverso le immagini (i media assumono stavolta nel suo ragionamento un ruolo centrale, sono "il terreno stesso dell'autocostituzione del popolo, il luogo della lotta egemonica su 'chi siamo noi'"), ed è come se attivasse tutti i suoi sensi per entrare in sintonia con i loro: ne ascolta le voci, ne guarda i gesti, ne segue i ritmi, ne scandisce gli slogan, ne com-patisce la precarietà e la vulnerabilità, ne vede il visibile e l'invisibile, ne "tocca" le possibilità e i limiti. Non uso il termine "sensi" a caso: i "corpi che contano", stavolta, sono proprio corpi sensoriali, colti nella loro sensibilità e valorizzati nella loro potenzialità di fare senso comune: come se non *nominare* il corpo, ma provare a restituirne la sensorialità, fosse la pratica performativa di scrittura cui Butler affida la possibilità di mostrare la performatività politica dell'azione corporea.

Che è il nocciolo della scommessa teorica del libro: aprire il politico al corporeo, e aprire il discorso politico al pre-verbale. Con e contro Hannah Arendt, Butler gioca la sua scommessa sulla scena della comparizione plurale e relazionale nella sfera pubblica, ma aprendo la sfera pubblica all'irruzione degli invisibili e dei senza-voce e alla politicizzazione del privato e del personale che Arendt non contempla, e l'atto politico della presa di parola a quei significati che i corpi assemblati esprimono al di là delle parole. Per articolare questa scommessa, Butler riconvoca qui tutti i tasselli della costellazione teorica che va elaborando da anni: la vulnerabilità come esposizione umana alla contingenza (dunque alla violenza che ci insidia, ma anche all'imprevisto che ci trasforma); la precarietà come condizione sociale prodotta e gerarchicamente distribuita dalle politiche neoliberali; l'interdipendenza come ontologia del mondo globale, e l'etica della coabitazione come sua necessaria conseguenza; la non violenza come capacità di "confrontarsi con la violenza di questo mondo senza riprodurla"; l'eguaglianza come condizione di un agire politico che, per essere credibile, nel rivendicarla deve al contempo praticarla; la performatività del genere come paradigma della politica del performativo (ma anche dei suoi fraintendimenti e dei suoi rischi: non aggiungo nulla su questo punto a quanto scrive qui a fianco Luisa Muraro).

Il perno del discorso, rimasto invariato – e sovente incompreso – da *Gender trouble* in poi, è l'elaborazione teorica e pratica di una politica anti-identitaria, tanto più cruciale nel contesto del radicalismo americano che dalla rivendicazione identitaria, e dalla concezione delle coalizioni socio-politiche come assemblaggio di differenti identità, riesce raramente a uscire. L'uso del termine "assembly" – assemblea, ma anche assemblaggio -, che compare nel titolo originario del libro, è perciò tutt'altro che casuale: per Butler non si tratta di assemblare identità plurime, ma di partire dal fatto che ogni identità, ogni "io", ogni corpo è a sua volta un assemblaggio non unitario e non proprietario: l'identità, diremmo nel femminismo italiano con un lessico diverso ma consonante con quello di Butler, è sempre fratturata, aperta, tagliata dalla differenza. Ne derivano svariate conseguenze: ad esempio, una

certa diffidenza per la politica del riconoscimento quando diventa certificazione identitaria, e una certa cautela per la politica dei diritti quando diventa presidio di privilegi esclusivi (magari, come sta avvenendo in Europa, delle minoranze *queer* “indigene” giocate contro le minoranze etniche e religiose “straniere”).

Non sono gli unici ammonimenti che Butler dissemina nelle sue pagine per chi abbia orecchie per intendere. Nel libro si parla molto di vita, ad esempio, ma di una vita che non è mai nuda, bensì sempre rivestita dalla dimensione sociale e politica, sia che ne subisca le ingiunzioni sia che vi si ribelli. E parlando di popolo in termini post-classisti e post-nazionali si parla ovviamente di moltitudine, ma senza mai cadere nell'illusione di una sua immediatezza politica che non faccia i conti con la complessità della rappresentazione politica e mediatica. Non tutti gli assembramenti che compaiono sulla scena del mondo, infine, possono legittimamente aspirare a intestarsi l'aspirazione all'universalità che è costitutiva dell'enunciato “we, the people” o “noi, il popolo”. Quell'aspirazione comporta oggi una posizione di lotta contro-egemonica rispetto all'egemonia globale neoliberale, alle sue gerarchie escludenti, alla sua etica competitiva e auto-imprenditoriale, alle sue politiche di privatizzazione degli spazi pubblici e di precarizzazione delle vite. Dire “noi, il popolo” è sempre una scommessa, “una dichiarazione di egemonia che non sempre va a segno”. Perché vada a segno, deve saper lottare contro altre pretese egemoniche di popoli identitari, nazionalisti, suprematisti, consegnati all'identificazione con leader impotenti truccati di onnipotenza. L'Europa ne sa qualche cosa, e l'America anche, da quando un mattino di novembre si è svegliata trumpiana.

L'urgenza di scrivere

Luisa Muraro

Speriamo che, grazie al suo ultimo libro, *L'alleanza dei corpi* (Nottetempo 2017), Judith Butler non sia più causa di confusione nella mente di tanti: persone che volevano vedersi riconosciute anche politicamente nella loro differenza. E che nei libri di Butler hanno trovato una risposta, ma non sempre hanno capito il suo pensiero. I motivi di ciò sono più di uno, tra cui che la sua scrittura non è mai stata quel che si dice facile e, ancor più, che lei fa un uso molto esteso, secondo alcuni arbitrario, di una nozione specialistica, il performativo.

In questo libro continua a usarla, spiegando e rispiegando il *suo* significato della parola in questione. Secondo me, fa bene perché non vedo ancora tante alternative a questa astrusa parola, *performatività*, per quello che è in gioco. È in gioco che ci rendiamo conto come, da certe situazioni, da certe combinazioni di cose e parole, può sprigionarsi una forza simbolica che trasforma il reale, direttamente. Il che storicamente ha luogo; difetta però la consapevolezza di questa possibilità, che Butler chiama anche il potenziale performativo. Si tratta, in altre parole, di capire quella che io, noi, chiamiamo politica del simbolico (altra formula non facile).

Dobbiamo il titolo, *L'alleanza dei corpi*, al traduttore italiano, validissimo, Federico Zappino, che lo ricava fedelmente dal linguaggio dell'autrice, ma lo sostituisce al titolo del libro originale, retrocesso, con opportuna mossa, a sottotitolo: *Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*.

Questo libro è, nell'insieme, più "facile" degli altri. Si sente che chi l'ha scritto vuole farsi capire eliminando certi equivoci e confusioni passate. Si sente anche che cerca nuovi destinatari. A un certo punto Butler dice: "sento l'urgenza di scrivere per un pubblico più ampio" (p. 196).

Chi erano i destinatari di prima? Nel sostenere che il genere fosse performativo, risponde lei stessa, ho voluto "contribuire a rendere le vite delle minoranze sessuali e di genere più possibili e vivibili, perché i corpi non conformi alle norme di genere, al pari di quelli fin troppo conformi (e ad alto prezzo), siano in grado di respirare e di muoversi liberamente" (p. 56).

Teniamo presente che l'attenzione verso le minoranze può essere un modo per parlare all'umanità di tutti. Si guarda verso quelli che non sono tenuti in conto per arrivare a fare luce su quello che c'è sotto e che agisce nell'operazione, tipica del potere vincente nei paesi a regime democratico, di istituire una maggioranza a spese di una o più minoranze. Fare che una minoranza diventi fonte di luce per tutti, è la sconfitta del potere. E Butler questo ha voluto fare. Ma qualcosa potrebbe non essere andato per il suo verso, che la porta a cercare nuovi destinatari. Secondo me, è stata la conquista dei diritti da parte di alcune minoranze, cosa buona in sé, che però ha svoltato verso una politica identitaria. La politica identitaria ha stoppato lo sviluppo del potenziale innovatore.

Ma il libro ha anche un importante movente positivo. Alla sua origine, infatti, c'è un'intuizione nuova, suggerita dalle inattese manifestazioni pubbliche di protesta che si susseguono nel decennio in corso. Quando i corpi si raggruppano nelle strade, nelle piazze o in altre forme di spazio pubblico, incarnano e prefigurano un agire politico che è ancora da pensare, e che va pensato, se vogliamo sottrarci alle condizioni imposte dai sempre più squilibrati rapporti di forza, e combattere contro la precarietà che ne consegue per molti, se vogliamo cioè concorrere alle condizioni di una vita degna (vivibile e buona) per noi e gli altri.

Con l'intuizione, che ho cercato qui di riassumere, siamo oltre l'obiettivo della conquista dei diritti. "Questi corpi, insieme, esercitano il potere performativo di rivendicare la sfera pubblica in un modo che non è ancora stato codificato giuridicamente e che forse non potrà mai esserlo appieno" (p. 122). Nella prossimità dei corpi, nel *tra* che li avvicina ma non li confonde, prende forma un nuovo agire politico. Il *tra* è il luogo della relazione, che può svilupparsi in rispondenza con il fatto che lo stato di dipendenza in cui nasciamo, ci costituisce dagli inizi come creature relazionali.

Sarebbe sbagliato leggere *L'alleanza dei corpi* come se fosse un voltare pagina rispetto alla passata produzione. Tutto il primo, lungo, capitolo mira a collegare il nuovo argomento agli scritti di "molti anni fa", dedicati alla teoria secondo cui il genere sessuale è performativo. La preoccupazione principale, come ho già accennato, è di riscattare il concetto di performativo che è stato inteso male. Ha prodotto, nota in particolare l'autrice, "due interpretazioni contrastanti: per la prima, ciascuno si sceglie il proprio genere; per la seconda siamo tutti completamente determinati dalle norme di genere" (p. 101). È capitato anche qui in Italia.

Dalle ultime pagine di questo primo capitolo, non capisco come Butler giudichi i risultati dei suoi sforzi. C'è però un indizio significativo, ed è il suo invito alla "consapevolezza che i diritti hanno senso solo all'interno di una più ampia lotta per la giustizia sociale" (p. 115). Io la penso come lei, e cioè che, senza quella più ampia lotta, i diritti perdono il loro senso e diventano privilegi, in un batter d'occhio. (Tant'è

che, a suo tempo, Simone Weil ci invitò a considerarli e chiamarli non diritti ma *obblighi verso l'essere umano*.)

Comunque la vediamo, questo interessante primo capitolo fa un'operazione poco appariscente ma preziosa, che è di farci intendere come non ci sia politica che non sia anche politica sessuale; *Sexual Politics* è il titolo di un libro inaugurale del movimento delle donne, apparso alla fine degli anni Sessanta.

Facendo l'operazione di congiungimento tra la sua passata ricerca sul genere sessuale e quella nuova sul comprendere il potenziale politico di azioni collettive, Butler si trova a ripercorrere vie battute dal movimento femminista. Del resto, lei stessa ha dichiarato anni fa: io sono femminista, né più né meno.

Il suo maggiore riferimento teorico esplicito, in questo libro, è Hannah Arendt e la sua dottrina secondo cui l'apparire sulla scena pubblica costituisce l'atto politico per eccellenza. Dottrina che Judith Butler riprende e critica al tempo stesso. All'importanza del riferimento corrisponde l'importanza della critica. "Divergo dal pensiero di Hannah Arendt, anche se attingo alle sue risorse per chiarire la mia posizione". E continua: la prospettiva arendtiana è invalidata da una distinzione tra privato e pubblico che assegna la vita politica agli uomini e il lavoro riproduttivo alle donne. Nella sfera pubblica l'uomo appare come corpo maschile non dipendente da altri, "libero di creare ma non creato esso stesso, mentre il corpo della sfera privata è femminile, o vecchio, o straniero, o infantile" (p. 123).

Il movimento delle donne ha rivoluzionato questa sistemazione degli spazi e dei corpi con una radicalità che Butler riscopre (citando alcune pensatrici femministe, tra cui Adriana Cavarero) e rende attuale.

Penso alle prime riunioni di autoscienza fra donne, in locali fortunatamente adattati: atto sovversivo allo stato puro, che ha cambiato dei significanti millenari e creato le condizioni della nostra, di donne, esperienza libera, senza fracassi di morte e distruzioni. Ecco uno squisito esempio di come agisce il performativo! Forse, Butler non ha conoscenza personale di quell'evento. In compenso, sa evocarlo: "La correlazione tra la performatività e la precarietà può essere riassunta da queste domande essenziali: in che modo chi non ha voce parla e rivendica le proprie istanze? Quale tipo di frattura crea questa rivendicazione nel campo del potere?" (p. 94). Per me, una frattura di quelle da cui non si torna indietro e che non si finisce di approfondire.

Le risposdenze che anche altre, come Rosaria Guacci e Alessandra Pigliaru, hanno avvertito tra questo libro e il movimento delle donne, nascono, io credo, non tanto dai fatti biografici, quanto dalla coincidente ricerca di forme nuove della politica. Ne ho avuto la certezza in quelle pagine che cominciano con queste parole: "È importante prendere in considerazione le forme di assembramento politico che non hanno luogo per strada o in piazza" e riguardano "l'efficacia performativa della creazione di uno spazio politico a partire dalle condizioni infrastrutturali esistenti" (pp. 199-201). A leggerle, di colpo ho riconosciuto la storia e il senso della Libreria delle donne di Milano, apertasi nel lontano 1975. Le situazioni che l'autrice evoca in queste pagine sono apparentemente distanti e diverse, ma il significato no: si tratta infatti di un agire politico che non calpesta i corpi, né il proprio né altrui, che non ignora la reciproca bisognosità, che non strumentalizza le relazioni né la dipendenza altrui, ma realizza, man mano che ciò sia possibile, le sue promesse per tutti e ciascuno.

Chi questo lo sa per esperienza, senta l'urgenza di scrivere, segua l'esempio di Judith Butler.

(Ringraziamo Luisa Muraro per la pubblicazione di questo testo, uscito sul sito della [Libreria delle donne di Milano](#) il 17 marzo 2017)

L' Homo erectus non sta in piedi da solo

Marco Reggio

L'ultimo lavoro di Judith Butler pubblicato in Italia (*L'alleanza dei corpi*, nottetempo 2017) può essere letto registrando la volontà dell'autrice di mettere alla prova i propri strumenti concettuali nella concretezza del dibattito politico sulle forme di resistenza alla precarizzazione e ai saperi egemonici. La raccolta di saggi tradotti da Federico Zappino può per certi versi essere considerata come un approfondimento della questione della vulnerabilità e dei suoi rapporti con la precarietà nelle lotte dell'ultimo decennio. Una lettura superficiale dei testi di Butler relativi alla prima tematica, infatti, rischia di porla «in termini genericamente esistenziali», se non biologici, come se l'esposizione al rischio di rimanere senza un tetto, senza cibo o senza cure potesse essere comprensibile al di fuori della dimensione politica dell'organizzazione e della tutela dei bisogni corporei. In questo senso, l'interesse di Butler si concentra esplicitamente sulla distribuzione differenziale della vulnerabilità e sulla crescente precarizzazione che costituisce sia la cifra della gestione della vulnerabilità in questo momento storico, sia il punto di applicazione della resistenza.

La vulnerabilità – come sottolineato preliminarmente dall'autrice stessa – è tuttavia un tema tradizionalmente “scomodo” per i femminismi, dal momento che sembra essere inconciliabile con il lavoro di valorizzazione dell'*agency* di quei soggetti, dalle donne alle soggettività che performano generi e desideri non incasellabili nel binarismo tradizionale, che non hanno pieno accesso all'autodeterminazione, alla narrazione di sé, all'agire politico. In questo senso il libro costituisce un proseguimento del tentativo di concettualizzare un'agentività che non sia semplicemente compatibile con il fatto di essere vulnerabili, ma che sia persino fondata, in qualche modo, su di esso. Il terreno è, evidentemente, insidioso: laddove una lunga tradizione politica ha assegnato insistentemente la passività alle donne e l'attività agli uomini è forte il rischio di definire alcuni soggetti attraverso la loro vulnerabilità, o addirittura *soltanto* attraverso di essa. Questa cornice problematica, tuttavia, non costituisce per Butler una ragione sufficiente per abbandonare la sfida di pensare un'*agency* dei soggetti vulnerabili in grado di individuare lucidamente le formulazioni teoriche che favoriscono sia la precarizzazione che il paternalismo (sinteticamente: «prendere di mira e proteggere sono pratiche che pertengono alla stessa logica di potere»). Il corpo viene dunque interessato dalla possibilità di pensare in questi termini, poiché diventa difficile definirlo come primariamente passivo (vulnerabile), ma anche, al contrario, come primariamente attivo. Del resto, una parte consistente della riflessione contenuta nel volume si caratterizza come una sorta di commentario alla politica di Hannah Arendt, la cui distinzione fra pubblico e privato è oggetto di critica serrata. I corpi che appaiono nello spazio pubblico (da piazza Tahrir a Gezi Park alle *slut walks*) decostruiscono la nozione stessa di “pubblico” in quanto luogo distinto dalla sfera domestica e in quanto luogo accessibile ai soggetti *già* “autorizzati” a prendere parola secondo le norme di riconoscibilità che intrecciano genere, razza, classe, abilità (e specie).

L'alleanza dei corpi è un libro sulla resistenza, ma su una resistenza che è contestazione delle politiche neoliberiste di gestione della precarietà e, al contempo, ridefinizione continua dell'idea di “popolo”, della composizione del soggetto politico, dello spazio di *apparizione* dei corpi e, soprattutto, delle

modalità dell'espressione antagonista. Il linguaggio, infatti, in quanto prerequisito indiscusso dell'azione politica, in quanto strumento apparentemente ineludibile, disegna e ridisegna incessantemente la sfera residuale del "prepolitico". Il linguaggio stesso che tenta di descrivere la condizione degli spossessati – qui il riferimento critico è la nozione agambeniana di "nuda vita" – rischia di lavorare al servizio dell'espropriazione della loro *agency*. Ma è soprattutto il logocentrismo che viene messo in discussione, in un approfondimento di quel tema centrale dell'opera butleriana che è la costituzione dell'"Umano", di ciò che è umano, ciò che conta come tale e ha dunque diritto, almeno in linea di principio, a una serie di forme di protezione.

Per la prima volta in modo esplicito, tale questione si intreccia con quella dello status dell'animale non umano e con l'interdipendenza – corporea, economica, simbolica – fra umano e non umano. Nello spirito della lezione di Donna Haraway e Rosi Braidotti, infatti, Butler approfondisce quella visione relazionale dell'individuo che ne ha attraversato da sempre il pensiero. La critica del soggetto neoliberale, costitutivamente autonomo e indipendente, si radicalizza proprio mettendone in discussione, oltre ai noti presupposti razziali, maschili, eterosessisti e di classe, l'antropocentrismo di fondo. L'eccezionalismo umano, oltre che nella riproduzione continua di linee di demarcazione (più o meno arbitrarie) fra noi e tutti gli altri animali [allo scopo di giustificare le pratiche di sfruttamento](#) di questi ultimi, emerge proprio in quanto forclusione della dipendenza dell'animale umano dalle altre forme di vita: sinteticamente, secondo Butler, «nonostante i secoli di proclami a proposito dell' *Homo erectus*, l'umano non sta in piedi da solo». Come suggerito dalle strategie di degradazione dei soggetti marginali basate sulla bestializzazione, sulle quali si fondano, per fare un esempio eclatante, i discorsi razzisti, l'ingresso nello spazio politico dei corpi misconosciuti costituisce in sostanza una performance collettiva i cui effetti possono travolgere i confini, attentamente sorvegliati, della sfera dell'apparizione, contestando le definizioni dell'Umano che lavorano a partire da dispositivi escludenti. I soggetti che irrompono in questa sfera ridefinendola portano infatti alla luce il legame con i non umani. Le stesse distinzioni fra umani e animali, che una imponente (ed egemonica) tradizione filosofica ha descritto come distinzioni ontologiche, secondo Butler possono emergere come tali «solo nelle relazioni che li uniscono». Più precisamente, «poggiano tutte su una fitta trama di relazioni di dipendenza». Gli umani sono animali, e, anzi, "l'Animale" è un costrutto che, [come suggerito da Jacques Derrida](#), tiene insieme in un singolare universale infinite specie biologiche, dalla zecca allo scimpanzè, accomunate soltanto dalle differenze con il significante universale de "l'Umano". Nel momento in cui tali acquisizioni vengono incorporate nella riflessione butleriana in modo più esplicito che in passato, la discussione di alcuni concetti-cardine subisce una torsione significativa.

Il corpo, in primo luogo. La necessità di considerare i corpi come costitutivamente «adiacenti» induce a prendere coscienza, anche in modo doloroso, della loro precarietà originaria che rende impossibile continuare a pensarli come corpi individualizzati e soggetti di diritto. Ma, se prendiamo sul serio la critica all'antropocentrismo e la valorizzazione della dipendenza dalle forme di vita non umane, che ne è dei corpi che emergono proprio dalla radicale *massimizzazione della loro vulnerabilità* a tutto vantaggio di quelli la cui vulnerabilità deve essere minimizzata? Che cosa dire di milioni di mucche, polli, pesci, la cui «dispensabilità» è pressochè assoluta, e fonda tanto il soddisfacimento dei bisogni alimentari umani quanto la possibilità di distribuire con calcolata disparità questo stesso soddisfacimento sotto l'etichetta delle "risorse alimentari"? Tali domande, nonostante l'abbozzo di un pensiero dell'animalità in Butler, sembrano restare senza risposta.

Una possibile chiave di lettura risiede nella possibilità di forzare le riflessioni dell'autrice sui rapporti fra linguaggio, resistenza e spazio pubblico. Se i corpi animali venissero considerati *anche* come [corpi resistenti](#), come hanno fatto di recente, per esempio, [Christine Delphy e Virginie Despentes fra le altre](#), si aprirebbe uno spazio di ridefinizione della politica delle alleanze ben più complesso. La teoria della performatività, che attraversa ancora in modo pregnante *L'alleanza dei corpi*, mette in discussione in modo più esplicito la propria origine linguistica: l'azione politica si svolge sostanzialmente *prima* di essere, eventualmente, formulata discorsivamente. «La sfera della performatività politica include ed eccede ogni enunciato». Il raduno dei corpi “parla” ben prima di parlare, e persino la modalità di intervento più tipicamente legata alla verbalizzazione – l'assemblea – esprime una forma di volontà popolare « *molto prima di proferire parole* ». Naturalmente, questa problematizzazione della parola investe tutta la discussione dell'idea di “popolo”, che nel testo diventa piuttosto articolata, ma anche le concezioni “classiche” di atto rivoluzionario e di resistenza. Le forme di azione tradizionalmente pre-politiche o impolitiche possono quindi riconquistare pari dignità, a partire dagli scioperi della fame in carcere (il luogo per eccellenza della preclusione delle usuali modalità di riunione e di formulazione di rivendicazioni) fino a quei «gesti corporei di rifiuto, silenzio, movimento o scelta dell'immobilità» che mettono in atto i principi di uguaglianza e i bisogni senza necessariamente *enunciarli*.

La relazione dei corpi con lo spazio pubblico – uno spazio che preesiste loro e che presiede alla loro stessa soggettivazione – è oggetto di una [continua negoziazione](#) che costituisce il cuore della lotta politica. [Secondo Sarat Colling](#), i bovini che fuggono dagli allevamenti e dai mattatoi irrompendo nelle strade cittadine rimettono violentemente in discussione lo spazio urbano iper-antropizzato: essi esprimono i propri bisogni semplicemente tramite il movimento, riconfigurando un'architettura che ha relegato nelle periferie le pratiche più insopportabili esercitate sui loro corpi (la macellazione) e al contempo ha disciplinato rigorosamente con confini e barriere la possibilità di un loro attraversamento dello spazio della convivenza (umana). Lo spazio, secondo Butler, è una pre-condizione dell'azione, ed è per questo che è attentamente sorvegliato per impedire l'irruzione degli «indigenti», che con la loro stessa apparizione ne ridefiniscono i confini e le norme. Quel linguaggio che lavora all'espropriazione dell' *agency* è all'opera anche in questo caso, nel momento in cui tiene accuratamente a bada il potenziale sovversivo della resistenza (per esempio, tramite la [narrazione folkloristica delle fughe](#) elaborata dai mezzi di comunicazione).

Gli animali evasi, tuttavia, insieme alla geografia scompaginano l'etica, laddove al posto della nozione di “confine” troviamo quella di “orizzonte”. In un approfondimento del confronto con il pensiero di Emmanuel Lévinas, Butler si chiede proprio «quale relazione etica sia possibile nei confronti di coloro che non possono apparire nell'orizzonte dell'etica, che non sono considerati persone o non sono ritenuti i tipi di esseri viventi con i quali si possa o si debba intrattenere una relazione etica». Lévinas, interrogato esplicitamente, [dichiarò di non saper rispondere alla domanda](#) se il serpente avesse un volto (nozione che costituiva, nella sua riflessione, il punto nodale dell'interpellazione etica). Del resto, egli stesso negò il possesso del volto ai palestinesi. Butler utilizza dunque «Lévinas contro se stesso», per articolare un'etica che vada oltre la comunità religiosa e culturale di chi condivide le radici giudaico-cristiane e greche classiche immaginata dal filosofo francese, ma anche oltre i confini delle specie biologiche, sganciando la nozione di “volto” dalla sua connotazione eminentemente visiva:

Il volto non deve per forza essere qualcosa che ci colpisce visivamente; esso può anche agire attraverso gli altri sensi. Gli animali sono esseri sensuali, la cui sofferenza ed esistenza sono percepibili attraverso il suono e il movimento; gli animali, pertanto, possono – e di fatto lo fanno – esprimere una medesima

proibizione a uccidere. La vita umana è dipendente dagli animali non umani ed entrambe queste forme animali dipendono da processi vitali che comprendono dimensioni naturali e dimensioni tecniche. Dobbiamo perciò ripensare l'antropocentrismo di Lévinas per riuscire a definire al meglio come salvaguardare il vivente ¹.

La domanda di carattere etico è però strettamente legata alla relazione fra orizzonte e recinto, fra norme che regolano l'intelligibilità e l'accesso allo spazio pubblico e norme che presiedono al riconoscimento (anche giuridico, ma non solo). Chi è riconoscibile? I corpi la cui inintelligibilità è tanto radicale da fondare il sostrato materiale e simbolico dell'organizzazione neoliberista della vita umana offrono un punto di vista illuminante:

La questione del riconoscimento è [...] posta in modo esemplare dai movimenti animalisti. Per quale motivo vengono riconosciuti solo i soggetti umani, e non anche gli esseri viventi non umani? E d'altra parte, l'atto attraverso il quale gli esseri umani ottengono riconoscimento non seleziona forse implicitamente solo quegli aspetti dell'umano che possono presumibilmente essere distinti dalla vita animale più in generale? [...] Tale questione si ricollega a un'altra, ed è in parte complicata da essa: quali esseri umani contano come umani? Quali esseri umani possono ambire alla riconoscibilità all'interno della sfera dell'apparizione, e quali no?

In un certo senso, dobbiamo continuare a chiederci se per Butler l'"Umano" sia un "semplice" effetto aggregato di altre norme (razziali e di genere *in primis*) o se sia una vera e propria norma costitutiva. Questa oscillazione ha in fondo caratterizzato tutta la sua ricerca sulla costituzione de "l'Umano" a partire dalla performatività, ed è stata precisamente l'oggetto della [critica di Richard Iveson](#). D'altra parte, essa trova un'espressione decisamente più articolata ne *L'alleanza dei corpi*:

L'indagine critica dei modi attraverso i quali la norma dell'umano si costruisce e si consolida richiede che si prenda posizione al di fuori dei suoi termini, non tanto in nome del non-umano o dell'antiumano, quanto in nome di una socialità e di un'interdipendenza non riducibili alle forme umane di vita, e non adeguatamente affrontabili tramite le definizioni tassative di "natura umana" o di "individuo umano". Parlare di ciò che è vivente nella vita umana, d'altronde, significa già ammettere lo stretto legame tra i modi di vivere umani e quelli non-umani. È la connessione con la vita non-umana a consentirci di definire ciò che chiamiamo vita umana. Detto in termini hegeliani: se l'umano non può essere ciò che è senza l'inumano, allora l'inumano non solo è essenziale all'umano, ma ne è l'essenza stessa. Questa è soltanto una delle ragioni per le quali i razzisti sono così irrimediabilmente dipendenti dall'odio verso coloro la cui umanità non riescono in nessun modo a negare.

Nonostante questo quadro concettuale, la ridefinizione della resistenza in un senso maggiormente inclusivo si imbatte in alcuni snodi problematici per chi pone la questione del riconoscimento dei soggetti non umani. Tali aspetti critici emergono soprattutto a partire dalla connotazione dell'azione dei corpi in quanto assembramento/assemblaggio, e pertanto come agire collettivo. Benché le soggettività la cui appartenenza di specie (in senso biologico) impedisce l'accesso al privilegio della specie umana (in senso politico ²) siano in grado di ribellarsi al dominio in modo grupPALE e talvolta *perfino* concertato, la sproporzione di forze in campo rende praticabile soprattutto la resistenza *individuale* dei corpi animali (mi scopro a scrivere questo avverbio – "*perfino*" – , quasi per distanziare i corpi animali dall'idea di concertazione, di organizzazione della ribellione. Uno degli scopi di questa lettura del libro di Butler è proprio, per certi versi, quello di far cadere, o perlomeno, depotenziare, le norme che rendono quasi

inimmaginabile un discorso sulla resistenza animale privo di virgolette, di distinzioni cariche di ansia, di avverbi che ricordino che l'*agency* è appannaggio di soggettività già identificate a priori). L'«agire di concerto» che costituisce il tema principale del libro è dunque impossibile, nonostante l'insistenza di Butler sull'interdipendenza fra vita umana e non umana? Forse – e forse proprio da qui si aprono le linee di *fuga* più interessanti – è a partire (anche) dalla solidarietà al di là delle barriere di specie che può ampliarsi il fronte della lotta per il riconoscimento, in nome di una comune vulnerabilità che i dispositivi governamentali sanno ben gestire all'insegna della precarizzazione e della norma sacrificale, ma che al tempo stesso può costituire proprio il punto di applicazione della forza dei corpi che resistono.

1 Judith Butler, *Una molteplicità di animali sensuali*, in M. Filippi e M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano 2015, pp. 23-24.

2 Ossia quegli individui la cui sacrificabilità non è data per scontata (cfr. Federico Zappino, *Norma sacrificale / norma eterosessuale*, in in M. Filippi e M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit.).