

# JUDITH BUTLER E LE POTENZIALITÀ DELLA BODILY POLITICS

ALBERTO PINTO

*Università di Firenze*

*Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali*

*albertopinto1987@gmail.com*

## ABSTRACT

After 9/11 the problem of “ungrievable lives” has taken a central place in Judith Butler’s philosophical work. However, in her latest works, she tries to imagine a new kind of political mobilization not only capable of breaking into the hegemonic cultural framework, which is responsible for the exclusion of some lives from the human domain, but also capable of putting at centre-stage the bodily dimension of all human beings with their needs and demands. In the first part of this article I give a brief overview of the processes of disavowal and derealisation, focusing especially on the media representation of contemporary wars that influence our cognitive schemes by applying a different human value to other populations and social groups. In the second part of the article I discuss the bodily mobilizations of those very subjects whose lives are made unworthy and unliveable by virtue of current “frameworks of intelligibility”.

## KEYWORDS

Non-humans, bodily politics, war, mobilization, non-violence.

## 1. INTRODUZIONE

«I am not an elephant!

I am not an animal!

I am a human being!

I ... am ... a ... man!»

Joseph Merrick – *The Elephant Man*

«We won't die secret deaths anymore.  
The world only spins forward.  
We will be citizens. The time has come»  
Prior Walter - *Angels in America*

“Non tutti noi possiamo sostenere con un alto grado di sicurezza che siamo stati sempre umani”<sup>1</sup>. Alcuni di noi non vengono tutt’ora considerati degni di un simile riconoscimento e probabilmente nemmeno Joseph Merrick o Prior Walter erano “umani” agli occhi del mondo in cui vivevano. Il primo, realmente esistito, è il protagonista del celebre film di David Lynch *The Elephant Man* del 1980<sup>2</sup>. Il film ripercorre le vicende – in parte romanzandole – di un uomo a suo tempo divenuto famoso nel Regno Unito in quanto affetto da una rarissima malattia congenita, la Sindrome di Proteo, che causa in chi ne è colpito delle gravissime deformità al viso e al resto del corpo. Proprio per il suo aspetto mostruoso Merrick è soprannominato l’*Uomo Elefante*. Quella di Merrick è un’esistenza ferina, contrassegnata dalla violenza di Bytes, il suo padrone (che mira a farlo esibire in giro per l’Europa all’interno dei *freak shows*), e dall’ipocrisia di una società vittoriana che, nonostante le premurose attenzioni mostrate (con attrici ed esponenti dell’alta borghesia inglese pronti a fare la sua conoscenza), continua a trattarlo come un fenomeno da baraccone. Dopo essere riuscito a sfuggire alle grinfie del suo aguzzino, Merrick incontra un gruppo di ragazzini alla stazione londinese di Liverpool Street che inizia a maltrattarlo e che lo insegue fin dentro i bagni della metropolitana, lasciandolo senza la maschera – un sacco bucato legato ad un cappello – con cui andava in giro per non essere deriso dalla gente. Ed è in quel momento che l’Uomo Elefante, denudato e assediato da sguardi morbosamente curiosi, lancia il suo appello straziante di appartenenza al genere umano, per poi accasciarsi a terra, privo di sensi e ormai prossimo alla morte a causa di una broncopneumonia. Il secondo invece è il protagonista dell’altrettanto famosa serie tv, nonché pièce teatrale, *Angels in America* di Tony Kushner, che descrive, attraverso la vita di un gruppo di omosessuali, l’esplosione a metà degli anni Ottanta dell’AIDS a New York, quando cioè quella che viene chiamata la “peste gay”<sup>3</sup> inizia mietere a vittime all’interno di una delle comunità omosessuali più politicamente organizzate al mondo. Prior sperimenta in prima persona l’esperienza tragica della malattia (ha già su di sé i

<sup>1</sup> R. Braidotti, *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (ed. orig. 2013), DeriveApprodi, Roma, 2014, p. 7.

<sup>2</sup> A sua volta ispirato dal romanzo *The Elephant Man and other Reminiscences* (1923) di Frederick Treves (cfr. F. Treves, *The Elephant Man and other Reminiscences*, Cassel and Company, London, 1923).

<sup>3</sup> S. Watney, *Lo spettacolo dell'AIDS* (ed. orig. 1987), trad. di T. Motterle, in E. A. G. Arfini, C. Lo Iacono (a c. di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, ETS, Pisa, 2012, pp. 55-73.

segni del Sarcoma di Kaposi) ed è costretto ad affrontarla in completa solitudine, poiché il compagno, sconvolto dalla notizia, ha deciso di abbandonarlo. Prior e gli altri personaggi dovranno così fare i conti con la propria vulnerabilità, nonché con l'ondata di odio omofobico esplosa nell'opinione pubblica americana in reazione alla diffusione della malattia; ma soprattutto dovranno scontrarsi con quella *forclusione*<sup>4</sup> che impedisce alle vittime dell'AIDS di essere piante pubblicamente e ai loro familiari di piangere i cari scomparsi. Anche Prior, esattamente come Merrick, lancia proprio alla fine dell'opera un suo appello in cui invoca per le vittime dell'AIDS un pieno ingresso nella cittadinanza, rifiutando la condanna politica e morale che ha relegato questi lutti ad un piano di inintelligibilità simbolica.

Prior Walter e Joseph Merrick dunque: due esistenze abiette, due esistenze vulnerabili, due esistenze che rivendicano il proprio posto nel mondo degli esseri umani e di cui, tuttavia, sembrano non essere ritenute degne. Ma cosa vuol dire essere riconosciuti "umani", oggi, alle soglie di un'epoca in cui si celebra da più parti la venuta del "post-umano"? Quale contenuto ontologico o quale soggetto la categoria di "umano" sussume dentro di sé? E quali sono le logiche escludenti che questa definizione inevitabilmente genera?

Dall'evento simbolico del *nine-eleven* il tema delle vite indegne di lutto ha assunto un ruolo cruciale all'interno della produzione di Judith Butler. Nelle sue ultime opere la filosofa americana, tuttavia, prova ad immaginare nuove forme di mobilitazione politica che sappiano non solo produrre una frattura all'interno dei frames culturali consolidati (i quali sono responsabili dell'esclusione preventiva e reiterata di alcune vite dal dominio dell'umano), ma che siano in grado soprattutto di porre al centro dello spazio pubblico la dimensione corporea dell'individuo con i suoi bisogni e le sue necessità. Nella prima parte dell'articolo cerco di ripercorrere alcuni di questi meccanismi di disconoscimento e di de-realizzazione, concentrandomi in particolare sulle rappresentazioni mediatiche delle guerre contemporanee, le quali, nella misura

<sup>4</sup> Per Freud la nevrosi, ovvero il conflitto tra l'io e la forza pulsionale, può essere individuata sintomaticamente in quel processo psichico chiamato rimozione (*Verdrängung*), quando, cioè, il soggetto cerca di respingere nell'inconscio quelle rappresentazioni (come un pensiero o un ricordo) legate ad una pulsione considerate inaccettabili dall'io; si tratta quindi di uno spostamento simbolico che rende queste rappresentazioni più accettabili – e al contempo meno accessibili – al soggetto. Lacan elabora un procedimento, per un verso simile e per un altro decisamente diverso, in riferimento alla psicosi, quando cioè il conflitto psichico investe il rapporto del soggetto con la realtà esterna. Nella psicosi l'evento traumatico o la pulsione inaccettabile non vengono integrati nell'inconscio, ma subiscono una forclusione (*Verwerfung*), «vengono cioè negati con una tale forza che il soggetto non li riconosce come propri» e per questo tornano a lui «dall'esterno», «sotto forma di voci persecutorie o di allucinazioni». Butler parla di forclusione per indicare quella particolare forma di lutto per ciò che non si è mai realmente vissuto, come nel caso degli attaccamenti e degli oggetti omosessuali, i quali vengono resi impossibili e invivibili dall'ordine sociale eteronormativo (in L. Bernini e O. Guaraldo (a c. di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona, 2009, *Glossario*, p. 140; J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi* (ed. orig. 1967), a c. di G. Fuà, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 514; p. 393).

in cui prendono di mira i nostri schemi cognitivi e le nostre strutture affettive, contribuiscono in modo significativo a quella “produzione differenziale dell’umano” che condanna alcune popolazioni o alcuni gruppi sociali all’irrealtà e all’invisibilità. Nella seconda parte mi soffermo invece sulle mobilitazioni *corporee* messe in atto proprio da quei soggetti le cui vite vengono rese invivibili e impossibili dalle cornici di intelligibilità culturale. Mobilitazioni che in certi casi riescono a mettere in discussione la distinzione schmittiana amico/nemico e la retorica bellica del “o con noi o contro di noi”, aprendo così la strada a nuovi scenari non-violenti di vita in comune.

## 2. LA DESTITUZIONE DELL’UMANO

Ogni soggetto è disposto a pagare qualsiasi prezzo pur di essere socialmente riconosciuto; allo stesso tempo, però, c’è chi si trova nella condizione di non poter soddisfare appieno i criteri che ne rendono possibile il riconoscimento. Come può darsi riconoscimento infatti quando la realtà in cui vivo è strutturata da concezioni normative che mi neutralizzano e che mi impediscono fin dall’inizio di accedere allo statuto di essere umano?

Vi sono sicuramente dei vantaggi nel rimanere sotto l’egida delle norme sociali dominanti, ma in certe circostanze conformarsi ad esse sembra comportare dei costi intollerabili, tali da rendere la vita invivibile. Come ci ricorda Judith Butler in *Fare e disfare il genere*, si può essere *disfatti* dalle norme in tanti modi e in alcuni casi il raggiungimento di una soglia di intelligibilità rischia per paradosso solo di annullare da un’altra direzione quell’intelligibilità faticosamente raggiunta<sup>5</sup>. Se, ad esempio, l’amore che provo è, secondo certe norme di genere, qualcosa di abietto e rivoltante, forse potrò continuare ad esistere in quanto me stesso solo se riuscirò a sfuggire alla presa di quelle norme, sviluppando rispetto ad esse una distanza critica. Questo non implica affatto che io possa fare a meno delle norme sociali o che debba negare le circostanze che hanno contribuito alla mia formazione, né implica che io possa ingenuamente plasmare, come un demiurgo, il mondo a mio piacimento; significa solo che la mia *agency* è possibile nella misura in cui sono in grado di sviluppare un rapporto critico con la norma, individuandone i limiti e impegnandomi collettivamente in una sua ridefinizione che accresca le possibilità – per me e per gli altri – di una vita vivibile<sup>6</sup>. Una ridefinizione che viene fatta in nome dell’*umano* proprio da coloro che dall’umano sono esclusi e che mira pertanto a riarticolare i regimi di potere responsabili di questa esclusione in vista di una loro maggiore inclusività<sup>7</sup>. Esattamente come Antigone è costretta a far ricorso ad un linguaggio

<sup>5</sup> J. Butler, *Fare e disfare il genere* (ed. orig. 2004), a c. di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2014, p. 31.

<sup>6</sup> Ivi, p. 34.

<sup>7</sup> Ivi, p. 48.

che non le appartiene – cioè quello dello Stato<sup>8</sup> – per esprimere il proprio gesto di ribellione – piangere pubblicamente un lutto che deve rimanere impossibile<sup>9</sup> –, in egual misura, coloro che sono ritenuti illeggibili e impossibili da una categoria tanto escludente quanto universale quanto quella dell'umano devono parlare «a questa categoria, e da questa categoria» se vogliono inaugurare per questo termine «una storia che non sia interamente irretita entro i differenziali di potere esistenti»<sup>10</sup>. In altri termini, si tratta di riuscire a capire se sia possibile trasformare la negatività e la sofferenza prodotte dalle esperienze di devastazione individuale e collettiva in qualcosa di positivo e politicamente trasformativo<sup>11</sup>. Nel dolore infatti ci è offerta la possibilità di esperire «uno stato di spossessamento» che si rivela fondamentale nel cogliere la «socialità di ogni vita incarnata»<sup>12</sup>, riconoscendo che è sulla dipendenza che si fondano le nostre relazioni con gli altri. Fare esperienza del dolore, quindi, non equivale necessariamente a rinchiudersi nel privato, ma significa concedere a se stessi l'opportunità di comprendere quanto la nostra condizione di vulnerabilità possa unirci a coloro che in modi diversi si trovano a esperire le medesime forme di precarietà esistenziale<sup>13</sup>; detto altrimenti, il dolore può spingerci all'isolamento o alla paralisi, ma può indurci anche a lottare per un cambiamento della comunità politica che conduca alla creazione di reti di supporto sociale che proteggano a livello globale tutte le vite precarie<sup>14</sup>. La scommessa risiede pertanto nel saper trasformare «la preoccupazione narcisista della melanconia» nella preoccupazione per la vulnerabilità altrui<sup>15</sup>. Tuttavia, possiamo prendere coscienza della precarietà di altre vite umane solo a due condizioni: in primis, se accettiamo il fatto che la possibilità di condurre un'esistenza vivibile risieda in fattori che stanno fuori dal soggetto<sup>16</sup> e che sono ascrivibili quindi alla comunità politica in cui siamo inseriti; e in secondo luogo,

<sup>8</sup> Butler in *La rivendicazione di Antigone* sostiene che l'eroina sofoclea, nel rivendicare dinnanzi a Creonte il proprio gesto "criminale" di seppellire il cadavere del fratello morto Polinice – il quale viene condannato dal re di Tebe a divenire «gradito tesoro per gli uccelli che spiano il piacere del pasto» – parla in un linguaggio che è estraneo al suo genere e alla sua condizione sociale, ovvero quello dell'autorità sovrana: «È interessante notare che sia l'atto della sepoltura da Antigone sia la sua sfida verbale diventano le occasioni in cui il coro, Creonte e i nunzi la definiscono "uomo" [...] Antigone giunge, quindi, ad agire in modi che sono definiti da uomo non solo perché agisce in aperta sfida della legge, ma anche perché assume la voce della legge quando agisce contro la legge» (cfr. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone* (ed. orig. 2000), trad. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003).

<sup>9</sup> Ivi, p. 108.

<sup>10</sup> J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., 48.

<sup>11</sup> Ivi, p. 337.

<sup>12</sup> J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (ed. orig. 2004), a c. di O. Guaraldo, postmediabooks, Milano, 2013, p. 52.

<sup>13</sup> Ivi, p. 60.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 54.

<sup>16</sup> F. Zappino, Il genere, luogo precario, in J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 358.

se siamo disposti ad operare un lavoro sui *frames* di intelligibilità culturale che stabiliscono preventivamente quali vite meritino di accedere al regno dell'umano.

La vulnerabilità è senza dubbio un dato universale della condizione umana nella misura in cui siamo, volenti o nolenti, degli esseri corporei con delle necessità fisiche da soddisfare e che, di conseguenza, hanno bisogno del supporto di altri esseri umani (e di istituzioni) per poter sopravvivere. Ciò nonostante, è proprio l'eliminazione di questa interdipendenza a far sì che i regimi politici possano sfruttare la precarietà in modo differenziale tra le popolazioni e i gruppi sociali<sup>17</sup>, istituendo di fatto una gerarchia tra quelle vite che sono importanti e quelle che sono invece "dispensabili"<sup>18</sup>. Essere considerato – o percepirsi – "dispensabile" significa accettare l'idea che la propria vita non meriti alcuna cura o protezione e che pertanto non ci sarà nessuna rete sociale pronta a soccorrermi qualora io ne abbia bisogno<sup>19</sup>; ciò significa, a sua volta, che non ci sarà alcun lutto pubblico qualora la mia vita dovesse venire a mancare. La possibilità di essere pubblicamente compianti è quindi per Butler strettamente connessa alla possibilità di essere considerati umani. D'altra parte, se i *frames* culturali dell'umano stabiliscono preventivamente quali saranno le perdite per cui vale la pena addolorarsi, è chiaro che chi si trova escluso da questo dominio sarà esposto a qualsiasi forma di violenza; anzi, probabilmente non si potrà nemmeno parlare di violenza dal momento che quelle che abbiamo di fronte non sono propriamente delle vite, ma delle entità spettrali<sup>20</sup>, la cui realtà è negata fin dall'inizio. Esiste dunque una relazione evidente tra la violenza e l'irrealtà che si abbatte su coloro che diventano vittime di violenza; ed esiste in modo speculare un'altra relazione – che soggiace alla prima – tra il sapere e la realtà<sup>21</sup>. Stabilire chi o che cosa è reale riguarda indubbiamente il sapere, ma, come ha ben spiegato Foucault, non può essere stabilito alcun elemento di sapere prescindendo da tutto «l'insieme di regole e costrizioni proprie di un certo tipo discorso scientifico a una data epoca»<sup>22</sup>; detto altrimenti, il sapere è anche una questione di potere e pertanto il rapporto tra queste due dimensioni non può essere descritto ricorrendo ad un uso semplicistico delle categorie analitiche della repressione o dell'abuso – dove sarebbe il potere a reprimere o abusare del sapere. Si tratta semmai di «individuare il nesso di sapere-potere che permette di cogliere le condizioni di accettabilità di un sistema»<sup>23</sup>. Solo all'interno di una prospettiva che consideri congiuntamente l'azione del sapere e del potere possono essere compresi i limiti dei criteri con cui concepiamo la

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> J. Butler, *Vita buona e vita cattiva*, in J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, a c. di N. Perugini, nottetempo, Roma, 2013, p. 29.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>20</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 56.

<sup>21</sup> J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

<sup>22</sup> M. Foucault, *Illuminismo e critica* (ed. orig. 1978), a c. di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 50.

<sup>23</sup> Ivi, p. 52.

realtà<sup>24</sup>; ciò, però, implica anche che non sarà sufficiente individuare i nessi tra potere e sapere da cui si origina il dominio delle cose intelligibili, ma occorrerà individuare anche il modo attraverso cui questo dominio «incontra il proprio punto di rottura»<sup>25</sup>.

Come si può, tuttavia, prendere atto dei processi di de-realizzazione che si producono ai margini della realtà sociale in cui viviamo? Un conto è sostenere, ad esempio, che certe vite non riescono a conformarsi ad una specifica concezione dell'umano<sup>26</sup> e che quindi la violenza da esse subita è una conseguenza diretta di tale forma di disumanizzazione, un altro è affermare che l'ordine del discorso produca violenza attraverso l'atto stesso dell'omissione:

[...] Duecentomila bambini iracheni sono stati uccisi durante e dopo la guerra del Golfo; abbiamo forse una sola immagine, un fotogramma che ci ricordi una qualunque di queste vite, singolarmente o in gruppo? È possibile trovare nei mezzi di informazione un racconto relativo a queste morti? Quei bambini avevano dei nomi?<sup>27</sup>

Non ci sono necrologi per queste *casualties*, cioè per queste morti accidentali, perché molto semplicemente non vi possono essere dei necrologi laddove non vi sono vite – e di conseguenza morti – degne di essere chiamate tali e degne di essere ricordate. Il necrologio, pertanto, sembra funzionare da strumento di “regolazione differenziale” della distribuzione pubblica del lutto<sup>28</sup>. Ad esempio, le persone omosessuali morte nell'attentato alle Torri Gemelle non sono state bene accettate, o comunque lo sono state con molta fatica, all'interno «dell'immagine pubblica di un'identità nazionale» edificata attraverso i necrologi o i memoriali televisivi<sup>29</sup>; di converso, il volto di Daniel Pearl, giornalista del *Wall Street Journal* ucciso, presumibilmente nei primi giorni del febbraio del 2002, da un gruppo di fondamentalisti islamici in Pakistan è apparso in tutti i notiziari e in tutti i media del mondo. Osserva Butler:

[...] in effetti Daniel Pearl [...] mi è familiare: potrebbe essere mio fratello o mio cugino; è così facilmente umanizzabile; il suo cognome contiene il nome di mio padre [...] Ma le vite afgane, o gli altri bersagli degli americani, sterminati brutalmente e senza la minima possibilità di ricevere una protezione, saranno mai umani come Daniel Pearl?<sup>30</sup>

Butler fa un altro esempio, sempre riferito al 2002, di quando un cittadino statunitense di origini palestinesi presentò al *San Francisco Chronicle* dei necrologi

<sup>24</sup> J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

<sup>25</sup> Ivi, p. 313.

<sup>26</sup> Questo è il caso, ad esempio, delle persone intersessuali o transessuali, e più in generale di tutti coloro che si ritrovano a vivere al di fuori delle norme del binarismo di genere (cfr. ivi, pp. 85-99).

<sup>27</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 57.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ivi, p. 59.

per delle famiglie palestinesi uccise dall'esercito israeliano. La risposta data al proponente all'inizio fu che prima di pubblicare il necrologio doveva essere accertata la morte delle famiglie, e che, al limite, potevano essere accettati solo se venivano riscritti nella forma di memoriali; successivamente, però, il giornale negò la pubblicazione anche di questi memoriali affermando che la redazione temeva che con la loro pubblicazione qualcuno dei propri lettori si sarebbe potuto offendere<sup>31</sup>. Quando si arriva a definire un necrologio o un memoriale come qualcosa di offensivo allora vuol dire che è all'opera nel discorso pubblico un meccanismo di selezione preventiva del lutto, una sorta di "gerarchia del dolore", che "iperumanizza" alcune perdite e ne disumanizza altre<sup>32</sup>; e ciò accade perché probabilmente la presa d'atto di queste morti rischia di destabilizzare una precisa logica di costruzione dello spazio politico (ovvero, quella fondata sulla celebre distinzione schmittiana "amico/nemico") che nei periodi di guerra sembra totalizzare qualsiasi aspetto della vita pubblica. Non si tratta, dunque, di essere favorevoli o contrari all'opportunità dei necrologi, ma si tratta di capire chi abbia o meno la possibilità di accedere ad un lutto pubblico ed essere compianto<sup>33</sup>; si tratta, cioè, di capire come la disumanizzazione, attraverso una serie di esclusioni e divieti, possa emergere ai confini della "vita discorsiva"<sup>34</sup>.

Quando la retorica del paese in guerra prevale in modo incondizionato nel discorso pubblico secondo Butler non può esservi spazio per quelle forme di *condivisione del dolore* che da un lato rivelano l'insensatezza del sacrificio per la patria e dall'altro minano la logica concettuale – "o con noi o contro di noi" – su cui questa stessa retorica si fonda; il lutto, in altri termini, rischia pericolosamente di rendere palese quella comune condizione di vulnerabilità, innanzitutto alla perdita delle persone che amiamo, che contraddistingue la vita di ogni essere umano; rischia, cioè, di far emergere una "vicinanza nella perdita" – senza che questo implichi una sovrapposizione perfetta delle perdite di alcuni con quelle di altri –, che disloca «dalle loro salde posizioni egemoniche le figure della guerra, del nemico, del conflitto»<sup>35</sup>.

L'esperienza di vulnerabilità e di perdita deve quindi necessariamente condurre alla violenza e alla distruzione? Non è possibile adottare per la vita politica parametri diversi da quelli della *feribilità* (*injurability*) e dell'aggressione reattiva<sup>36</sup>? All'indomani dell'attacco alle Torri Gemelle, cioè di un evento che aveva messo a nudo la vulnerabilità di un paese che credeva di possedere il primato del

<sup>31</sup> Ivi, p. 58.

<sup>32</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa, 2012, p. 206.

<sup>33</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

<sup>34</sup> Ivi, p. 58.

<sup>35</sup> O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 10.

<sup>36</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.



primomondismo<sup>37</sup>, fece seguito una risposta bellica, tanto sul piano militare che su quello informativo-propagandistico, che non lasciava molto spazio all'idea che si potesse apparire feriti o vulnerabili<sup>38</sup>. Ciò innescò nei mesi immediatamente successivi all'attentato non solo un clima culturale ostile a chiunque osasse offrire un resoconto sulle cause del conflitto in corso<sup>39</sup>, ma anche un processo di de-realizzazione del nemico che fece sì che alcune vite venissero completamente spogliate del proprio statuto di umanità e ridotte a meri danni collaterali di un'impresa militare. Secondo Butler un segnale evidente di questa dinamica cognitiva lo si può rinvenire nel diverso giudizio che siamo soliti attribuire alle forme più inaudite assunte oggi dalla violenza contemporanea, come, ad esempio, nel caso dei terroristi suicidi. Rispetto al fenomeno del *suicide bombing* il discorso dell'Occidente liberale – basti pensare alle riflessioni sul tema di Adriana Cavarero<sup>40</sup> – sembra ruotare intorno al tema dell'orrore; tuttavia, non incontriamo la stessa reazione quando pensiamo ad un aereo che sgancia delle *cluster bombs* su popolazioni indifese, sebbene si tratti di un atto non meno esecrabile. Ci sarebbe pertanto qualcosa di insopportabile, come suggerisce Jacqueline Rose, per noi occidentali nell'idea che un attentatore muoia con le sue stesse vittime, nell'immaginare che vi possa essere «un'intimità condivisa», negli ultimi istanti, tra questi corpi votati alla distruzione<sup>41</sup>. Tuttavia, il motivo risiede esclusivamente nel diverso modo in cui viene consumato il massacro? Perché allora l'orrore subentra solo in presenza di particolari vittime – quelle europee o americane – mentre nel caso delle innumerevoli morti e mutilazioni causate dagli attentatori suicidi delle Tigri Tamil in Sri Lanka o da quelli iracheni che colpiscono i propri connazionali non reagiamo allo stesso modo<sup>42</sup>? D'altra parte, se le televisioni o i giornali non riportano nemmeno la notizia di queste morti – o se ne viene data notizia, il frame in cui esse vengono presentate è sicuramente diverso da quello che viene utilizzato per raccontare la morte di un proprio connazionale o di un occidentale – risulta probabilmente arduo riuscire a provare dei sentimenti di compassione nei loro confronti. Ciò che noi sentiamo, quindi, è influenzato dalle strutture interpretative dell'ambiente sociale in cui viviamo; di conseguenza, anche l'interpretazione di ciò che sentiamo può essere responsabile di un'alterazione della nostra percezione:

<sup>37</sup> Ivi, p. 60.

<sup>38</sup> O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 13.

<sup>39</sup> Ad esempio, il "New York Times" il 2 novembre del 2001 definì la scrittrice indiana e attivista no-global Arundhati Roy come "anti-americana" solo per aver denunciato i legami tra Bin Laden e la CIA ai tempi della guerra in Afghanistan negli anni Ottanta (cfr. *ivi*, p. 41).

<sup>40</sup> A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>41</sup> J. Rose, *Deadly embrace*, "London Review of Books", 26, 21, 4 Novembre 2004; T. Asad, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni* (ed. orig. 2007), trad. di G. Giuliani, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 66.

<sup>42</sup> Ivi, p. 67.

La nostra percezione (*affect*) non è mai esclusivamente nostra: la percezione è fin dall'inizio comunicata da qualche altra parte. Essa ci prepara a percepire il mondo in una certa maniera, a lasciare entrare alcuni suoi aspetti e a resistere ad altri. Ma se una reazione è sempre ad una situazione percepita del mondo, cos'è allora a far sì che alcuni aspetti del mondo diventino percepibili ed altri no?<sup>43</sup>

Secondo Butler, dunque, non solo le nostre sensazioni, ma anche le nostre reazioni morali sono condizionate dai sistemi di interpretazione che regolano la percezione umana. Pertanto, se tali framework interpretativi stabiliscono una distinzione tra una “violenza giustificata” – messa in atto dagli stati o dagli eserciti legittimi – e una “violenza ingiustificabile” – messa in atto invece da attori non statali o da gruppi insurrezionali<sup>44</sup> – e se sempre in base a questi framework alcune vite non meritano alcun tipo di protezione – proprio perché non sono *vite* –, allora sarà abbastanza plausibile immaginare che l'orrore da parte nostra si manifesti solo di fronte a certe manifestazioni di violenza e solo di fronte a certe perdite<sup>45</sup>. La regolazione del campo visivo, in altri termini, assume per Butler un ruolo cruciale rispetto al modo in cui oggi vengono combattute le guerre<sup>46</sup>. Basti pensare al fenomeno dell'*embedded journalism*<sup>47</sup>, cioè a quel tipo di giornalismo in cui i reporter entrano a far parte a tutti gli effetti del contingente militare, viaggiando insieme all'esercito e lavorando sotto particolari condizioni imposte dai rispettivi governi rispetto a ciò che deve o non deve essere ripreso o raccontato<sup>48</sup>. Detto altrimenti, le telecamere dei giornalisti devono rispettare dei parametri che vengono imposti preventivamente sul campo visivo; ad esempio, nel caso della guerra in Iraq, vi era un tacito accordo da parte dei media sul non mostrare le immagini dei morti di guerra – né quelli statunitensi, né quelli iracheni – in virtù del fatto che queste foto avrebbero messo a repentaglio il sostegno dell'opinione pubblica alla scelta dell'amministrazione di invadere l'Iraq<sup>49</sup>. In altri casi sembrava invece che gli stessi giornalisti si percepissero ormai come dei “soldati al fronte”<sup>50</sup>, assecondando il desiderio del governo statunitense di far passare agli occhi dell'opinione pubblica le proprie imprese militari come un

<sup>43</sup> J. Butler, *Frames of War*, trad. di Turco D., cit., p. 50. La traduzione del capitolo *Survivability, Vulnerability, Affect* è consultabile su <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>.

<sup>44</sup> Ivi, p. 49.

<sup>45</sup> Ivi, p. 159.

<sup>46</sup> J. Butler, Introduction to the Paperback Edition, in *Frames of War*, cit., p. IX.

<sup>47</sup> L'*embedded journalism* fa la sua comparsa nel 1982 in occasione della guerra delle Falklands quando il governo di Margaret Thatcher consentì di entrare nella regione solo a due fotoreporter, mentre fu proibita qualsiasi diretta televisiva (cfr. S. Sontag, *Davanti al dolore degli altri* (ed. orig. 2003), trad. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano, 2003, p. 56).

<sup>48</sup> J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 64.

<sup>49</sup> Ad alcuni giornali e notiziari TV fu impedito addirittura di mostrare le bare dei militari uccisi avvolte dalla bandiera statunitense proprio allo scopo di evitare che l'opinione pubblica americana iniziasse a sviluppare dei sentimenti negativi nei confronti della guerra (cfr. ivi, p. 65).

<sup>50</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

fenomeno esteticamente suggestivo; all'inizio della guerra in Iraq, la "CNN" e il "New York Times" in effetti riempirono le proprie prime pagine e i propri notiziari di «immagini romantiche di artiglieria militare sullo sfondo del tramonto iracheno» oppure «di "bombe che scoppiano in aria" sulle strade e le case di Baghdad»<sup>51</sup>. Alla retorica trionfalistica della guerra contro il terrore si accompagnò in un certo senso una tendenza da parte dei media a ricercare la dimensione "sublime" della distruzione<sup>52</sup>.

Nella guerra a giocare un ruolo importante non sono quindi solo gli strumenti "materiali" di un conflitto, come le bombe o i missili, ma anche le immagini, la cui "materialità" è strettamente correlata a quella degli strumenti fisici; e non solo perché senza le immagini i missili probabilmente non potrebbero nemmeno svolgere il proprio compito – le telecamere costituiscono ormai una componente essenziale dell'apparato bellico, come nel caso dei *combat-drones* –, ma anche perché in un senso più generale i nostri "sensi" sono il primo vero obiettivo di una guerra<sup>53</sup>. Quando, ad esempio, un'intera popolazione viene regolarmente presentata come una minaccia alla sicurezza nazionale, è chiaro che anche le informazioni relative al numero di civili uccisi in un bombardamento riferito a quella popolazione perderanno di importanza e passeranno in secondo piano; anzi, probabilmente chi solleverà il problema della distinzione tra "civili" e "militari" inizierà ad essere guardato con sospetto. Butler, a tal proposito, fa l'esempio del noto argomento, sostenuto tanto dalla stampa internazionale che da diverse autorità governative, secondo cui Hamas utilizzi cinicamente i propri civili a fini militari, o nascondendo i suoi armamenti nei centri urbani che vengono colpiti dall'esercito israeliano oppure utilizzando direttamente i bambini come scudi umani<sup>54</sup>; la logica sottesa a questo argomento è che la colpa di un'eventuale uccisione di civili nel corso dei bombardamenti non possa essere in alcun modo addebitata ad Israele, quanto semmai al "gioco sporco" di Hamas. Indipendentemente dal fatto che questo argomento sia vero oppure no, Butler sembra essere più interessata a sottolineare la cornice che soggiace a questo argomento:

Gli israeliani, da quanto sappiamo, hanno preso di mira scuole, parchi-giochi all'aperto, o compounds delle Nazioni Unite. In che modo simili attacchi possono essere giustificati come una legittima autodifesa? [...] mi domando: questi bambini sono tutti degli scudi umani? O lo sono solo alcuni? [...] Se questa tesi è corretta, allora i bambini che sono stati uccisi dall'attacco dell'esercito israeliano erano già stati trasformati in strumenti militari, in scudi che consentivano agli aggressori di colpirli<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Ivi, p. 149.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> J. Butler, Introduction to the Paperback Edition, in *Frames of War*, cit., p. XVI.

<sup>54</sup> Ivi, p. XXVI.

<sup>55</sup> Ivi, trad. mia, p. XXVII.

In altri termini, questi bambini non erano realmente dei bambini poiché erano già stati trasformati da una certa cornice del discorso pubblico israeliano in armi atte a proteggere i “nemici dello stato”<sup>56</sup>; ucciderli pertanto non equivaleva esattamente ad un omicidio o ad un crimine di guerra. Gli schemi interpretativi che conferiscono un senso alla realtà di una guerra naturalmente possono essere diversi, ma tutti quanti sono accomunati, secondo Butler, dal fatto di esercitare un controllo sulla nostra capacità di attribuire agli altri un diverso grado di *grievability*<sup>57</sup>. Non saremo disposti a concedere evidentemente alcun tipo di *grievability* a coloro che vengono identificati dalla retorica pubblica dominante come una minaccia alla nostra incolumità. Tali dispositivi retorici, del resto, rientrano all’interno una strategia militare più ampia che, in nome dell’emergenza nazionale e della sicurezza, attua continue violazioni del diritto internazionale<sup>58</sup>. Uno dei capitoli più corposi di *Vite precarie*, dal titolo *Detenzione infinita*, è dedicato al trattamento dei detenuti del campo di prigionia Guantánamo, il carcere di massima sicurezza aperto dall’amministrazione Bush nel gennaio del 2002 con la finalità di ospitare i prigionieri catturati in Afghanistan e ritenuti essere collegati a gruppi terroristici. A destare immediatamente l’attenzione di giornalisti, attivisti dei diritti umani e autorità internazionali fu il fatto che i detenuti del campo erano totalmente privi del diritto all’assistenza legale, all’appello e al rimpatrio, in base a quanto previsto dalla Convenzione di Ginevra relativa al trattamento dei prigionieri di guerra<sup>59</sup>, proprio perché secondo il governo statunitense essi non erano dei prigionieri di guerra (e nemmeno dei semplici imputati di reati ordinari), ma dei *detainees*, cioè dei detenuti in attesa<sup>60</sup>. Con la creazione del carcere di Guantánamo gli Stati Uniti si sono arrogati secondo Butler il potere di privare alcuni individui dei diritti fondamentali riconosciuti dai trattati internazionali, compreso quello ad avere un giusto processo, semplicemente sulla base di una presunta pericolosità per la sicurezza nazionale. La decisione di detenere e giudicare questi soggetti veniva sottratta ai tribunali civili e affidata a dei tribunali militari istituiti ad hoc che agivano al di fuori di qualsiasi cornice giuridica esistente<sup>61</sup>; infatti anche qualora i tribunali militari avessero prosciolti qualcuno da un reato, tale proscioglimento sarebbe soggetto ad un “riesame amministrativo obbligatorio” da parte dei funzionari del governo e, ad ogni modo, ciò non avrebbe determinato il loro rilascio<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Ibidem.

<sup>57</sup> J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 26. Con *grievability* Butler intende la capacità di essere considerati degni di lutto. In italiano è impossibile riuscire a trovare una parola adatta a descrivere questo concetto senza ricorrere a delle perifrasi.

<sup>58</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 71.

<sup>59</sup> [http://files.studiperlapace.it/spp\\_zfiles/docs/20041031172936.pdf](http://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/20041031172936.pdf).

<sup>60</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 82.

<sup>61</sup> Ivi, p. 76.

<sup>62</sup> Ibidem.

Non siamo davanti a sentenze emesse nel corso di un processo normale, dove abbiamo procedure basate su prove e dibattimenti, ma siamo di fronte a decisioni unilaterali prese da funzionari amministrativi che ritengono che un certo individuo sia un pericolo per l'incolumità pubblica<sup>63</sup>. Del resto, i presunti terroristi di Guantanamo venivano presentati nelle dichiarazioni dei rappresentanti del Dipartimento di Difesa come dei "malati di mente" o degli "animali fuori controllo" a tal punto che diveniva indispensabile ricorrere a misure estreme – esattamente come avviene nel caso dell'ospedalizzazione coatta o dell'internamento in gabbia – per metterli nella condizione di non danneggiare loro stessi e gli altri<sup>64</sup>. Questi soggetti erano ritenuti al di fuori dei confini della razionalità intesa secondo i canoni della civiltà occidentale. La nozione di civiltà in questa logica del discorso veniva impiegata come «la misura in base alla quale si definisce l'umano nello stesso momento in cui una schiera di cosiddetti esseri umani, spettralmente umani, destituiti, viene mantenuta, fatta vivere e morire all'interno di una sfera di vita extra-umana ed extra-giuridica»<sup>65</sup>. Il trattamento di questi detenuti, in altre parole, è, per Butler, strettamente connesso al modo in cui certe vite vengono de-realizzate e private della possibilità di essere definite umane a tutti gli effetti. Una de-realizzazione che è divenuta ancora più evidente nel momento in cui il Dipartimento della Difesa statunitense ha diffuso le foto dei prigionieri di Guantanamo con i corpi incatenati. La cosa sorprendente di questo evento fu il fatto che il Dipartimento non tenne nascoste le foto, ma, al contrario, fu esso stesso a pubblicarle. Probabilmente, osserva Butler, la pubblicazione di queste fotografie fu interpretata per un verso come l'espressione di una rivincita a fronte dell'umiliazione subita con gli eventi dell'11 settembre e per un altro come un modo di continuare, anche al di fuori del campo di battaglia, la propria *war on terror*<sup>66</sup>. Tuttavia, la reazione internazionale che seguì alla pubblicazione delle foto fu invece di profondo sdegno, tant'è che anche in concomitanza con la diffusione di queste immagini iniziò ad essere sollevato il problema del trattamento dei prigionieri del campo. La circolazione "imprevista" ed "eccedente" di queste immagini riuscì dunque a ribaltare il *frame* che l'amministrazione Bush credeva di proporre all'opinione pubblica. Un destino simile è toccato anche alle foto delle torture del carcere di Abu Ghraib in Iraq, in occasione del famoso scandalo dell'aprile 2004 che vide coinvolti alcuni soldati statunitensi di servizio presso la struttura. Quando fu scritto *Vite precarie* ancora le foto di Abu Ghraib non erano state pubblicate, tuttavia, Butler si è occupata della vicenda in *Frames of War*, dove ha analizzato il problema della riproducibilità e dei possibili usi delle fotografie di guerra. In seguito alla pubblicazione delle fotografie e delle

<sup>63</sup> Ivi, p. 77.

<sup>64</sup> Ivi, p. 88.

<sup>65</sup> Ivi, p. 103.

<sup>66</sup> Ivi, p. 92.

polemiche suscitate ci fu chi, come Susan Sontag, affermò che queste fotografie non fossero soltanto la conseguenza delle politiche adottate dall'amministrazione Bush, ma che fossero anche indice di una più vasta cultura pubblica che affermava e consolidava se stessa mediante quella che Butler chiamerebbe una "produzione differenziale dell'umano". In altri termini, se i militari statunitensi sono stati indotti a credere che le persone su cui avevano un potere assoluto meritassero di essere umiliate e seviziate è perché si trattava di individui che erano ritenuti appartenere ad una razza o ad una religione pericolosa e inferiore. Non a caso, Sontag ritiene che qualcosa di paragonabile alle immagini delle torture commesse ad Abu Ghraib lo si possa rinvenire, ad esempio, in alcune fotografie – databili all'incirca tra i primi anni del Novecento – che ritraggono gli abitanti bianchi di alcune città del sud degli Stati Uniti sorridenti e in posa davanti al fotografo mentre sullo sfondo si intravede il corpo di un uomo nero barbaramente picchiato e appeso ad un albero; in entrambi i casi siamo infatti in presenza di "souvenir" che i partecipanti al linciaggio mostrano con orgoglio di fronte all'obiettivo della macchina fotografica<sup>67</sup>. Secondo Butler, invece, le fotografie di Abu Ghraib non determinano necessariamente un particolare tipo di risposta emotiva nello spettatore<sup>68</sup>; queste foto, infatti, «non occupano né un singolo tempo né uno specifico luogo», ma sono, al contrario, «mostrate di continuo, trasposte da un contesto ad un altro»<sup>69</sup> e sono soprattutto usate per scopi diversi:

[...] come istigazione alla violenza all'interno della prigione, come minaccia di umiliazione ai prigionieri, come cronaca di un crimine di guerra, come testimonianza della totale inaccettabilità della tortura e, infine come archivio documentale disponibile su internet o in qualche un museo degli Stati Uniti<sup>70</sup>

Le foto delle torture sono riuscite quindi ad emanciparsi dal contesto originario della propria produzione e sono state utilizzate contro gli stessi autori che le avevano realizzate<sup>71</sup>. Nei primi mesi del 2006 la rivista on-line *Salon* pubblicò un vastissimo campionario di fotografie e video – all'incirca 1325 immagini e 93 video –, che fu utilizzato nelle vicende giudiziarie che coinvolsero i soldati e gli altri rappresentanti del Dipartimento della Difesa. Come scrisse la reporter Joan Walsh: «questo insieme di immagini provenienti da Abu Ghraib è un'istantanea delle tattiche sistematiche che gli Stati Uniti hanno messo a punto in più di quattro anni nella loro guerra al terrore»<sup>72</sup>. La rivista ha scandagliato le didascalie utilizzate dall'esercito per catalogare le innumerevoli fotografie che ritraevano gli atti di violenza consumati nel

<sup>67</sup> S. Sontag, *Davanti alla tortura degli altri*, in S. Sontag, *Nello stesso tempo. Saggi di letteratura e politica*, a c. di P. Dilonardo e A. Jump, (ed. orig. 2008), Mondadori, Milano, 2008, p. 107.

<sup>68</sup> Ivi, p. 78.

<sup>69</sup> Ibidem, trad. mia.

<sup>70</sup> Ivi, p. 92.

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> J. Walsh, *Introduction: The Abu Ghraib Files*, [http://www.salon.com/2006/03/14/introduction\\_2/](http://www.salon.com/2006/03/14/introduction_2/).

carcere, le quali includevano, tra le altre cose, nomi inesatti e non recavano alcuna informazione circa il luogo e il periodo in cui le foto erano state scattate cosicché anche la dinamica esatta di questi eventi è stata ricostruita solo retrospettivamente<sup>73</sup>. Tuttavia, continua Butler, anche il tentativo della rivista di restituire “dignità” e “umanità” alle vittime di Abu Ghraib si rivelò un compito tutt’altro che semplice poiché questi volti erano stati oscurati allo scopo di proteggere la privacy dei prigionieri; in certi casi, invece, erano stati direttamente i torturatori a coprire i volti con dei cappucci o con altri sistemi<sup>74</sup>. Questi individui, pertanto, non potevano conformarsi alle comuni norme di riconoscibilità che stanno alla base del processo di umanizzazione; la cancellazione dei loro volti per un verso è come se avesse permesso alla tortura di trascendere il tempo e di continuare ad accadere nel presente<sup>75</sup>.

Ma siamo sicuri che il problema di queste foto risieda davvero nel volto oscurato dei suoi protagonisti? Generalmente si pensa che per essere considerato “umano” una persona debba avere un nome o un viso chiaramente riconoscibili; tuttavia, obietta Butler, il “volto” «fa presa su di noi» talvolta anche attraverso altre parti del corpo da cui il volto stesso è oscurato<sup>76</sup>. Forse, quindi, più che lamentare l’assenza di un volto riconoscibile la nostra attenzione andrebbe posata sui limiti di una cornice interpretativa che restringe il campo dell’umanizzabile solo a ciò che si conforma a specifiche norme sociali di riconoscibilità. E in secondo luogo, siamo proprio sicuri che il volto possieda sempre la capacità di umanizzare? E se umanizza, in che modo avviene questa umanizzazione<sup>77</sup>?

La cancellazione dell’umano, in realtà, come ben spiega Butler nell’ultimo capitolo di *Vite precarie*, può avvenire in modi diversi, in certi casi non producendo alcun nome e alcuna immagine e in altri facendo ricorso ad «un’identificazione simbolica del volto con l’inumano», tale per cui nessuno di noi potrà rintracciare in quel volto qualcosa di umano<sup>78</sup>. Basti pensare al volto di Osama Bin Laden, il quale è stato presentato dai media di tutto il mondo come il “volto del terrore”, o quello di Saddam Hussein che è divenuto invece il “volto della tirannia”<sup>79</sup>; si tratta di volti che sono la quintessenza del male e nei quali quindi nessuno di noi potrebbe identificarsi. E poi, aggiunge Butler, ci sono i volti delle donne afgane che vengono fotografate mentre si tolgono il burqa come se stessero ringraziando i militari americani che le hanno liberate; i volti di queste donne, che rappresentano «la

<sup>73</sup> J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 94.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ivi, trad. mia, p. 95.

<sup>77</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 144.

<sup>78</sup> Ivi, p. 147.

<sup>79</sup> Ivi, p. 143.

personificazione del trionfo del progresso americano esportato con successo»<sup>80</sup>, subiscono un analogo processo di de-realizzazione che mette a tacere la sofferenza, la violenza, la perdita – tutti aspetti che non compaiono nell'inquadratura della macchina fotografica – che queste donne possono aver subito durante la guerra. In entrambi i casi siamo di fronte a dei volti che non sono realmente dei “volti” così come li potrebbe intendere Emmanuel Lévinas<sup>81</sup>, in quanto da essi non traspare alcun grido di dolore o di angoscia; questi volti sono piuttosto immagini funzionali agli scopi di una guerra<sup>82</sup> e di un'ideologia che fa della retorica bellica del “o con noi o contro di noi” il paradigma fondativo della sfera politica<sup>83</sup>. Scrive Butler:

[...] l'umano non è rappresentato dal volto. Piuttosto, è indirettamente asserito in quella stessa disgiunzione che rende impossibile la rappresentazione, una disgiunzione che l'impossibilità della rappresentazione porta con sé. La rappresentazione, dunque, per comunicare l'umano deve non solo fallire nel suo intento, ma mostrare questo fallimento<sup>84</sup>

Il fallimento della rappresentazione, in altri termini, non cancella l'umano, ma esprime semmai la condizione della sua stessa possibilità. Butler sembra suggerire di conseguenza che l'umano venga cancellato proprio quando si cerca di “catturarlo” in un'immagine precisa, sia essa quella del soldato patriottico che combatte contro il terrorismo, sia essa quella di un volto che viene presentato come la personificazione del male assoluto. Ad ogni modo, non si tratta per Butler di sostituire un insieme di norme di riconoscimento con un altro o di proporre nuovi modelli di identificazione, ma di riuscire a capire in quali casi l'immagine proposta come modello, per così dire, «annienti il caso stesso», quando cioè «la vita umana – un'animalità umana – eccede e si oppone alle norme dell'umano»<sup>85</sup>. In questi casi abbiamo davanti a noi un'incommensurabilità che si viene a creare tra l'immagine e la vita che resiste ad essa. Tuttavia, tale incommensurabilità è data una volta per tutte o è suscettibile di nuove articolazioni?

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Il volto in Lévinas è una nozione che serve a spiegare come gli altri avanzino nei nostri confronti delle richieste morali a cui non possiamo sottrarci; esso rappresenta ciò che non può essere ucciso o, meglio, ciò il cui significato consiste nel comandamento del “tu non ucciderai”. Il volto, però, trasmette questa ingiunzione senza pronunciarla in modo esplicito; il comandamento secondo Butler non è quindi del tutto riducibile a ciò che viene emesso dalla bocca. Esso non va pertanto inteso in senso letterale poiché le sue coordinate trascendono il campo percettivo e rimandano piuttosto ad una dimensione del vivere umano – contraddistinta dalla vulnerabilità e dalla sofferenza – che impone un obbligo etico a coloro a cui appare (cfr. *ivi*, pp. 135-137; J. Butler, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo* (ed. orig. 2012), trad. di F. De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013, n. 7, p. 13).

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>83</sup> S. Sontag, *Davanti alla tortura degli altri*, in S. Sontag, *Nello stesso tempo*, cit., p. 112.

<sup>84</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 145.

<sup>85</sup> J. Butler, *Frames of War*, cit., trad. mia, p. 95.



### 3. I NON-UMANI RICONQUISTANO LA SCENA

Se è nella sfera dell'apparenza che avviene l'obliterazione dell'umano o la sua destituzione, *allora sarà proprio in questo campo* che andranno elaborate nuove modalità di visibilità e di udibilità che sappiano comunicare il suo grido. Appare ora forse più chiaro perché Butler scelga di partire proprio dal lutto – e dalla sua politicizzazione – per indagare le limitazioni che si producono sul piano della rappresentabilità pubblica. Piangere pubblicamente delle vite che l'ordine del discorso vorrebbe inintelligibili significa rompere il meccanismo di controllo sulla riproduzione delle “immagini” e delle “parole”, significa portare alla luce una realtà fatta di precarietà e sofferenza che prima non si era in grado di percepire. Il concetto di *comprensione* non è ovviamente identico a quello di *riconoscimento*. La comprensione può infatti anche limitarsi ad una semplice presa d'atto della realtà e può portare addirittura ad un rafforzamento della violenza nei confronti di coloro che percepiamo come vulnerabili<sup>86</sup>. Tuttavia, è anche vero che se non c'è alcuna comprensione non ci potrà essere ipoteticamente nemmeno una critica delle norme di riconoscimento, le quali pertanto continueranno indisturbate ad escludere alcune vite dalla sfera dell'umanizzabile.

La rivendicazione pubblica di un lutto, fatta al di fuori delle ritualità comunemente accettate e ritenute legittime, può in tal senso rompere quel circuito di forclusione che impedisce ad alcune vite di essere viste e di essere ascoltate. Lo ha dimostrato la comunità omosessuale con il *Names Project AIDS Memorial Quilt*, cioè con la creazione di un'enorme coperta costituita da pezzi di stoffa sui quali erano riportati i nomi delle persone morte di AIDS<sup>87</sup>; questa coperta fu esposta nel 1987 a Washington D.C. davanti alla Casa Bianca durante una marcia per i diritti LGBT – e fu poi esposta in successive manifestazioni anche in altre città del mondo – proprio quando ancora l'AIDS era considerata la peste dei gay e quando ancora di queste morti non si poteva parlare pubblicamente<sup>88</sup>. Lo ha dimostrato il movimento antispecista con le forme di protesta *die-in*, in cui i manifestanti per strada si fingono morti per attirare l'attenzione sui corpi dei milioni di animali che vengono ogni giorno nel mondo scuoiati, fatti a pezzi, macellati e infine serviti nei supermercati<sup>89</sup>. Lo ha dimostrato il movimento delle *Madres de Plaza de Mayo*, formato dalle madri dei *desaparecidos*, cioè dei dissidenti politici scomparsi in Argentina durante la dittatura militare tra il 1976 e il 1983. Queste madri, dopo i primi tentativi falliti di ricerca individuale, diedero vita a delle forme di collaborazione e sorellanza le quali sfociarono poi il 30 aprile del 1977 in una manifestazione – nella piazza da cui prese

<sup>86</sup> Ivi, p. 2.

<sup>87</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 166.

<sup>88</sup> Per maggiori informazioni: [www.aidsquilt.org](http://www.aidsquilt.org).

<sup>89</sup> J. Stanesco, *Questione di specie*, in M. Filippi, M. Reggio (a c. di), *Corpi che non contano*, cit., p. 43.

il nome il movimento – davanti alla *Casa Rosada*, il palazzo presidenziale argentino, chiedendo pubblicamente notizie sui propri cari scomparsi e facendo un’opera di sensibilizzazione sui crimini commessi dal regime. Da allora ogni giovedì pomeriggio le madri di Plaza de Mayo si incontrano e marciano intorno alla piramide che si trova al centro della piazza<sup>90</sup>. Emblema di questo movimento è, com’è noto, un fazzoletto bianco messo sopra il capo, il quale simboleggia il *pañuelo*, il *pannolino bianco dei propri figli che le donne di Plaza de Mayo “indossarono” nelle prime marce*. Hebe de Bonafini, presidente di una delle due associazioni in cui si è diviso il movimento alla fine degli anni Ottanta<sup>91</sup> ricorda con queste parole l’esperienza di quegli anni:

Ci chiamavano le pazze e qualcuno pensava che fosse un’offesa. Certo, ci mettevano dentro tutti i giovedì e noi ritornavamo. Ci dicevano, *eccole li, le pazze. Le arrestiamo e loro ritornano*. Ma noi sapevamo di essere pazze d’amore, pazze dal desiderio di ritrovare i nostri figli...<sup>92</sup>

Il gruppo di de Bonafini successivamente ha intrapreso un cammino di attivismo politico che ha portato le donne di questa associazione ad aprirsi alle rivendicazioni dei popoli indigeni e di tutte le popolazioni oppresse<sup>93</sup>; in un certo senso queste madri sono quindi riuscite a trasformare il proprio dolore per la perdita in “cura per il mondo”<sup>94</sup>.

Un’esperienza simile a quella delle madri di Plaza de Mayo è rappresentata dal movimento delle *Donne in nero*, nato nel gennaio del 1988 a Gerusalemme, dopo lo scoppio della prima *Intifada*, quando un gruppo di donne ebrae israeliane insieme ad un altro gruppo di donne palestinesi iniziarono una marcia in Cisgiordania per protestare contro l’occupazione dei territori palestinesi da parte di Israele e per

<sup>90</sup> D. Padoan, *Le pazze. Un incontro con le Madri di Plaza de Mayo*, Bompiani, Milano, 2008, pp. 85-101.

<sup>91</sup> Nel 1986 il movimento subì una scissione in seguito alle divergenze sorte circa l’opportunità di accettare i compensi economici offerti dal presidente Raúl Alfonsín come riparazione per la perdita dei loro figli. Il gruppo di Hebe de Bonafin, contrario alle riparazioni, abbandonò l’organizzazione originaria – la quale prese da quel momento il nome di “Madres de Plaza de Mayo-Línea Fundadora” – e fondò l’associazione “Madres de Plaza de Mayo” (cfr. *ivi* pp. 277-281).

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>93</sup> L’Associazione “Madres de Plaza de Mayo” ha preso contatti gli indigeni zapatisti del subcomandante Marcos e con il movimento agrario brasiliano Sem Terra. Nel 1994 il gruppo ha partecipato a Parigi ad un incontro internazionale di madri in lotta: «C'erano le madri brasiliane di Acari, che lottano contro gli squadroni della morte che gli hanno assassinato i figli, c'erano le donne Saharawi, che hanno testimoniato violazioni perpetrate dalle autorità marocchine contro i ribelli del Fronte Polisario, c'erano le donne di Mama '86 che hanno parlato delle terribili conseguenze del disastro nucleare di Chernobyl [...] Dall'Italia era venuta l'associazione delle donne siciliane contro la mafia, con Rita Borsellino. Fu molto bello, e anche molto buffo, perché alcune non avevano mai messo naso fuori dal proprio villaggio...» (cfr. *ivi*, p. 347).

<sup>94</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

chiedere un pieno coinvolgimento delle donne nei negoziati di pace<sup>95</sup>. Queste donne mettevano in atto una vera e propria *bodily politics*, portando al centro dello spazio pubblico i propri corpi, rigorosamente vestiti di nero, e marciando silenziosamente in nome dei palestinesi uccisi<sup>96</sup>. Nel 1991 un gruppo di donne serbe organizzò una forma di protesta analoga contro le aggressioni militari intraprese dal proprio governo in Croazia, Bosnia e Kosovo; nel giro di pochi anni altri gruppi con le medesime caratteristiche sono sorti in varie parti del mondo e quello delle donne in nero è ormai diventato un movimento internazionale non violento che si batte contro tutte le forme di discriminazione e contro ogni tipo di militarismo<sup>97</sup>. Le donne in queste marce non pronunciano discorsi e non urlano alcuno slogan, stanno semplicemente in piedi, in silenzio, per le strade più trafficate dei centri urbani, proprio nelle ore di punta, con dei manifesti con cui cercano di attirare l'attenzione dei passanti e di coinvolgerli nelle proteste<sup>98</sup>. Come si legge in uno dei loro comunicati<sup>99</sup>:

Il nostro silenzio è visibile. Noi invitiamo le donne ad unirsi a noi, a riflettere su loro stesse e sulle donne che sono state stuprate, torturate o uccise nei campi di concentramento, sulle donne che sono scomparse, i cui cari sono scomparsi o sono stati uccisi, le cui case sono state distrutte<sup>100</sup>

Queste donne, come scrive Athena Athanasiou, occupano il linguaggio nelle sue forme più intense e impronunciabili<sup>101</sup> – il silenzio o l'urlo – riuscendo a trasporre su un piano non-verbale, ma non per questo meno efficace a livello comunicativo, l'esperienza della perdita (sia propria che altrui). E lo fanno andando ben oltre lo stereotipo sessista e nazionalista della “Madre della Nazione” – la quale sacrifica i propri figli per la grandezza della patria – decostruendo, anzi, attraverso la propria performance, questa fantasia reazionaria in cui il patriarcato vorrebbe imprigionarle. La battaglia di queste donne contro la guerra infatti è strettamente legata ad una politica femminista radicale che si batte per una società aperta a tutte le espressioni di genere e sessualità. Non solo le donne, ma chiunque può prendere parte a queste marce<sup>102</sup>.

Questi movimenti sembrano suggerirci quindi che nella perdita sia possibile instaurare nuove forme di comunità, le quali talvolta riescono ad andare oltre anche le rigide distinzioni – quelle tra “noi” e “loro” – imposte dalla guerra o dalle retoriche

<sup>95</sup> A. Athanasiou, *Reflections on the Politics of Mourning: Feminist Ethics and Politics in the Age of Empire*, “Historein”, 5, 2005, p. 40.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> Ivi, p. 41.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> <http://www.womeninblack.net/stats/wibart.html>.

<sup>100</sup> A. Athanasiou., *Reflections on the Politics of Mourning*, cit., tr. mia, p. 46.

<sup>101</sup> Ivi, p. 47.

<sup>102</sup> Ivi, p. 41.

nazionaliste di costruzione delle identità politiche. Lo scrittore israeliano David Grossman, in un'intervista a "Repubblica"<sup>103</sup> concessa per l'uscita del suo libro *Con gli occhi del nemico*<sup>104</sup>, alla domanda di Stabile sul perché israeliani e palestinesi facciano così fatica a capire gli uni le ragioni degli altri, rispose: «se ti concedi di esporti ad alcune delle giuste rivendicazioni, ad alcune giuste sofferenze reali del tuo nemico immediatamente senti che la tua resistenza contro questo nemico è quasi distrutta, devastata»<sup>105</sup>. Più che la paura dell'altro ciò che spaventa le popolazioni in conflitto secondo Grossman è la paura della *somiglianza*, cioè, della possibilità di riconoscere nel proprio nemico giurato qualcosa che ci possa avvicinare a lui<sup>106</sup>. Antigone, ad un certo punto del suo serrato dialogo con Creonte, esclama: «Non sono nata per condividere l'odio, ma l'amore»<sup>107</sup>. Come ci ricorda Adriana Cavarero, al binomio politico del *philos/echtròs* (φίλος/ἔχθρός) Antigone oppone il *synphiléin* (συμφιλεῖν), oppone cioè «un principio che assolutizza solo il primo termine, slegandolo crucialmente dal secondo»<sup>108</sup>; un amore che cerca di gettare un ponte tra il sé e l'altro, riuscendo ad oltrepassare la distinzione amico-nemico.

Secondo Olivia Guaraldo questa *philia* è in stretta relazione con la dimensione della vulnerabilità: Polinice, infatti, prima ancora di essere il traditore che ha osato attaccare la sua città, è un cadavere, cioè «un corpo che ha esperito fino in fondo la propria vulnerabilità»<sup>109</sup>. Per Creonte si tratta in verità di un corpo mostruoso, talmente mostruoso che va tenuto il più possibile lontano dalle mura della città, in quanto esso racchiude in sé due figure, quella dell'*echtròs* che quella del *polémios* (πολέμιος), cioè del "nemico interno" e del "nemico esterno"<sup>110</sup>. Antigone, invece, rintraccia in questo corpo una somiglianza, non solo per le comuni origini familiari, ma perché in esso vi legge «la traccia indelebile della sua originaria dipendenza da altri»<sup>111</sup>. A questa vulnerabilità si può rispondere con il *synéchtrein* (συνέχθειν) come fa Creonte, rimuovendola e proiettandola magari su altri individui, oppure la si può riconoscere ed accettare come fa Antigone, rispondendo con la cura e il *symphiléin* (συμφιλεῖν)<sup>112</sup>. In che modo, però, si possono articolare nella realtà nuove forme di *philia* che sappiano sottrarsi al ciclo della vendetta e alle brutalità compiute in nome della categoria politica dell'inimicizia? Non è facile ovviamente rispondere a questa

<sup>103</sup> A. Stabile, Grossman: 'Questo è l'inizio. La guerra può travolgerci tutti', "Repubblica", 15 giugno 2007; O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 211.

<sup>104</sup> D. Grossman, *Con gli occhi del nemico. Raccontare la pace in un paese in guerra*, Mondadori, Milano, 2007.

<sup>105</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 212.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., v. 523, p. 293.

<sup>108</sup> A. Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 40.

<sup>109</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 43.

<sup>110</sup> Ivi, p. 40.

<sup>111</sup> Ivi, p. 42.

<sup>112</sup> Ivi, p. 43.

domanda e probabilmente non vi è nemmeno una risposta che sia del tutto esaustiva; Butler, tuttavia, sembra indicarci una strada alternativa quando afferma che la perdita sia capace di costruire, seppur precariamente, un “noi”<sup>113</sup>:

Al di là delle differenze storiche e geografiche, la mia ipotesi è che sia possibile fare appello a “noi”, perché noi tutti siamo consapevoli di aver perso qualcuno. La perdita ha creato un sottile legame tra tutti “noi”. E se abbiamo sofferto una perdita, ne consegue che abbiamo avuto, desiderato e amato, e che abbiamo lottato per creare le condizioni del nostro desiderio<sup>114</sup>

È nella condivisione di una “somiglianza nella vulnerabilità” che si può quindi rintracciare forse un modo diverso di pensare la politica<sup>115</sup>.

Nel 2005 ex soldati israeliani ed ex membri di Al-Fatah decisero di gettare via le proprie armi e di lavorare insieme per promuovere una soluzione pacifica tra Israele e la Palestina, facendo ricorso al dialogo e all'azione non violenta: il risultato fu la nascita dei *Combatants for Peace*. I due fondatori del gruppo, Elik Elhanan (israeliano) e Bassam Aramin (palestinese), sono due uomini che vengono entrambi da un'esperienza di perdita e sofferenza. La sorella quattordicenne di Elik fu uccisa nel 1997 in un attentato suicida a Gerusalemme; Elik ricorda che attorno a lui sentiva inizialmente solo «il silenzio della rassegnazione o il grido di vendetta», ma poi si rese conto che nessuna delle due alternative lo soddisfaceva e ciò lo spinse a trovare un'altra strada senza dover per forza uccidere o farsi uccidere<sup>116</sup>. Bassam invece è stato in carcere per 7 anni per aver tentato di uccidere un soldato israeliano ed è proprio lì che ha maturato una scelta di vita non violenta:

Prima non conoscevo nulla del popolo ebraico. Ad esempio non sapevo nulla della Shoah: me ne hanno parlato i miei carcerieri israeliani. La prima volta che ho visto un film sui campi di concentramento nazisti ho provato un senso di rivalsa. Oggi invece comprendo il dolore degli ebrei, ma so anche che i palestinesi non ne hanno alcuna colpa<sup>117</sup>

L'8 settembre 2007 sua figlia Abir fu uccisa dal colpo di arma da fuoco di un soldato israeliano ad Anata (Gerusalemme Est); sua moglie gli disse che avrebbe abbandonato il gruppo perché la possibilità della pace per lei era morta insieme ad Abir. Bassam le rispose:

<sup>113</sup> Ivi, p. 216.

<sup>114</sup> J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 46.

<sup>115</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 216.

<sup>116</sup> Ivi, p. 214; D. J. Perry, *The Israeli-Palestinian Peace Movement: Combatants for Peace*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011, p. xii.

<sup>117</sup> L. Bernini, *Combattenti per la pace: un viaggio in Palestina (seconda parte)*, “Nazione Indiana”, 15 Settembre 2009, <http://www.nazioneindiana.com/2009/09/15/combattenti-per-la-pace-un-viaggio-in-palestina-seconda-parte/>.

“Che cosa devo dire ai nostri fratelli israeliani in veglia fuori dall’ospedale?” [...] Io so che quel soldato non voleva uccidere mia figlia: voleva uccidere un palestinese qualunque. Non voglio vendetta, perché so che se anche il colpevole fosse ucciso, la sua morte non avrebbe nulla a che vedere con il mio dolore. Non voglio vendetta: voglio giustizia<sup>118</sup>

Bassam ed Elik sono riusciti a dare uno sbocco diverso al proprio dolore condividendolo con chi aveva già perso qualcuno, anche se questo “chi” apparteneva proprio ad uno dei due popoli “nemici” responsabili delle rispettive perdite. Oggi i *Combatants for Peace* organizzano marce, dibattiti, performance, con l’obiettivo di superare le divisioni tra palestinesi e israeliani e di fare assumere ai partecipanti di entrambi i popoli il punto di vista dell’altro<sup>119</sup>. Ogni anno, l’8 maggio, i *Combatants* celebrano una veglia funebre congiunta in cui ciascuno racconta la propria storia personale di lutto e ascolta quella degli altri. Ricky Levi, studentessa israeliana e membro dei *Combatants fo Peace* commenta con queste parole l’iniziativa:

Mi resi finalmente conto del senso potenzialmente autentico di quella giornata, che avevo sempre considerato un’espressione vacua della retorica nazionale. Condividere il lutto con i miei “nemici” mi ha fatto comprendere come esso possa divenire qualcosa di più profondo, di più vero di una celebrazione ufficiale<sup>120</sup>

Ovviamente, non è solo attraverso le pratiche “sovversive” di compianto che si può aprire uno squarcio nel campo della rappresentazione e non è solo partendo dalla perdita che si può dar vita a nuove forme di legame sociale. A volte anche un gesto performativo come quello dei *latinos* – provenienti illegalmente dal Messico e da altre regioni del Centro-America – di scendere per le strade delle principali città della California e cantare l’inno nazionale degli Stati Uniti in spagnolo, chiedendo piena uguaglianza al grido di “somos iguales”<sup>121</sup>, può portare alla luce richieste che altrimenti resterebbero invisibili. A volte anche nelle manifestazioni di quella che potremmo chiamare “la politica della strada” – espressione con cui Butler indica esperienze tra loro anche molto diverse come l’*Occupy Movement* o le proteste di Gezi Park in Turchia o quelle di piazza Tahrir in Egitto – le cornici di intelligibilità egemoni possono essere messe in discussione. In queste manifestazioni persone appartenenti alle più svariate etnie o classi sociali si riuniscono e occupano gli spazi pubblici, attuando forme di *bodily politics* in cui è il corpo, con i suoi bisogni e la sua vulnerabilità, ad essere messo al centro della mobilitazione politica; di fronte alla

<sup>118</sup> Ivi.

<sup>119</sup> O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

<sup>120</sup> La testimonianza è tratta da un intervento di Ricky Levi al convegno *The Politics and Aesthetics of Non-violence*, Verona, 2-4 giugno 2011, p. 215: <http://veronanonviolence.blogspot.it/2011/05/complete-program.html>.

<sup>121</sup> J. Butler, G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* (ed. orig. 2007), a c. di A. Pirri, Meltemi, Roma, 2009, pp. 60-61.

privatizzazione degli spazi e alla distruzione del welfare state compiuta in nome della governamentalità neoliberale, questi corpi «chiedono a gran voce cibo e riparo, protezione dalle aggressioni e dalla violenza, rivendicano la libertà di muoversi, di lavorare, di avere accesso alle cure sanitarie»<sup>122</sup>; chiedono, in altri termini, delle strutture di supporto sociale che consentano alle loro vite di essere “vivibili”. Talvolta, infine, anche delle poesie – come quelle scritte dai detenuti di Guantánamo<sup>123</sup> – o degli scioperi della fame all’interno delle prigioni – come quelli verificatisi nelle carceri palestinesi<sup>124</sup> – possono testimoniare la sopravvivenza di vite che non si lasciano ridurre dal potere sovrano alla propria *zoé*<sup>125</sup>; di vite, cioè, che potranno essere anche private di protezione legale ed esposte ad una condizione di radicale precarietà, ma «che lungi dall’essere nude, sono immerse nel potere»<sup>126</sup> e che proprio al potere oppongono forme di resistenza. Butler sembra quindi proporci un nuovo modo di intendere la politica che sappia *partire dal corpo, dalle sue necessità e dal suo rapporto di dipendenza dall’ambiente sociale di vita; e che proprio attraverso il corpo cerca di contestare il potere deterministico delle norme sociali che stanno alla base dei processi di soggettivazione, aprendo così nuovi orizzonti di vita-in-comune.*

<sup>122</sup> J. Butler, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge, 2015, trad. mia, p. 182.

<sup>123</sup> La maggior parte di queste poesie furono distrutte o confiscate dal personale militare in quanto rappresentavano per il Pentagono un “pericolo” per la sicurezza nazionale (cfr. J. Butler, *Frames of War*, p. 55). Queste poesie per Butler costituiscono invece degli atti critici di resistenza alla violenza di Stato; esse dimostrano come il corpo, nonostante tutto, è qualcosa che continua a persistere nel proprio essere e «che è in grado di incidere nella pietra il proprio respiro». Spesso le poesie venivano infatti incise su sostegni di fortuna come la pietra o le tazze di styrofoam che i detenuti avevano preso dal vassoio dei pasti (cfr. *ivi*, p. 61; M. Falkoff, *Poems from Guantánamo: The Detainees Speak*, University of Iowa Press, Iowa City, 2007).

<sup>124</sup> J. Butler, *Notes Towards A Performative Theory of Assembly*, cit., p. 125; p. 171.

<sup>125</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

<sup>126</sup> J. Butler, G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, cit., p. 35.