

Matilde Miriam Cavezza

L'etica dei corpi in Judith Butler: dalla performatività del genere alla politica performativa dei corpi alleati.

Ecstatic Mimes. The Ethics of Bodies in Judith Butler: From Gender Performativity to the Performative Politics of Allied Bodies

Abstract

L'intervento s'incentra sulla corporeità nella riflessione di Judith Butler. Si osserva come tale nucleo tematico possa profilarsi, intersecato con la matrice idealistica hegeliana, divenga il motore propulsivo di un'etica che si dirami dai corpi, trasversale e militante. Dallo svisceramento dei nuclei problematici sul genere - su un corpo attraversata dalla differenziazione sessuale -, si giungerà a estendere il campo d'analisi al versante delle minoranze politiche. Questo slittamento graduale da un pensiero propriamente femminista a una riflessione politica con uno spettro d'incidenza più ampio, comporta una rilettura in chiave post-hegeliana della scena del riconoscimento: quest'ultimo diviene peculiarmente ek-statico, il contrassegno di un processo per cui l'io, immesso naturalmente nel consorzio sociale, è continuamente spossessato da se stesso: la struttura ek-statica risulta infine un modello pervasivo, endemico persino rispetto alla dimensione corporea. I corpi emergono, ne L'alleanza dei corpi, come enti segnati da una vulnerabilità costitutiva e quest'ultima, per chi scrive, non è altro che il dato ek-statico del sé traslato alla dimensione corporea dell'esistenza.

Parole chiave: femminismo, performatività corporea, sé ek-statico, riconoscimento post-hegeliano, vulnerabilità

Abstract

This paper focuses on the thoughts about the body in Judith Butler's works. It observes how the core theme of corporeality, when merged with Hegelian idealism, can become the driving force of ethics that originate from bodies, cross-domain and active. We will

start our analysis from gender-related problems – that is, from a corporeality affected by sexual differentiation; then we extend the range of analysis to political minorities. This drifting from a properly feminist thinking to a political reflection with much wider resonance, has led to a reinterpretation of the scene of acknowledgement in a post-Hegelian view: it becomes purely ek-static, the mark of a process by which the I, immersed naturally in a social consortium, is continually deprived of itself. More so, the ek-static structure becomes a pervasive model, endemic even to the corporeal dimension: in Notes Toward a Performative Theory of Assembly bodies emerge as entities marked by a constitutional vulnerability and, in our opinion, this is nothing but the exstatic datum of the self, moved to the corporeal dimension of existence. Keywords: feminism, bodily performativity, ek-static self, post-hegelian acknowledgment, vulnerability.

Keywords: feminism, bodily performativity, ek-static self, post-hegelian acknowledgment, vulnerability

Il seguente intervento intende ricomporre il tracciato della riflessione sul corpo nella parabola speculativa di Judith Butler, rilevando come il nucleo tematico della corporeità possa profilarsi, qualora lo si intersechi con la matrice idealistica hegeliana, quale motore propulsivo di un'etica che si dirami dai corpi, trasversale e militante. I corpi di cui si discute brulicano in una moderna *eschatia* simbolica, uno spazio culturale residuale, segnato dal mancato riconoscimento politico. Il tentativo dell'analisi risiede nel rinvenire, entro gli argini dell'ecclettica produzione della filosofa, un viatico coerente che, prendendo avvio dall'imprimatur decostruttivista col quale l'opera s'insinua nel solco genealogico foucaultiano, giunga ad individuare nell'*agency* praticata dai corpi adunati in assemblea il nocciolo propositivo di un'azione performativa propriamente politica, concepita come istanza di riconoscimento. Dallo svisceramento dei nuclei problematici sul genere – su una corporeità dunque attraversata dalla differenziazione sessuale – ripercorso criticamente così com'è concepito nella contestazione butleriana della teorizzazione freudiana e lacaniana, la seguente lettura giungerà a estendere il campo d'analisi al versante delle minoranze politiche, ove la Butler più decostruttivista e foucaultiana, nelle sue speculazioni inerenti la dimensione corporea, acquisisce immediatamente una marcatura etica traducibile in una pratica politica a tutti gli effetti, come se quell'attore

mutato del corpo promanasse da sé l'etica della vulnerabilità, per la sua endemica struttura *ek-statica*. Circa quest'ultima considerazione, è vero infatti che dall'*agency* corporea può snodarsi un'intelligibilità che sia nuova, non solo sul genere, ma che sappia interrogare propositivamente la frangia abietta che la società continua a produrre. Questo slittamento graduale da un pensiero propriamente femminista – e poi, pienamente *queer*, per l'attenzione conferita «al carattere precario di ogni identificazione» (Gulizia, 1999) – a una riflessione politica con uno spettro d'incidenza assai più ampio, ha comportato una rilettura in chiave post-hegeliana della scena del riconoscimento: quest'ultimo diverrà peculiarmente *ek-statico*, il contrassegno di un processo per cui l'io, immesso naturalmente nel consorzio sociale, è continuamente spossessato da se stesso. Di più, la struttura *ek-statica* risulterà un modello pervasivo, endemico persino rispetto alla dimensione corporea. Se il sé diviene, nell'ultima Butler, il polo *ek-statico* di una relazione – approdo speculativo, quest'ultimo, imbevuto del pensiero di Cavarero –, parallelamente, i corpi emergono, nelle pagine de *L'alleanza dei corpi* (Butler, 2015) come enti segnati da una vulnerabilità costitutiva e, a parere di chi scrive, quest'ultima non è altro che il dato *ek-statico* del sé traslato alla dimensione corporea dell'esistenza. È quest'ultimo passaggio, infatti, che consente a Butler, nell'ultima fase della sua produzione, di inglobare le istanze di riconoscimento dalla marcatura femminista nel crogiolo di quelle espresse *performativamente* dalle minoranze politiche attraverso gli assembramenti pubblici per promuovere un ampliamento dei confini del riconoscimento.

1. *Corpi che non contano: il genere materializzato tra normatività e resistenza performativa.*

1.1 *Butler e Freud. Il genere melanconico: tra divieto e incorporazione.*

Si partirà, in questa prima sezione, dal raffronto imbastito dalla pensatrice statunitense con la costruzione della corporeità sessuata all'interno dell'opera freudiana. Ci si occuperà, dunque, della morfogenesi nel segno di un genere, ovvero, di quel *materializzarsi* [*matter*] di un corpo entro certi confini, dove il darsi di questo in quanto *materia* coincide con il suo principio di significazione, o, in altre parole, con la sua possibilità di rendersi intelligibile, *contando* [*matter*] (Butler, 1993). È a partire da questo principio di significazione, così come esso si presenta in Freud, che si seguirà l'analisi genealogica butleriana dell'*Entstehung* eterosessista in psicoanalisi: con una postura marcatamente foucaultiana, la teorica femminista rintraccia le “emergenze” [*Entstehung* (o *Herkunft*)], non certo di una fantomatica origine [*Ursprung*] (Foucault,

1977), nell'articolazione di un desiderio etero-normato, sfociando nella diagnosi di una melanconia strutturale al genere così inteso.

Si cominci, in prima istanza, col precisare cosa s'intende per "eteronormatività", formulazione debitrice della nozione di "matrice eterosessuale" – ascrivibile al femminismo materialista francese (Wittig, 1981) –, la quale si discosta, tuttavia, dalla veste teorica originaria: essa designerebbe non soltanto la produzione del maschile e del femminile nel loro assetto identitario, ma la prescrizione dell'eterosessualità obbligatoria, o eteronormatività, agirebbe in modo pervasivo, producendo una corporeità conforme alla norma di un desiderio dalla forma univoca, imperniato sul binomio sesso\genere, foriero di un congelamento nell'abietto delle istanze non conformi alla norma eterosessuale. Come afferma Zappino nell'Introduzione a *La vita psichica del potere* (Butler, 1997), in opposizione a un tale scenario, Butler avanzerebbe una «contro-teoria della società» (Zappino, 2013) la quale coinciderebbe con una corrosione del discorso eteronormativo. Si dica, tuttavia, che sono gli stessi punti discordia i tasselli dai quali la filosofa post-strutturalista non solo si discosta, ma imbastisce un discorso avversativo, critico e fecondo. La pensatrice statunitense sottolinea che in Freud i confini corporei risultino come esperienza vissuta della differenziazione, ma aggiunge: «dove tale differenziazione non è mai neutrale rispetto alla questione della differenza di genere o della matrice eterosessuale» (Butler, 1993). Se da un lato Butler eredita da Freud la maniera d'intendere anzitutto l'io come «un'entità corporea» (Freud, 1923), dall'altro la questione si fa controversa allorché si introduce il problema del genere, ovvero di un corpo connotato nel sesso. Il padre della psicanalisi, nella lettura della filosofa statunitense, concepisce il genere come il modo che ha l'Io di rinunciare alle pulsioni più insostenibili dell'Es; vale a dire che l'ambivalenza nei confronti del padre potrebbe essere motivata da una bisessualità originaria. Butler sottolinea, infatti, come ne *L'Io e L'Es* quella maschile e femminile siano in verità declinazioni incerte nella loro fissazione teorica, che resta aporetica, o quantomeno non indagata a fondo (Butler, 1990) – Freud vi si riferisce, infatti, nei termini di predisposizioni «comunque costitutesi» (Freud, 1923). Tuttavia, tale incertezza è ricondotta, in ultima analisi, per ciò che inerisce il suo scioglimento, alle dinamiche dell'Edipo. Quest'ultimo risulta anche come la condizione in grado di influenzare i due atteggiamenti opposti di mascolinità e femminilità a partire dalla legge imposta da una paura fondativa, quella della castrazione: la paura della castrazione è, infatti, ciò che governa, nell'Edipo, l'acquisizione del ruolo maschile o di quello femminile. La tesi di Butler ridiscute le conclusioni di Freud, rilevando la matrice

eterosessista della sua teoresi, postulando che non sia la paura della castrazione a determinare l'investitura sessuata, bensì la paura della "femminilizzazione", che agirebbe nelle culture che si rifarebbero proprio a questa matrice escludente. Afferma Butler:

Ripudiando la madre come oggetto di amore sessuale, la bambina ripudia necessariamente la sua mascolinità e, per paradossale conseguenza, «fissa» la sua femminilità. [...] In altre parole, le «predisposizioni» sono le tracce di una storia di divieti sessuali imposti che resta non detta e che i divieti cercano di rendere indicibile. (Butler, 1990)

Per la pensatrice, già all'altezza degli anni '90, appare persuasiva l'ipotesi che il tabù dell'omosessualità preceda quello dell'incesto. Ritorrerà su questo punto nei saggi di *Fare e disfare il genere* – come anche in *Traspoliazioni*, contenuto nel più recente volume, *Spoliazione*, di estremo interesse anche per l'attenzione conferita alle modalità di rappresentazione dei legami di parentela extra-normativi –, in cui estende la riflessione al più ampio dibattito sull'omogenitorialità, erta, quest'ultima, a emblema dell'illegittimità cui la norma confina soggetti eccentrici rispetto ad essa, alla sua rigidità; ivi, Butler arriva non solo a sostenere, come propongono alcuni indirizzi antropologici contemporanei, la possibilità di mettere in discussione il funzionamento dell'Edipo nei termini di «fondamento della cultura» (Butler, 2004), ma anche a ribadire con maggiore enfasi l'evidenza per cui oscurando all'interno della sua articolazione l'ingiunzione alla proibizione del desiderio omosessuale, ciò che emerge «è una melanconia che accompagna la vita e l'amore al di fuori di ciò che è vivibile» (Butler, 2004). È imputabile, infatti, a siffatta «proibizione originaria dell'omosessualità», come anche al «mancato lavoro del lutto che questa imporrebbe», la produzione di uno stato melanconico socialmente diffuso: quest'ultimo si configurerebbe non nei termini di una patologia, quanto, dunque, di una condizione sociale (Zappino, 2013). Applicando un'originale lettura del padre della psicanalisi – che giungerà sino alla sua opera più recente, *The force of nonviolence* (Butler, 2020), ad interrogare con maggiore veemenza il versante "sociale" della produzione freudiana (si pensi alla lettura di *Psicologia delle masse e analisi dell'io*) – la filosofa, postula che il genere sia una forma di melanconia in una società eteronormativa: esiste per la pensatrice, infatti, un rapporto tra «incorporazione e malinconia». (Butler, 1993) Risalendo il letto del fiume semantico che ha condotto Butler a confrontarsi con la versione primariamente freudiana della morfogenesi della differenza sessuale è interessante rilevare come in *Lutto e melanconia* e *l'Io e l'Es* Freud tematizzi un ruolo

centrale della melanconia nelle dinamiche di formazione dell'Io – scrive Freud: «Rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione» (Freud, 1917); la filosofa nota come il Super-Io vieta un certo tipo di attaccamento, precisamente quello omosessuale e, in seguito, come si delinea, per superare la perdita dell'oggetto d'amore, un peculiare atto d'identificazione. Quest'ultimo accoglie l'oggetto amato, perduto, all'interno della struttura stessa del sé, facendo in modo che esso abiti nell'Io, rifuggendo una prospettiva di dissoluzione. Tale identificazione ha come conseguenza l'*incorporazione* da parte dell'Io di quegli attributi, o delle stesse *predisposizioni* del genere sul quale insiste il divieto d'amore. Ecco dunque il punto dirimente: l'incorporazione di un oggetto interdetto è connessa dalla filosofa con la prospettiva dell'acquisizione di un'identità sessuata: si *incorpora* ciò che non si può amare.

1.2 Butler e Lacan. Critica del Simbolico: riscrivere l'Immaginario.

L'iscrizione in una cultura melanconica, nella lettura di Butler, è ereditata e anzi, rinvigorita dalla teoresi lacaniana, colpevole di aver ibernato approdi teorici temporanei sul genere nella struttura universale del Simbolico, cui, è necessario opporre continue dislocazioni sovversive. Si cominci, dunque, in questa seconda sezione, dallo snodo fondamentale della rivisitazione critica butleriana dell'opera dello psicanalista francese promotore del cosiddetto “ritorno a Freud”: essa è contrassegnata primariamente dalla nozione di *forclusione*, prontamente risemantizzata rispetto al luogo (lacaniano) da cui è mutuata. In Butler il termine identifica una “perdita preventiva” presente *ab origine*, in una società che si è detta *eteronormata*: *forclusivo* è, dunque, il processo per cui si rende abietto un determinato soggetto di desiderio, quello omosessuale, per il quale il suo stesso statuto è misconosciuto; l'assunzione di un genere è così, melanconica, poiché a non avere diritto di riconoscimento sarà e un amore abietto e il lutto sommerso di questo amore vietato. L'omosessualità, che prolunga la sua ombra simbolica sui corpi, è qui prospettata come «paradigma dell'irrealtà sociale, emblema del disconoscimento culturale, di un'umanità non umana» (Zappino, 2013). È certo che per il filosofo francese Jacques Lacan il complesso edipico abbia uno statuto differente rispetto al riferimento freudiano: esso è una scena archetipica riconducibile, in Lacan, alla Legge più generale, la nozione di Simbolico. Quest'ultimo è il linguaggio governato dal Fallo, o, in modo più appropriato, governato dalla paura del Fallo, degli effetti della legge paterna. Il Simbolico lacaniano risulta essere proprio tale «linguaggio basato sul principio della proibizione» (Butler, 1987): la *Urverdrängung*, o repressione originaria, è posta dal filosofo-

psicanalista a fondamento della Legge paterna. Più nello specifico, non si accede mai immediatamente alla Legge, ovvero in maniera diretta, esplicita; piuttosto attraverso le normali operazioni di significazione; il Simbolico si rende intellegibile attraverso le strutture elementari del riferimento e della differenziazione (Tarizzo, 2008). Per esistere, il soggetto deve sottomettersi alla legge paterna: ciò implicherà in prima istanza, l'abbandono dell'attaccamento identificativo al corpo della madre; in secondo luogo, quest'ultima dovrà posizionarsi in un luogo metaforico ben preciso: quello della mancanza. Per la posizione femminile sembra essere prevista una doppia alienazione: anzitutto, la rinuncia al desiderio della madre e lo spostamento dell'attaccamento libidico verso il padre. Di poi, la bambina, per Butler, è obbligata a divenire il segno o il simbolo dell'ideale o della fantasia materna vietata, che non può mai essere completamente «riappropriata mediante il solo crederci» (Butler, 1987); come precisa Tarizzo: «Vivere nel Nome-del-Padre vuol dire che *la* donna non esiste» (Tarizzo, 2008). Per Lacan, la donna può accedere al ruolo dell'Essere il Fallo attraverso la “mascherata”, descritta come: «un sembrare che si sostituisce all'avere d'un lato per proteggerlo, dall'altro per mascherarne la mancanza» (Lacan, 1958). La legge paterna pone la differenza sessuale quale presupposto della sua stessa intelligibilità: l'«essere» il Fallo e l'«avere» il Fallo – rispettivamente il ruolo femminile e maschile – «divengono posizioni sessuali divergenti o non-posizioni (di fatto, posizioni impossibili) all'interno del linguaggio» (Butler, 1990). Tuttavia, entrambe sono soltanto indizi, o posizioni impossibili da occupare. Vanno intese, in termini lacaniani, come: «fallimenti da commedia, costretti tuttavia ad articolare e inverare tali ripetute impossibilità» (Butler, 1990). Concorrono entrambe, infatti, alla formazione di un ambito fantasmatico, l'Immaginario:

Ogni tentativo di istituire l'identità secondo questa disgiunzione binaria tra «essere» e «avere» riporta all'inevitabile «mancanza» e «perdita» che ne fonda la costruzione fantasmatica e finisce per evidenziare l'incommensurabilità tra Simbolico e Reale. (Butler, 1990)

Questo apparato teorico non può che incontrare l'avversione di Butler, che, tra i quesiti dirimenti di *Corpi che contano*, si chiede proprio perché conferire validità dogmatica a una legge che non sa articolarsi in maniera flessibile; mediante una comparazione tra *Lo stadio dello specchio* (Lacan, 1949) e *La significazione del fallo* (Lacan, 1958), la filosofa finisce per smascherare una disposizione assai problematica, tipica del filosofo-psicoterapeuta francese, ovvero il suo tentativo di continuare a porre il

Fallo, come sito di controllo dei significati: per Butler, vi è un nesso ineludibile tra il Fallo e il dato anatomico cui il termine si riferisce, per quanto il pensatore francese lo elevi a neutro «significante» (Lacan, 1958):

Nulla impedisce, infatti di investire del ruolo di fallo lacaniano «*un braccio, una lingua, una mano (o due) un ginocchio, una coscia, un osso pelvico, una serie di cose simili al corpo espressamente strumentalizzate.*» (Butler, 1990)

Una volta appurato il carattere arbitrario della centralità del fantasma fallico, la filosofa rileva come è proprio a partire da questa constatazione che si può inaugurare «l'anatomia – e la stessa differenza sessuale – come sito di risignificazioni proliferative» (Butler, 1990): il fallo è soltanto un'idealizzazione, un «fantasma trasferibile» (Butler, 1990), che può essere contestato attraverso un'operazione di «riterritorializzazione aggressiva» (Butler, 1990). È per questo che la pensatrice femminista statunitense estremizza i termini lacaniani, spostando il fallo dal suo essere prerogativa della posizione maschile a un ambito che si è detto, sia in Freud che in Lacan, interdetto, con la provocazione contrassegnata dall'elaborazione del “fallo lesbico”. Butler, con tale nozione, intende mantenere la struttura significativa del Fallo, nell'economia linguistica, ma svuotandolo del suo privilegio, dislocandone la validità in un contesto diverso dalla forma di scambio normativo eterosessuale; lo reimmette, infine, in circolazione come significante privilegiato in una relazione, stavolta, tra donne. Il fallo lesbico è prodotto da Lacan ed è un'*eccedenza* rispetto all'ambito in cui Lacan s'iscrive pienamente, giacché, per Butler, non ha un'esistenza scindibile dalle occasioni della sua simbolizzazione:

La presentazione di fallo lesbico suggerisce che il significante può giungere a significare in eccesso rispetto alla sua posizione ordinata in modo strutturale. Quindi il significante può essere ripetuto in contesti e in relazioni che giungono a *dislocare* lo status privilegiato del significante stesso. (Butler, 1990)

La 'materia' e la sua apparente stabilità, sono, in conclusione, per Butler un effetto simulato del potere. (Butler, 1990) Per l'autrice di *Corpi che contano*, di *Questione di genere*, così come di *Fare e disfare il genere* è certamente possibile concepire «identificazioni incrociate nell'elaborazione dell'io corporeo» (Butler, 2004, p. 272) e inquadrarle in una direzione che superi la logica del ripudio.

Quest'ultima sezione sulla corporeità attraversata dalla differenziazione sessuale ripercorrerà la nozione di performatività del genere, nel suo debito dalla lezione foucaultiana, nonché derridiana, presentandola quale risposta all'assetto del Simbolico prima esaminato. Si proceda, in primo luogo, dal distanziamento critico operato da Butler rispetto alla struttura ambigua della "mascherata" lacaniana, la quale, permette di ipotizzare almeno due esiti molto diversi per un possibile discorso critico (invalidandoli, tuttavia, entrambi):

Da una parte, la mascherata può essere intesa come la produzione performativa di un'ontologia sessuale, un apparire che si rende convincente in quanto «essere»; dall'altra parte, può essere letta come la negazione di un desiderio al femminile che presuppone una femminilità ontologica precedente mai rappresentata dall'economia fallica. (Butler, 1990)

Il passo è tratto da *Questione di genere* e ha il vantaggio di far comprendere appieno la dissonanza profonda in relazione al discorso lacaniano che si può supporre, a ragione, celi, attraverso l'espedito della mascherata, il rifiuto della corporeità dell'Altro; in altre parole, per Butler: «[...] la maschera è parte della strategia di incorporazione della melanconia, l'assunzione di attributi dell'oggetto/Altro perduto, dove la perdita è la conseguenza di un rifiuto di amore» (Butler, 1990). Come concepire, dunque, il corpo sessuato secondo prospettive che rifuggano gli esiti melanconici freudiani e lacaniani? In termini foucaultiani, Butler ritiene che la sessualità sia nient'altro che una configurazione specifica del potere ed è proprio il corpo il cardine della *coestensività* tra la materializzazione e l'investitura; in un rovesciamento simbolico di tale binomio, emblematicamente il Foucault di *Sorvegliare e punire* ridisegna l'anima\investitura, nei termini di: «effetto e strumento di una anatomia politica; l'anima, prigioniera del corpo», (Foucault, 1975). Per Foucault:

[...] la nozione di sesso ha assicurato un ribaltamento essenziale; ha permesso d'invertire la rappresentazione dei rapporti tra il potere e la sessualità e di far apparire quest'ultima, non nella sua relazione essenziale e positiva con il potere, ma radicata in un'istanza specifica ed irriducibile che il potere cerca di assoggettare come può. (Foucault, 1976).

Il dispositivo della sessualità si rivolgerebbe, insomma, proprio alla materialità del sesso, nel suo processo di significazione. Di qui, benché la sua teorizzazione sia debitrice anzitutto della riflessione del filosofo-linguista, J. L. Austin – il quale ha distinto due

categorie di enunciati: quelli *constativi*, che si limitano alla descrizione di fatti o azioni, e quelli *performativi*, che coincidono con l'azione stessa (Austin, 1962) –, è del tutto evidente che il retaggio foucaultiano risulta centrale per la nozione di performatività del genere. Per quest'ultima, il corpo, dunque, non è sessuato in modo sostanziale, prima dell'investimento discorsivo: è questo a rivestirlo di un falso manto di naturalezza ed essenzialità. La *performatività* consiste allora in «una pratica citazionista reiterata per mezzo della quale il discorso produce gli effetti che esso nomina» (Marte, 2008), essendo il genere «un fare» – in cui l'agente preesiste all'atto (Butler, 1990). In tal senso, il celebre esempio butleriano della performatività drag si palesa, per la filosofa *queer*, quale modello teorico funzionale a esprimere tale nozione. La performance drag, infatti, si caratterizza per la forte componente imitativa, che, lungi dall'echeggiare una originalità del genere imitato: «rivela la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza» (Butler, 1990). Più in generale, gli atti performativi, emergendo da uno sfondo normativo, non sono volontari, ma per questi la pensatrice postula una possibilità di sovversione nella reiterazione. A tal proposito, Butler si serve di Derrida per ciò che concerne la nozione di “ripetibilità”, la quale implica che ogni atto in sé sia: «una ricitazione, la citazione di una precedente catena di atti sottintesi in un atto presente, che continuamente svuotano ogni atto “attuale” della sua attualità» (Marte, 2008). Per ciò che inerisce il riverbero di tali constatazioni sulla dimensione del corpo, dunque, la filosofa conclude:

Il corpo non è, dunque, la lavagna bianca o il mezzo passivo sul quale agisce la psiche, ma piuttosto la domanda costitutiva che attiva la psiche fin dall'inizio, che è l'attivazione stessa e, nella sua forma corporea, trasmutata e proiettata, resta quella psiche. (Butler, 2004)

La critica al Simbolico lacaniano è il luogo di una riflessione che ripostuli la nozione di confine corporeo nei termini di uno spazio mediano e di compromesso, di luogo di una «esperienza vissuta della differenziazione» (Butler, 1990), in cui questa stessa differenza non è neutra, scevra da rapporti con la matrice d'intellegibilità eteronormativa. Se proprio si volesse restituire un dato certo circa la specificità di questa differenza, esso potrebbe risiedere, per la pensatrice proprio nel riconoscimento del «rifiuto di qualsiasi determinazione permanente» (Butler, 2004):

Per come mi sembra di capirla, la differenza sessuale rappresenta il luogo in cui di formula e si riformula, si *fa* e si *disfa*, l'interrogativo concernente la separazione tra il biologico e il culturale – dove deve e può essere posto, ma dove non può, propriamente parlando, trovare risposta. (Butler, 2004)

Per la filosofa, mantenere viva questa crisi posta dalla differenza sessuale come luogo di risemantizzazioni più che di fissazioni normative è una risposta che può salvare le singole vite, smuoverle dall'ombra di ciò che si configura come culturalmente abietto, scuotere il proscenio politico affinché nessuno possa soccombere all'irrealtà cui la norma lo confina.

2. *L'etica dell'alleanza: il riconoscimento come istanza performativa corporea.*

Ci si è districati finora nella decostruzione del corpo sessuato; si segua, per ciò che concerne questa seconda parte, il processo che ha condotto la filosofa a estendere la sua analisi al terreno delle frange sociali non toccate dal riconoscimento: è necessario, a tal fine, interrogare la categoria di riconoscimento così com'è rimodulata negli scritti prodotti sin dai primi anni Duemila. Essa affonda in sorgenti tutt'altro che materialistiche, precisamente nell'idealismo tedesco, nella sua *Renaissance* francese di matrice koyreiana-kojeviana: il punto d'intersezione tra il decostruttivismo e l'idealismo si snoda nel tramite dei corpi reclamanti un diritto d'esistenza politica. È mediante *l'agency performativa* operata da questi attori muti adunati in assemblea che la rivendicazione diviene possibile e la Butler più decostruttivista e foucaultiana acquisisce immediatamente una marcatura etica peculiarmente militante.

2.1 *Sul riconoscimento post-hegeliano: l'ek-stasi del sé.*

Se un certo femminismo italiano degli anni '70 necessitava di strutturarsi secondo una differenza dal maschile, *sputando* su Hegel (Lonzi, 1974), o ancora per lo stesso Foucault «tutta la nostra epoca – nel suo pensiero filosofico – altro non è che un tentativo di sfuggire a Hegel» (Filoni, 2008), sorprendentemente, il caposaldo dell'idealismo tedesco risulta per la filosofa statunitense un riferimento impossibile da eludere, almeno per ciò che concerne la nozione di riconoscimento (come per quella di desiderio, cui dedica la propria tesi di dottorato, *Soggetti di desiderio*). Si prenda avvio, in questa sezione, dal capitolo *Sul desiderio di riconoscimento*, incluso nei saggi di *Fare e disfare*

il genere, che meglio esplicita i termini del ripensamento della categoria del riconoscimento, in cui la teorica della performatività del genere risponde alla critica della psicanalista Jessica Benjamin. Ne *L'ombra dell'altro* (Benjamin, 2009), quest'ultima denuncia l'assenza in Butler di un modello per la formazione primaria della soggettività che possa proporsi come alternativo a quello imposto dalla norma sociale ineludibilmente "forclusiva": la psicanalista femminista si riferisce a quel processo descritto da Butler come "forclusione" fondativa, operativo in una cultura eteronormativa, per la quale, come si è detto nel primo paragrafo, ciò che non è conforme alla norma è escluso da una legittimazione simbolica; per Benjamin, non basta la segnalazione butleriana della criticità di tale esclusione preventiva che fa scivolare certe istanze di vita nell'abietto, poiché essa non rende conto della possibilità di *includere* l'alterità lasciata fuori. Facendo tesoro delle annotazioni benjaminiane, dunque, Butler riformula la teoria hegeliana del riconoscimento nei termini di una teoria costitutiva del sé opportunamente riveduta: le dinamiche del riconoscimento, invece di ricondurre hegelianamente all'identico, finiscono per essere segnate dall'alterità in modo fondativo, fino ad essere descritte come: «il nome da dare a quel processo per cui si diventa continuamente altro da ciò che si è» (Campo, 2013); rispondendo a Benjamin, non v'è, insomma, più alcunché di *escluso* da *includere*, poiché, secondo questa rilettura, il sé risulta quale polo di una relazione, ovvero, costitutivamente «consegnato» (Butler, 2004) all'altro già per struttura costitutiva, in modo che tuttavia questi non lo possieda: infatti, in caso di possesso, d'*inclusione*, non vi sarebbe più relazione. Cosa dire di questa relazione? Essa è descritta nei termini di un «tenere a bada la distruzione» (Butler, 2004), un incontro fondativo e spossessante che rende *ek-statica* la stessa natura del soggetto: esso si trova spodestato da sé «in un'irreversibile relazione di alterità». La dimensione *ek-statica* va, in ultimo, a configurarsi come un'*ek-stasi* ontologica, una rara emersione del normativo in Butler. Se l'estasi è ontologica, il modello di riconoscimento proposto da Butler non può ammettere forclusioni preventive, né il suo opposto: l'includere come l'escludere sono il contrassegno di un moto di continua promozione di recinti, cui il sé butleriano rifugge in vista di una normativa uscita-da-sé; quest'ultima va allora a descrivere un'ontologia di cui riferisce più precisamente Bernini:

Si tratta di una ontologia della condizione umana [...] Utilizzando una nota espressione di Foucault, [...] un'ontologia dell'attualità: un'interrogazione non tanto su ciò che l'umano

universalmente è in ogni tempo e in ogni luogo, quanto su ciò che gli umani possono divenire nel qui e nell'ora, a partire da ciò che sono diventati in virtù di processi storici. (Bernini, 2009)

2.2 *L'ek-stasi del sé traslata ai corpi: l'agency performativa dei corpi vulnerabili (tra Cavarero, Arendt e Lévinas).*

In quest'ultima sezione si analizzeranno le implicazioni della revisione in termini post-hegeliani della teoria del riconoscimento *ek-statico* nel loro riverbero sulla riflessione su una corporeità vulnerabile e marginale, non più esclusivamente sessuata per poi prendere in esame, in ultimo, le caratteristiche, come le stesse potenzialità ri-descrittive dello spazio politico, di un'*agency* innescata da corpi stretti in alleanza. Dalla pubblicazione di *Vite precarie* a *Critica della violenza etica*, Butler ha, infatti esteso il proprio raggio d'incidenza analitica, tentato di elaborare un'etica nonviolenta, ponendo l'accento, oltre che sulle categorie di *narratività* e *obbligazione* su quella di vulnerabilità, che interessa la seguente analisi. Come evidenzia Lo Iacono:

L'11 settembre 2001 rappresenta per la teorica queer e femminista americana un secondo punto di cesura traumatica, secondo a quello [...] dell'AIDS. Tale evento e la successiva risposta militare degli Stati Uniti nota come "guerra al terrore" hanno di fatto provocato una ricollocazione della ricerca di Butler. (Lo Iacono, 2018)

La riflessione sulla vulnerabilità si fa, nei suddetti volumi, confronto «con l'eredità filosofico-religiosa dell'ebraismo» (Bernini, 2009); proprio questi ultimi hanno costituito la fucina della riflessione che costituiscono la materia de *L'alleanza dei corpi*. La recente fatica della filosofa statunitense chiama in causa come primari artefici di quest'indirizzo etico nonviolento i corpi federati in piazza, nella loro costitutiva vulnerabilità: il quarto capitolo del testo è intitolato non a caso *Vulnerabilità del corpo, politica dell'alleanza* (Butler, 2015); la scommessa dell'opera, a parere di chi scrive, si impernia sulla volontà di rendere il binomio fondante di vulnerabilità e alleanza dei corpi adunati nell'*agorà* politica il fulcro di un'etica anti-normativa militante, nonché un'analisi delle potenzialità performative dei corpi. Così come l'autrice di *Vite precarie* aveva ammesso un allontanamento dal classico dell'idealismo tedesco (Butler, 2004), curvando la sua teoria del riconoscimento alla postulazione di un sé costitutivamente consegnato all'alterità, parimenti, la speculazione sui corpi slitta a una marcatura delle zone d'ombra, degli scenari di dipendenza che ne descrivono i legami:

Il corpo implica mortalità, vulnerabilità, azione: la pelle e la carne ci espongono allo sguardo degli altri, ma anche al contatto e alla violenza, e i corpi ci espongono al rischio di diventare agency e strumenti di tutto ciò. Possiamo combattere per i diritti dei nostri corpi, ma gli stessi corpi per i quali combattiamo non sono quasi mai solo nostri. Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. (Butler, 2004)

Nell'*alleanza dei corpi*, la riflessione sulla vulnerabilità ritorna in questi termini:

La vulnerabilità ci richiama a quello che c'è al di là di noi stessi, e che tuttavia è parte di noi, poiché costituisce una dimensione centrale di quel processo che, sempre provvisoriamente, ci fa essere dei corpi. (Butler, 2004)

Quest'ultima viene a essere riproposta non solo come la proprietà di chi subisce un danno, ma quale «funzione dell'apertura» (Butler, 2004), l'elemento che dimostra quanto i corpi «non siano mai entità racchiuse in se stesse» (Butler, 2004). La vulnerabilità si configura come il luogo epistemico su cui si gioca la preservazione della vita del corpo, essendo essa stessa, a parere di chi scrive, null'altro che il dato *ek-statico* del sé traslato alla dimensione corporea dell'esistenza. Una siffatta ipotesi di lettura è avallata dalla ripresa funzionale – seppur con qualche criticità rilevabile nella tensione mai risolta tra la componente sociale e quella del singolo (Cavarero, Tordi, 2011) – delle lévinassiane categorie di prossimità e interpellazione, quest'ultima già analizzata in *Vite precarie*; entrambe risultano quali poli rifacentesi a un'etica che si esplica ad altezza d'occhi – o, riprendendo Lévinas, di *volto* –, dunque peculiarmente corporea. La ripresa del filosofo è funzionale al discorso butleriano, da un lato, per la rilevanza data da questi al carattere di passività (o ricettività) che pertiene alla dimensione etica, dall'altro, per il decentramento del *logos* quale esclusivo interlocutore per l'agire etico; nello specifico, la pensatrice statunitense si serve del rilievo che in Lévinas assume la sfera della sensibilità: «Questa parola [...] è quella che Lévinas usa per descrivere la zona della responsività che precede l'io, e che dunque presiede alle risposte che solo in parte fanno capo all'io» (Butler, 2015). Una tale riflessione è funzionale a Butler per poter fondare un discorso etico proprio a partire dai corpi: se è vero che la responsabilità (*accountability*) etica si configura in primo luogo come responsabilità verso l'interpellazione dell'Altro, la risposta a quest'ultima, per Lévinas, sarà rilevata nei termini di un'istanza che diparta dai sensi, indice di una ricettività *pre-egologica* (da intendersi in termini certamente non

metafisici): per poter rispondere a un'interpellazione, prima del richiamo del dovere etico, deve essere postulata una struttura relazionale del sé, che permetta di ricevere l'appello. Questa stessa struttura rimanda, in Butler, a una "vulnerabilità" che, afferma la filosofa, «mi costituisce a livello più essenziale e precede ogni tentativo di rispondere all'appello» (Butler, 2015); precisa più avanti: «in conclusione, la responsabilità etica presuppone un'etica della responsività» (Butler, 2015). Solo la struttura estatica è fondata: la relazione etica equivarrà, così come si è detto per il sé, a uno spossamento, per Butler: «[...] quando agisco eticamente, io sono disfatta in quanto essere relazionale. Mi dissolvo, capisco di *essere la mia relazione* con quel tu» (Butler, 2015). Insomma, la filosofa riconnette questa revisionata etica levinassiana col riconoscimento hegeliano ekstatico:

l'"io" si disfa nella sua relazione etica con il "tu"; ciò significa che esiste una modalità specifica di essere spossati ed è precisamente la modalità che rende possibile la relazione etica. (Butler, 2015)

La rielaborazione del riconoscimento in termini post-hegeliani consente a Butler di emendare i tratti, presenti in Hegel, non funzionali a un avvicinamento, innanzitutto, alla filosofia della relazione di Cavarero. Quest'ultima è, certo, una vicinanza voluta, ma abitata in un'ottica peculiare: al "tu", polo della relazione cavarerianamente intesa, impregnato della nozione di unicità arendtiana (Guaraldo, 2009), Butler sostituisce un sé ontologicamente *fuori-di-sé*, dunque, assai poco arendtiano per il suo farsi promotore di un'agency dalla valenza etico-politica marcatamente post-strutturalista. Il termine *agency*, si precisi, infatti, col suo carico d'ambivalenza – designa un'azione impersonale e singolare a un tempo – concorre alla definizione di un soggetto non auto-fondato, bensì implicato in una morsa di azioni che precedono la sua comparsa, che questi occupa e ri-direziona, tentando di trovare al loro interno il suo marchio. Avviene, però, nel suo utilizzo recente un fatto peculiare: tali ambiguità insite nella formulazione dell'*agency* riescono insolitamente utili a descrivere pratiche singolari, ma iscritte in azioni collettive, di ri-descrizione dei regimi d'esistenza, dispiegando una possibilità d'incidenza nella trama della normatività. Si noti, inoltre, come alla stessa nozione di vulnerabilità, prima analizzata, vada connessa, affinché ci si addentri nelle forme di resistenza attraverso i corpi adunati in pubblici spazi, quella di "interdipendenza". La nozione di interdipendenza, nella lettura che qui si vuole offrire, presenta un enorme

debito da una certa lettura di Hegel circa la *Fenomenologia dello Spirito* (Hegel, 1807): già all'altezza di *Soggetti di desiderio* (Butler, 1987), Butler, analizzando la sezione *Signoria e Servitù*, poteva concludere con Hegel, analizzando tale rapporto di cattivo riconoscimento tra le figure di Padrone e Servo, che non esiste esperienza al di fuori del contesto dell'intersoggettività (Butler, 1987); nell'opera *Che tu sia il mio corpo*, composta in dialogo con la filosofa francese Malabou, Butler, riferendosi nuovamente al classico hegeliano, rileva non solo come, per ipotesi, la nozione di "forma determinata" possa essere un modo di designare la dimensione della corporeità senza mai nominarla esplicitamente (al punto che parlare di *somatofobia* nella *Fenomenologia* di Hegel può essere un dato filologicamente comprovato), ma anche quanto, più estesamente, la vita stessa sia definita nei termini di un circuito [*Kreislauf*], contrassegnato proprio da un avvicinarsi di forme determinate (corpi) coinvolte in un alternanza di formazione e dissoluzione: se i corpi, all'interno di questo circuito, rispondono bene alla definizione di "sostituibili" (come a quella di enti contrassegnati da una *finitezza*), nel testo in questione, è pur vero che esiste un legame tra sostituibilità e dipendenza dagli altri corpi, tradotta in Butler nell'asserzione: «Perché un corpo sia un corpo, esso deve essere legato a un altro corpo» (Butler, 2011), vale a dire che esiste una connessione inestricabile tra la vita del singolo corpo e quella degli altri. La vita singolare risulta inscindibile da quella sociale (Butler, 2011). Un siffatto sfondo è sotteso, a mio parere, in questa *agency* descritta nell'opera della pensatrice dedicata alla riflessione sui corpi in alleanza: i corpi adunati in assemblea nella loro azione performativa aprono possibili scenari normativi proprio grazie al loro assetto collettivo, nel rispetto del carattere di dipendenza reciproca; è proprio con loro che emerge in tutta la sua dirompenza quell'asserzione che in *Che tu sia il mio corpo* pareva avere un carattere sin troppo astratto: «La sostituibilità essenziale alla società diventa essenziale per la sopravvivenza individuale» (Butler, 2011). Tutti i corpi sono legati costitutivamente, vale a dire prima ancora di poter apparire come corpi: nessuna forma singolare esiste al di fuori di questa relazione differenziata con altre forme; è, infatti, dalla relazione che emerge la nozione di un sé, inteso anche come delimitato da confini corporei (Butler, 2011): è la relazione, dunque, a essere fondativa, tanto del sé psichico, quanto del sé corporeo (d'altronde, si è detto in precedenza, Butler, freudianamente, non pensa queste due entità come scisse). Se dalla lotta per il riconoscimento, nella lettura butleriana di Hegel, dalla verità della "duplicazione" del sé, l'autocoscienza doveva ricostruire una certezza di sé nuova, che per non sfociare nella logica di dominio descritta dalla dinamica Servo-Padrone, abbisognava di riconoscere la

verità dell'interdipendenza, preservandola; allo stesso modo, afferma la filosofa ne *L'alleanza dei corpi*: «la “vita” [non] può essere una caratteristica definitoria circoscritta all'umano» (Butler, 2015) e questo dato va acquisito e preservato per un'etica rinnovata. Per Butler, l'umano è nient'altro che una forma tra le altre, una “negoziazione”, ovvero come una forma che «è definita in relazione a una serie infinita di altre forme» (Butler, 2011). L'umanità si definisce rispetto a qualcosa che non è propriamente essa stessa, ma non è neppure una realtà ontologica al di fuori di essa; così, il corpo risulta nei termini di creatura vivente tra le altre: tutte risultano allora contrassegnate da uno stato di costitutiva vulnerabilità che le rende radicalmente dipendenti le une dalle altre, eguali in questa dipendenza ontologica.

Emerge, dunque, come meta dell'intera produzione della pensatrice, che si occupi dei corpi *che non contano* per discriminazioni relative al genere, o di quelli pulsanti, vivificati nella loro lotta pubblica, l'incremento della *viability*; quest'ultima è intesa come la preservazione dello stato di salute ambientale e infrastrutturale che sostiene le vite nel loro essere le une intrecciate alle altre. La filosofa, postulando una preservazione di un soggetto vulnerabile, intende anzitutto sfuggire alle maglie stringenti del discorso capitalistico, propugnatore di un'idea del corpo come un che d'individualizzato, un troppo astratto soggetto dei diritti. Ma come partire da questa vulnerabilità per ricostituire le trame del riconoscimento politico? Qui entra in campo la performatività di questi corpi alleati, costitutivamente vulnerabili. Necessario alla nostra analisi sarà il delineare, dunque, i caratteri principali di un agire di concerto efficace, che si ponga in un'ottica contraria alle strategie del biopotere smascherate da Foucault: è necessario pensare insieme i concetti di vulnerabilità e di *agency* per evitare che la vulnerabilità sia strategicamente deformata dal *discorso* del potere. Tornerà su questo punto nel suo ultimo lavoro, dove, esplicitando il senso di una vulnerabilità da intendersi non nei termini di mera passività, piuttosto: «it makes sense only in light of an embodied set of social relations, including practices of resistance» (Butler, 2020), finirà per estendere il terreno teorico per la sua mobilitazione al concetto freudiano di “mania”, come alla stessa valenza democratica della facoltà critica, qualora essa sia connessa a sentimenti di solidarietà (Butler, 2020). Per focalizzare, tuttavia, più dettagliatamente la disamina delle pratiche di resistenza promosse dai corpi, è necessario riconnettersi alla premessa per cui, come esiste una *forclusion*e fondativa per il genere, parallelamente, in ambito politico, si ritrovano soggetti sui quali incombono pratiche di «esclusione definitiva» (Butler, 2015): un'estromissione dai confini di ciò che è legittimamente denominato “popolo” –

anch'essa rispondente dunque a «una forma *performativa* di potere» (Butler, 2015); è, infatti, vero che, precisa Butler: «La nozione di vulnerabilità opera in due modi: per individuare una popolazione come bersaglio o per proteggerla» (Butler, 2015). Contro questo utilizzo strategico della vulnerabilità, scrive Butler, è possibile praticare – si è detto – forme di performatività corporea come quelle descritte ne *L'alleanza dei corpi*: anzitutto, stando ai riferimenti di cui pullula lo scritto (dalla “primavera araba”, passando per “Occupy”, la nota marcia del 2011 a *Wall Street* contro il potere finanziario e la sperequazione sociale, fino a mere rimostranze contro condizioni precarie di esistenza), il primo carattere, il più esplicito, dell'agire di concerto è il suo essere un agire peculiarmente corporeo: questa constatazione quasi ovvia, in realtà, si staglia contro quella tradizione filosofica (contestata sin da *Questioni di genere*) attraversata da una evidente *somatofobia*: è il caso (in termini, come si è visto, più problematici) dell'Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, ma anche di alcune premesse della speculazione arendtiana. Con quest'ultima, infatti, l'autrice de *L'alleanza dei corpi* instaura un rapporto tanto fecondo, quanto intriso di dissonanze. Se infatti, da un lato, l'impianto dell'opera di Butler attinge a piene mani dalla grande pensatrice politica, ponendosi in linea con una visione della libertà come relazione e se, con eguale persuasione, ingloba l'elemento dirimente de «il carattere non-scelto della coabitazione» (Butler, 2015), o ancora, aderisce alla necessità di fondare l'etica sulle nozioni di pluralità e uguaglianza, è tuttavia pervicace il distanziamento butleriano da talune premesse arendtiane. In *Vita Activa* è noto, infatti, che il *bios politikos*, una vita politicamente dispiegata, sia esclusivamente un possesso di quegli uomini che si fanno portatori delle somme facoltà politiche: l'azione (*praxis*) e il discorso (*lexis*) (Arendt, 1958). Questa constatazione designa il misconoscimento del corpo come attore politico, e al contempo delle potenzialità di un'*agency* peculiarmente corporea (Butler, 2015). Ancor di più, per Butler, Arendt proporrebbe una distinzione tra sfera privata e sfera pubblica nei termini di una scissione che non va emendata: il corpo andrebbe relegato alla prima realtà senza margini di incidenza nella seconda. Esso andrebbe allora a essere identificato come territorio straniero, talvolta femminilizzato, appartenente alla sfera della necessità; quest'ultimo dato, anche solo per una critica di matrice femminista, non può che considerarsi l'avallo di quella libertà evanescente, astratta, tradizionalmente tipica del «cittadino-maschio-parlante» (Butler, 2015). Come conseguenza, nessuna rivolta dettata dal bisogno, dunque dalla necessità, può, per Arendt, inglobare in sé un elemento di libertà. A riprova di questa tesi, Butler fa riferimento a *Sulla rivoluzione*, in cui la filosofa tedesca affronta la

rivoluzione dal punto di vista dei poveri, congelati nelle sue pagine nel loro «irrompere come un torrente nelle strade», parlando dei loro corpi, in maniera significativa, come un che di «irresistibile» che li muove. Questo elemento di irresistibilità è connesso da Arendt alla: «necessità che noi attribuiamo ai processi naturali» (Arendt, 1963). A tali considerazioni Butler oppone un protagonismo politico della performatività corporea:

Se lasciamo il corpo al livello della mera necessità, significa che nessuna concezione della libertà può mai essere incarnata. (Butler, 2015)

Coniugare libertà e resistenza corporea non basta. Si giunge così al secondo carattere necessario all'*agency* dei corpi alleati: la nozione di egualitarismo arendtiana viene ripresa e si coniuga con la valenza paradigmatica che, tali raduni, qualora desiderassero avere speranza di germinazione simbolica, dovrebbero dimostrare. Un caso su tutti, per la filosofa, risulta quello di piazza Tahrir, assunta a luogo simbolo dell'intera "primavera araba". Le modalità di manifestazione hanno restituito un tipo di società nuova, venuta a crearsi in piazza. In che maniera? In primo luogo, la filosofa constata che ogni precedente differenziazione strutturata in base al sesso, allo status lavorativo sono state ri-descritte, anzi dissolte dall'impellenza prodotta dalla performatività tra corpi alleati: la divisione del lavoro era *egualmente* distribuita tra i due generi senza l'intromissione di alcuna stereotipia nell'assegnazione delle mansioni (Butler, 2015). Queste forme d'alleanza sono state la principale istanza di resistenza contro il potere dittatoriale di Mubarak e in particolare esse hanno attuato quella tensione egualitaria propagandata da Arendt per l'agire pienamente politico. In secondo luogo, tali azioni devono essere interpretate come efficacemente politiche anche per il fatto che sono state capaci di mettere in crisi la distinzione fra privato e pubblico allo scopo di stabilire nuove relazioni di uguaglianza, sconfiggendo gli scenari arendtiani di cui si è detto. Le rimostranze che praticano una performatività corporea di questo tipo, ovvero, che incorporano nella stessa forma sociale assunta dalla resistenza i principi per i quali si è inteso lottare, con l'obiettivo di realizzarli in forme politiche più ampie, sono le forme d'alleanza cui ambire. Butler si esprimerà nuovamente su queste modalità di opporre una resistenza in *The force of nonviolence*, facendo riferimento, tra gli altri, al caso dei migranti impegnati nelle traversate del Mediterraneo, come dei Siriani e dei Curdi, schiacciati nella loro condizione di privazione – che è anzitutto depauperamento di un sostegno, si dirà più avanti, *infrastrutturale* – ammassati [*ammassed*], invece, lungo i confini europei; o alle forme

di resistenza performativa praticate dai rifugiati nella città di Würzburg, nel 2012, allorché il governo rifiutò di ascoltare le loro istanze: i protestanti tennero la bocca serrata, cucendosela letteralmente, e l'azione fu replicata in numerosi siti. Il messaggio dei corpi disposti nella maniera appena descritta era, per la pensatrice statunitense, chiaro: «without a political response, the refugees remain voiceless, since a voice that is not heard is not registered, and so is not a political voice» (Butler, 2020). Anche allorquando l'agency venga impedita è possibile affidarsi alla capacità *deittica* dei corpi, la quale riafferma le loro vite nei termini di una resistenza, che è anzitutto l'espressione di una *persistenza* di quegli stessi corpi stretti in alleanza, contro quel potere che costituisce ogni volta la minaccia implicita della loro soppressione:

When they do make the demand for papers, for movement, for entry, they are not precisely overcoming their vulnerability—they are *demonstrating it* and *demonstrating with it*. What happens is not the miraculous or heroic transformation of vulnerability into strength, but the articulation of a demand that only a supported life can persist *as a life*. (Butler, 2020)

Di più, tornando a *L'alleanza dei corpi*, un'ulteriore implicazione non di minor portata che inerisce i corpi, nel loro assembrarsi pubblico, è che essi producono come prima spontanea conseguenza uno spazio d'apparizione. Questo è un carattere intrinseco ai raduni: quando vengono occupate strade non asfaltate, quando si fuoriesce dalla stessa piazza e la folla si riversa in luoghi che non sarebbero in sé stessi pubblici, si crea quel territorio liminale che evidenzia l'impossibilità di una scissione tra il privato e il pubblico; in tali circostanze i corpi, con la loro occupazione che è anzitutto materiale – ma Butler accenna anche a una rete virtuale –, «trovando e producendo il pubblico» (Butler, 2015), riconfigurano lo spazio stesso. In questo senso hanno agito le manifestazioni di *Ni Una Menos*, che hanno mobilitato più di un milione di donne, insieme con le comunità trans, occupando scuole, chiese, strade, nel tentativo di incorporare una protesta che fosse anzitutto trasversale alle divisioni di classe contro le violenze perpetrate da un'implacabile cultura sessista (Butler, 2020). Alla luce di queste considerazioni, la piazza e la strada risultano non soltanto come supporti materiali per l'azione, quanto parte integrante di quella stessa azione pubblica: «L'azione umana dipende da molte forme di supporto – è sempre un'azione supportata» (Butler, 2015). Eppure, se lo spazio è il frutto di un'alleanza che s'instaura fra persone e, arendtianamente, lo spazio è, anzitutto, «spazio dell'apparire» (Arendt,

1958), vi sono alcuni ambienti in cui l'alleanza di cui si parla, riguardando raduni corporei, è impedita da precisi veti politici; Butler si riferisce a quei territori in cui non vige la libertà di radunarsi in pubblico (aree in stretta sorveglianza militare, ad esempio). Sono proprio queste circostanze emergenziali a rendere palese un dato: la strada non è un elemento neutro, ma un vero e proprio «bene infrastrutturale» (Butler, 2015) necessario all'azione e anzi, qualora ne sia impedito l'accesso ai cittadini, la lotta assumerà come primo obiettivo il possesso dell'infrastruttura stessa (Butler, 2015). Questa osservazione serve per comprendere in che modo non esista uno spazio d'apparizione svincolato dalla sua necessaria estensione fisica per la filosofia dei corpi alleati: l'insegnamento di questa peculiare forma di performatività, un ulteriore carattere dell'agire di concerto, è quello di includere, l'infrastruttura in una nuova concezione dell'azione, come fosse anch'essa un attore collaborativo: le infrastrutture «compartecipano alla creazione dello spazio della politica» (Butler, 2015). A tal proposito, in *The force of nonviolence*, Butler esplicita:

When the infrastructural conditions of life are imperiled, so too is life, since life requires infrastructure, not simply as an external support, but as an immanent feature of life itself. (Butler, 2020)

In ultimo, l'occupazione delle strade può attestarsi come la messa in campo performativa della formula: “We, the people”, contenuta nel Preambolo della Costituzione statunitense, letta, quest'ultima, come l'invocazione di una precisa volontà popolare; essa si palesa, infatti, per la filosofa, quale enunciato performativo che tenta di vivificare la pluralità sociale della quale riferisce: «L'enunciazione non descrive una pluralità; piuttosto la raduna mediante l'atto linguistico» (Butler, 2015), dove, quest'ultimo non è altro che l'espressione del fenomeno della vocalizzazione; così, il corpo, diviene più chiaramente condizione organica e veicolo del discorso, attore politico a tutti gli effetti (Butler, 2015). Come non esiste alcun pensiero puro o atto linguistico sciolto dall'occasione corporea della sua enunciazione, allo stesso modo, non si dà libertà disincarnata, sembrerebbe ripetere la filosofa al Signore in eterna lotta dialettica col Servo. In tale prospettiva, Butler pone l'avamposto per un'etica militante, la quale tenga a mente che il punto per allentare le maglie del controllo biopolitico sui corpi:

non è tanto quello di considerare il corpo come strumento per la rivendicazione politica, ma di lasciare che questo corpo, questa pluralità di corpi, divenga la preconditione di tutte le rivendicazioni politiche. (Butler, 2015)

La “sovranità popolare” scaturita dall’*agency* assembleare si presenterà, qualora si eserciti nelle modalità analizzate in quest’ultima sezione, quale peculiare configurazione performativa di un potere scisso da quello statale, per la durata del raduno, caratterizzato da una propensione naturale all’occupazione del terreno friabile di questa scissione mediante atti performativi che sappiano fondarsi sull’interdipendenza tra corpi alleati; atti che si pongano sul proscenio politico come costitutivamente nonviolenti. Tale disposizione nonviolenta dell’*agency*, edificata sulla vulnerabilità costitutiva di quegli stessi attori muti, deve imporsi nei termini di una lotta attiva da opporre, in una determinata contingenza, «contro una forma di costrizione che assume una forma corporea e collettiva» (Butler, 2015). Quei corpi, cui pensa Butler, alleati e mai tesi a una fusione che ne annulli le singolarità, mettendo in atto e incorporando lo stesso statuto egualitario cui tendono, possono interrogare propositivamente la norma e farsi promotori di un’etica nonviolenta egualitaria: eguali sono infatti, questi mimi estatici, per il tempo d’articolazione dell’alleanza; all’uguaglianza dovranno tendere le richieste di riconoscimento che ne innervano la lotta.

Riferimenti bibliografici

MATERIALI

Butler, Judith (1987). *Subjects of desire. Hegelian reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. Trad. it. a cura di G. Giuliani (2009), *Soggetti di desiderio*. Bari: Laterza.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London: Routledge. Trad. it. a cura di S. Adamo (2017), *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Bari: Laterza.

Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York-London: Routledge. Trad. it. a cura di S. Capellini (1996), *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*. Milano: Feltrinelli.

Butler, Judith (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York: Routledge. Trad. it. a cura di S. Adamo (2010), *Parole che provocano. Per una politica del performativo*. Milano: Raffaello Cortina.

Butler, Judith (1997). *The psychic life of power*, Stanford: Stanford University Press. Trad. it. a cura di F. Zappino (2005), *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. Roma: Meltemi.

Butler, Judith (2004). *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. New York-London: Verso. Trad. it. a cura di O. Guaraldo (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*. Roma: Meltemi.

Butler, Judith (2004). *Giving an Account of Oneself*, New York-London: Routledge. Trad. it. a cura di F. Rahola (2006), *Critica della violenza etica*. Milano: Feltrinelli.

Butler, Judith & Athanasiou, Athena (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge: Polity Press. Trad. it. a cura di A. Carbone (2019), *Spoliazione*. Milano: Mimesis.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*, New York-London: Routledge. Trad. it. a cura di F. Zappino (2014), *Fare e disfare il genere*, Milano: Meltemi.

Butler, Judith & Malabou, Catherine (2011). *You Be My Body for Me: Body, Shape, and Plasticity in Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trad. it. (2017), *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*. Milano: Mimesis.

Butler, Judith (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press: Cambridge. Trad. it. a cura di F. Zappino (2017), *L'alleanza dei corpi*, Milano: Nottetempo.

- Butler, Judith (2020). *The Force of Nonviolence. The Ethical in the political*. New York: Verso.
- Arendt, Hannah (1958). *The human condition*, Chicago: University of Chicago Press. Trad. it. a cura di Sergio Finzi (2006), *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani.
- Arendt, Hannah (1963). *On revolution*, New York: Penguin. Trad. it. a cura di M. Magrini (2009), *Sulla rivoluzione*. Torino: Einaudi.
- Austin, John Langshaw (1962). *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. it. a cura di C. Villata (1987), *Come fare cose con le parole*. Genova-Milano: Casa Editrice Marietti.
- Benjamin, Jessica (1998). *Shadow of the other. Intersubjectivity and Gender in Psychoanalysis*, New York: Routledge Inc.. Trad. it. a cura di M. A. Schepisi (2006), *L'ombra dell'altro. Intersoggettività e genere in psicoanalisi*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Bernini, Lorenzo (2009). Il vulnerabile e l'inerte: verso una nuova ontologia dell'umano. *Actas das Jornadas De jovens Investigadores de Filosofia - Primeiras Jornadas Internacionais*, 307-319.
- Bernini, Lorenzo & Guaraldo, Olivia (2009). *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre Corte.
- Campo, Alessandra (2013). Dall'onnipotenza al contatto: due letture femminili del riconoscimento hegeliano. *Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità*, 4.
- Catucci, Stefano (2005). *Introduzione a Foucault*. Bari: Laterza.
- Cavarero, Adriana & Tordi, Anne (2011). Judith Butler and the belligerent subject. *Annali d'Italianistica*, 29, 163-170.
- Filoni, Marco (2008). *Kojeve, il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard. Trad. it. a cura di A. Tarchetti (1976), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michael (1977). *Nietzsche, la genealogia, la storia*. In P. Pasquino & A. Fontana (Eds.), *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michael (1976). *Histoire de la sexualité: vol. I. La volonté de savoir*. Trad. it. di P. Pasquino & G. Procacci (2004), *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.

- Freud, Sigmund (1917). *Trauer und Melancholie. Lutto e melanconia*. Trad. it. a cura di C. L. Musatti (1974), *Opere 1917-1923, vol. VIII*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, Sigmund (1923). *Das ich und das Es*, Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. *L'io e l'Es*. Trad. it. a cura di C. L. Musatti (1974), *Opere 1917-1923, vol. IX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Guaraldo, Olivia (2009). *Figure di una relazione. Sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre Corte.
- Gulizia, Giuseppe (1999) Identità sessuale ed Identificazioni sessuali. A proposito di Corpi che contano di Judith Butler, *Kykéion*, 2, 67-78.
- Hegel, G. W. Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg: Goebhardt.
- Lacan, Jacques (1949). *Lo stadio dello specchio come formatore nella formazione dell'io*. In Giacomo B. Contri (Ed.), *Scritti (1966)*. Torino: Einaudi.
- Lacan, Jacques (1958). *La significazione del fallo*. In Giacomo B. Contri (Ed.), *Scritti (1966)*. Torino: Einaudi.
- Lo Iacono, Christian (2013). Parole che contano: vulnerabilità, narratività e obbligazione in Judith Butler. *Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità*, 4.
- Lonzi, Carla (1974). *Sputiamo su Hegel*. Milano: Scritti di Rivolta femminile.
- Marte, Barbara (2008). La superficie dei corpi. Il superamento della dicotomia maschile-femminile secondo Judith Butler. *Kainos*, 8.
- Tarizzo, Davide (2008), *Introduzione a La ragione Populista di Ernesto Laclau*. A cura di D. Tarizzo. Bari: Laterza.
- Wittig, Monique, (1981). *One ne naît pas femme. Questions Féministes*, 8. Trad. it. a cura di S. Garbagnoli e V. Perilli (2013). *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Roma: Alegre.
- Zappino, Federico (2005). *Introduzione a La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. Roma: Meltemi.

Matilde Miriam Cavezza ha conseguito la Laurea triennale in Lettere moderne presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II"; ivi, ha poi conseguito la Laurea magistrale in Filosofia con votazione 110/110 *cum laude*, discutendo una tesi in Teorie etiche sulla filosofa femminista statunitense Judith Butler. È stata borsista presso l'Istituto degli Studi Filosofici (gennaio 2020).

Matilde Miriam Cavezza achieved her Bachelor's Degree in Modern Literature at University of Naples "Federico II", where she also achieved her Master's Degree in Philosophy with 110/110 *cum laude*. Her dissertation was on Ethical Theories about the US feminist philosopher Judith Butler. She was a scholar at the Italian Institute for Philosophical Studies (January 2020).