

**J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano, 2017, pp. 347***Vincenzo Di Mino*

Le pratiche teoriche incisive, di rottura, quelle in grado di lasciare il segno sul terreno del discorso così come nella materialità dei conflitti, sono quelle che, interrogando l'attualità, ne rendono visibili le fallacie e le ingiustizie, e costringono il lettore a problematizzarne la lettura stessa. L'ultimo volume della filosofa statunitense Judith Butler, "L'alleanza dei corpi", rientra a pieno titolo in questa tipologia: già attraverso il titolo, infatti, esso si situa all'interno di quel variegato spazio di critica etica e politica alle forme con cui i modelli di governance capitalista si danno oggi, e si badi bene, non vi è l'opposizione di una modellistica ideale ai dispositivi di comando ma un'analisi per così dire "microscopica" degli effetti degli stessi sul corpo individuale e collettivo. Come indica il titolo del volume, inoltre, esso si interessa non solamente degli effetti del comando ma della possibilità, ed allo stesso tempo della necessità, di costruire possibilità concrete di alleanze, basate su nuove forme relazionali e affettive, e la creazione di spazi di condivisione multiformi.

Senza addentrarsi nella struttura editoriale del libro, composta dalla rielaborazione di un ciclo di lezioni tenuto nel 2011, premerà sottolineare quelli che per chi scrive sono i punti forti della trattazione con cui forzare quello che è il punto debole della proposta della filosofa. Seguendo in qualche modo il movimento del volume cioè che risalta per primo è la centralità assegnata al corpo.

Tra astrazione e concretezza, tra immanenza del desiderio e trascendenza dell'interpretazione, al centro della scena politica (e filosofica) della contemporaneità il corpo materiale è tornato ad essere soggetto e oggetto delle pratiche politiche. Il corpo di cui parla Butler è un corpo sofferente, preso nelle reti del potere e dello sfruttamento,

della razializzazione e delle discriminazioni sessuali ma non per questo un corpo resistente. Lo scenario a partire dal cui parla Butler è quello del nuovo ciclo di lotte globali che sono esplose con il consolidamento della crisi e dell'emergenza come tecniche proprie del comando governamentale, e che, da Piazza Tahrir a Puerta del Sol a Ferguson e nelle migliaia di luoghi del conflitto sociale hanno rimesso al centro degli scenari il corpo collettivo, i suoi desideri e le sue progettualità. Quando si parla di corpo collettivo, infatti, non si parla di un significante vuoto usato in maniera puramente teoretica, ma di una pluralità di singolarità incarnate, uno sciame di soggettività in carne ed ossa, intermittenti ma capaci di irrompere sullo spazio pubblico per risignificarlo e contemporaneamente forzarne i confini normativi che lo presiedono. L'irrompere di questa soggettività fisica per le strade, nelle piazze, sui luoghi di lavoro, nei territori, comporta la messa in discussione della attuale definizione di spazio pubblico di agibilità: la diffusione sempre più capillare delle tecnologie di comunicazioni immediate e l'uso delle reti sociali e di internet hanno messo all'ordine del giorno l'ampliamento della cassetta degli attrezzi e delle forme di comunicazione politica, permettendo la costruzione di nuove macchine di enunciazione e di espressione collettiva del dissenso, certamente, ma anche l'affermazione di una potenza collettiva difficilmente comprimibile attraverso le classiche griglie del controllo e della sanzione poliziesca. Sotto questo aspetto, rimane fondamentale l'esperienza dei movimenti femministi nel trasformare l'asimmetria relazionale e di potere tra il corpo e gli apparati statali non solo in un punto di forza per rendere visibili l'arroganza dei dominanti e la profondità delle ingiustizie, ma anche nel rendere enunciabile pubblicamente la sofferenza causata dalla "vita psichica del potere", gli effetti del biopotere sull'intera vita. Ciò che emerge dalle rivendicazioni è soprattutto una indicazione di metodo per la costruzione di alleanze organizzative <situazionali> e trasversali, in cui diventano visibili i *claims* e le rivendicazioni dei corpi: la ridefinizione di una nuova ecologia della vita e la diffusione di pratiche di mutuo discorso fanno sì che la metropoli, la polis, diventi l'interfaccia tra i processi di deterritorializzazione dei movimenti (e del capitale) e le esperienze di territorializzazione dei conflitti e dei diritti. Affrontando l'eredità arendtiana, Butler fa i conti con i due concetti connessi di vita e polis, per ridefinirne lo statuto e renderli intellegibili per le lotte a venire: a differenza del modello aristotelico,

il nuovo spazio pubblico deve necessariamente essere plurale, eccentrico e “polifonico”, in cui nessuno deve essere escluso per la sua lingua o per il suo aspetto. Inoltre, l’abbandono del concetto di “nuda vita” nella declinazione datane da Giorgio Agamben (sempre attraverso l’apporto arendtiano) permette di usare la vita come concetto pratico, immanente, sganciato da tensioni teologiche e mistiche inoperose: lo statuto stesso del concetto si tinge di ambivalenza, perché essa è ciò che viene messa a valore ma anche ciò che, dal centro o dai margini, si solleva e prende la parola. La riconfigurazione biopolitica non consente più la distinzione tra sfera privata e sfera pubblica, avendo di fronte un meccanismo di accumulazione di natura estrattiva e privatizzante e la possibilità di una radicale espressione di dissenso che parte dal privato della vita singolare per arrivare alla potente presa di parola collettiva. Ciò che, in seconda battuta, caratterizza e modella questo corpo collettivo dentro i nuovi spazi di azione comune sono due caratteristiche, di natura ontologica, che ne definiscono lo statuto intimo: precarietà e performatività. L’uso di questi due concetti, architravi centrali nello sviluppo del discorso butleriano nel corso degli anni, diventano a contatto con gli eventi frecce nell’arco delle soggettività politiche che si vogliono all’altezza delle sfide che giorno dopo giorno vengono poste. Se, infatti, la precarietà è una situazione esistenziale che accomuna tutt\* nell’esperienza dello sfruttamento, del dominio e della fragilità, cionondimeno diventa un potente meccanismo di riconoscimento dell’alterità, delle sue sofferenze e dei suoi bisogni: attraverso il dispiegarsi dei movimenti dei corpi a contatto, si genera un sentire comune, trans-individuale, che si modula attraverso la differenza stessa. Quello che s’inscrive nei corpi è un movimento etico che parte dalla sofferenza individuale per farsi indignazione collettiva, desiderio di libertà e di autonomia. E ciò che rende possibile questo sentire collettivo è il potere performativo delle parole e dei corpi, del silenzio e del movimento. Performare, in questa accezione biopolitica, significa rendere espressivi corpi e desideri, non più rappresentarli: fuori dalla logica hegeliana del Servo-Padrone, la performance in tutte le sue modulazioni intensive connette diverse agency nel sottrarsi ai confini ed alle norme dello spazio pubblico, e renderle operative nella costruzione di un altro, possibile. Performance, in questo caso, è il nome che prende la dislocazione spaziale della potenza del corpo collettivo attraverso azioni dirette, occupazioni dei centri

nevralgici, assemblee: l'assemblea performativa, per parafrasare il titolo scelto dalla filosofa per l'edizione americana di questo volume, viene prefigurata come nuovo spazio per una nuova etica della coabitazione, perché fuori dai canoni della politica classicamente intesa, ma, a parere di chi scrive, in grado di attualizzare quello che altri hanno chiamato <comunismo del sensibile>, a partire proprio dalla determinazione di una etica della sensibilità materiale in grado da fungere da collettore di un sentire comune e di un desiderio collettivo di trasformazione.

Questo introduce a quello che è il nodo critico del libro: la reinvenzione del popolo. Butler, infatti, parte dall'assunto che un nuovo *We, the People* sia di nuovo possibile, attraverso l'articolazione su diversi piani del discorso, di origine laclausiana, del popolo come significante vuoto, in grado di riarticolare al suo interno, tramite catene equivalenziali, diversi nodi significanti. I cataclismi politici degli ultimi anni, sostanziatisi nell'avanzata dei fascismi nazionalismi e dell'impersonalità populista neoliberale, hanno posto il problema del popolo e del populismo centrali nella definizione di politiche conflittuali. Certo non è un vicolo cieco, ma l'insistenza su questa figura assoluta e ricorrente del pensiero politico è frutto dell'appiattimento della logica dell'agire politico stesso lungo l'asse binario alto\basso, sfuggendo completamente all'intensità tipica degli interstizi, degli spazi striati, dei campi di tensione orizzontali. Nell'accezione datane da Carl Schmitt, il popolo è ciò che viene dopo l'esaurirsi della dicotomia amico\nemico determinando l'esito della spoliticizzazione dell'agone conflittuale, fornendo inoltre la legittimazione necessaria all'autorità costituita. Chi scrive ritiene possibile, attraverso alcune ambivalenze presenti nell'argomentazione di Butler, cortocircuitare il concetto di <popolo> per cominciare a intessere forme di alleanze organizzative, che, all'interno del loro posizionamento, sappiano prefigurare forme di democrazia reale.

In Butler, infatti, popolo viene a rappresentare contemporaneamente una soggettività ben definita e lo scarto dei processi di rappresentazione, quindi ipostasi universale e *mob* collettiva. Dentro il processo di universalizzazione della soggettività legittimata a rappresentare i governati, come ha sottolineato Etienne Balibar in una sua recente pubblicazione, è molto difficile distinguere i dispositivi di assoggettamento dai momenti di enunciazione collettiva indirizzati *erga omnes*: il deteriorarsi di un vecchio

tipo di femminismo europeo, e globalmente universale, su determinati temi etici, è la spia della difficoltà di parlare nel medesimo tempo a tutti ma da una posizione privilegiata. All'interno del popolo, quindi, le sottili e differenti *texture* che intrecciano desideri e posizioni trasversali della soggettività vengono meno, inghiottite dall'appiattimento di un meta-soggetto unitario che ha perso la sua funzione mitopoietica. L'altra significazione che Butler attribuisce al popolo, invece, è quella che si presta più al tentativo di forzarne i limiti: popolo è dualismo di potere *in actu*, forza realmente democratica, soggetto unitario scisso al suo interno. Ciò che emerge, dunque, è una configurazione antagonistica del popolo stesso, che però mal si concilia con la polifonia e la pluralità dei corpi. Esso, sotto questo aspetto, è soggetto ad una territorializzazione normativa ed escludente la cui uguaglianza è giocoforza determinata da un livellamento fondato su un concetto di cittadinanza piatto, che codifica dall'alto le forme ed i limiti dell'azione politica collettiva. Una politica che, nella sua parzialità determinata dall'intrecciarsi di fattori di classe, razza e genere, vuole essere trans-individuale, trasversale e co-abitativa non può che riconoscere l'apparato di dominio capitalistico-statale come totalità e attaccarlo nelle sue molteplici articolazioni, attraverso diverse pratiche e performance conflittuali in grado di operare all'interno delle nuove dinamiche con cui si dà la lotta di classe; una politica dell'amicizia, come è quella che si vuole costruire, riconosce l'esperire unico e singolare della soggettività e prova a ricombinarla, parzialmente, all'interno delle nuove macchine decisionali collettive. Il corpo molteplice della soggettività non necessita di steccati immunizzanti ma di mille teste con cui esprimersi, con cui connettersi e con cui costruire network sostenibili, una nuova etica ecosofica del presente, che assuma il riconoscimento delle differenze e la socializzazione del "valore d'uso" come orizzonte strategico. Lavorare dentro le striature, afferrare provvisoriamente l'evento, esperirlo nel tempo attraverso nuove istituzioni dal basso: questo è il senso che le nuove alleanze dei corpi possono avere.

L'evento, politico ed ontologico, che è stato *l'International Women Strike* dell'8 marzo di quest'anno si iscrive pienamente in questo solco: abbattendo le barriere tra pubblico e privato, mettendo in risalto l'omogeneità differenziale dello sfruttamento e della divisione dei generi, smascherando l'arcana iniquità della valorizzazione dei

desideri, ha messo in piedi una soggettività molteplice, trasversale, in grado di disattivare le catene del dominio e di materializzare nuove parole, nuovi bisogni, nuove pratiche del conflitto. A partire da queste considerazioni, vivere una buona vita non vuol dire semplicemente essere reificati dentro le spire del controllo, ma mettere in piedi reti di resistenza collettiva in cui la sofferenza e il desiderio siano supportati da spazi fisici e dispositivi organizzativi, nell'espone la potenza affermativa del corpo dei poveri davanti ai muri, ai fili spinati, alle istituzioni totali; significa sabotare e decostruire la lingua del padrone e parlarne una nuova, non solo foneticamente ma nelle pieghe concrete che prende il reale, liberandosi dall'odiosa ombra simbolica del padre e dello Stato; significa prefigurare un dualismo di potere in cui è possibile usare liberamente i *commons* e le ricchezze di tutti e mettere a disposizione il proprio corpo nel processo di trasformazione collettiva: istituire, dunque, delle macchine decisionali collettive e singolari, valorizzare la propria autonomia, difendere gli spazi metropolitani di contro-potere, diffondere e moltiplicare dualismo. D'altronde, come scrisse Machiavelli, tra il corpo sfruttato del povero e quello del ricco non c'è differenza: è il segno dell'esclusione a marchiarlo e a renderlo completamente differente, volendo intendere la differenza come apertura all'alterità e non come chiusura identitaria, facendone contemporaneamente ricchezza e miseria assoluta. Sta allora a chi, quotidianamente - prendendo parola negli spazi collettivi di questa soggettività mutante - costruire nuove modalità di cura e nuovi supporti performativi, identificando nella buona vita collettiva, l'autonomia, l'eguaglianza e libertà che solo trasformando noi stessi possiamo afferrare.