

Il peso del corpo e la bilancia della giustizia

A cura di Brunella Casalini



IF PRESS

METHEXIS

- 2017/1 -

Methexis

Comitato Scientifico

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)
Nico De Federicis (Università di Pisa)
Roberto Gatti (Università di Perugia)
Roberto Giannetti (Università di Pisa)
Michele Nicoletti (Università di Trento)
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)
Gianluigi Palombella (Università di Parma)
Salvatore Veca (Università di Pavia)
Danilo Zolo (Università di Firenze)

Il peso del corpo e la bilancia della giustizia

A cura di Brunella Casalini



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a processo di *double blind peer-review*.

Il volume è finanziato con i fondi per la ricerca scientifica dell'Ateneo di Firenze dal Dipartimento di Scienze politiche e sociali

Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-103-1

INDICE

BRUNELLA CASALINI <i>Introduzione. Il peso del corpo e la bilancia della giustizia</i>	9
SOPHIE BOURGAULT <i>L'ascolto attento e la cura in epoca neoliberista: una visione weiliana per tempi frettolosi</i>	21
ALESSANDRO PRATESI <i>Cittadinanza e inclusione sociale tra emozioni e pratiche di cura: il caso dei rifugiati e dei richiedenti asilo in Europa</i>	61
MARIA GIULIA BERNARDINI <i>Corpi muti. Per una critica alla prevalente irrappresentabilità del soggetto-donna disabile nel pensiero femminista</i>	85
ALBERTO PINTO <i>Judith Butler e le potenzialità della body politics</i>	103

INTRODUZIONE

IL PESO DEL CORPO E
LA BILANCIA DELLA GIUSTIZIA¹

Brunella Casalini

Università di Firenze

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

brunella.casalini@unifi.it

Lo studio delle relazioni di potere nell'ambito della teoria o della scienza politica prescinde in genere da una qualsiasi considerazione sul ruolo del corpo: lo spazio pubblico è abitato da attori razionali disincarnati. Questa vera e propria "somatofobia" viene fatta risalire nella tradizione filosofica occidentale all'influenza platonica; ma più specificamente, nel pensiero politico moderno, è riconducibile al dualismo cartesiano o di derivazione cartesiana. In *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body* (1993), Susan Bordo descrive il moderno dualismo mente/corpo non solo come una posizione filosofica incentrata sul rifiuto della corporeità, ma anche come una vera e propria "metafisica pratica" capace di informare i nostri schemi percettivi, i nostri rapporti intersoggettivi e più in generale la nostra cultura². L'obiettivo di trascendere

¹ Una prima versione in inglese di questa introduzione è apparsa sulla rivista "Etica&politica/Ethics&Politics", XVIII, 3, 2016. Nello stesso numero sono stati pubblicati in italiano anche i saggi di Maria Giulia Bernardini, Alberto Pinto e Alessandro Pratesi. Il lavoro di Sophie Bourgault, pubblicato precedentemente in inglese, è stato qui da me tradotto in italiano.

² S. Bordo, *Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1993 (I 1992).

il proprio essere situati, per poter raggiungere il punto di vista oggettivo e universale di un soggetto autonomo e trasparente a se stesso, di rimanere sordi di fronte alle richieste della nostra animalità, dei nostri bisogni, delle nostre passioni e dei nostri desideri, per non cadere nell'errore dei sensi ed essere in grado di cogliere idee chiare e distinte, ha prodotto un radicale rifiuto del corpo che si è tradotto in un insieme di pratiche di controllo della corporeità e di quei gruppi sociali che con il corpo storicamente sono stati identificati, a cominciare dalle donne.

L'attenzione alla dimensione corporea da parte della filosofia contemporanea ha avuto conseguenze teoriche importanti in ambiti disciplinari diversi, che appaiono ora tra loro profondamente intrecciati, quali l'epistemologia, la filosofia sociale e la filosofia politica³.

Sul piano epistemologico, l'abbandono del punto di vista da nessun luogo, quale prospettiva sul mondo di un soggetto universale, astratto e non situato, ha significato, insieme alla rivendicazione del posizionamento, l'inevitabile abbandono dell'individualismo e di una visione del soggetto come trasparente a se stesso, capace di conoscenza immediata di sé e di accesso agli universali mediante la loro diretta intuizione. Accanto all'epistemologia individualista *mainstream*, si è sviluppata così negli ultimi decenni l'epistemologia sociale, nella quale l'agency del soggetto è ora vista come determinata dalla sua collocazione all'interno della complessità della struttura sociale. L'identità sociale e l'esperienza del soggetto che da essa deriva in qualche misura informano il suo punto di vista e la sua particolare prospettiva sul mondo. La conoscenza di sé non dà più accesso a verità autoevidenti, ma al modo in cui le pratiche discorsive costituiscono il soggetto e i suoi stessi schemi percettivi.

³ Si veda, in particolare: J. Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2013.

C'è tuttavia un'ulteriore importante implicazione che si può ricavare da una critica di questa concezione epistemologica individualista, ed è la messa in discussione di un sapere valido solo se imparziale e distaccato. L'epistemologia sociale femminista, in particolare, rivendica non solo il posizionamento del soggetto conoscente come dato ineludibile, ma anche il valore dell'attaccamento all'oggetto conosciuto, la forza della motivazione, della spinta, della preoccupazione, della sollecitudine e quindi della cura che porta ad interessarsi ad un oggetto, e con questo la natura inevitabilmente politica della conoscenza e il possibile nesso tra epistemologia e ingiustizia⁴. L'epistemologia sociale si allontana, così, tanto da una concezione della conoscenza come una questione di semplice percezione di elementi universali pubblicamente accessibili a ognuno in eguale misura, purché capace di ragionare in modo imparziale e distaccato e di formare correttamente le proprie credenze, quanto da una rappresentazione del soggetto conoscente come indifferente rispetto all'oggetto conosciuto per prestare piuttosto ascolto alle storie molteplici e singolari di testimoni che hanno accesso a diverse porzioni di mondo, anche in virtù di posizioni differenziate in termini di potere e privilegi.

Se importanti conseguenze derivano dal concepire il nostro corpo come un punto di vista, una prospettiva sul mondo, non meno privo di implicazioni è il suo essere al tempo stesso oggetto nel mondo e interfaccia inevitabile nel rapporto con l'altro. Nella sua dimensione di interfaccia con il mondo il corpo ci rende vulnerabili all'altro. Questa vulnerabilità si esprime – come hanno mostrato nei loro recenti lavori Butler

⁴ Cfr. L. Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, New York, 2006; Ead., "Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge", *Australian Feminist Studies*, 29, 80 (2014), pp. 148-160; Ead., "Care, Concern and Advocacy: Is There a Place for Epistemic Responsibility?", *Feminist Philosophy Quarterly*, 1, 1 (2015), pp. 1-20.

e Cavarero⁵ – nella duplice dimensione della ferita o della violenza e della carezza o dell'amore. Nel momento in cui si espone al mondo il corpo si percepisce come possibile destinatario dello sguardo, di uno sguardo che di fronte a un corpo diverso fissa l'altro separato da sé nello stereotipo o lo reifica, trasformandolo in oggetto scientifico o museale, caso da studiare in laboratorio o curiosità da mostrare come esempio di una realtà anomala, esotica, anormale e persino mostruosa, comunque residuale e destinata a scomparire. Così ha operato lo sguardo dello scienziato in epoca moderna, tentando di mappare, classificare e ordinare la realtà, quando si è posato sui corpi considerati mostruosi, al di fuori dalla norma e quindi sconfinanti nel patologico; così si è fissato lo sguardo dell'opinione pubblica maggioritaria sui corpi difformi, violando l'etichetta che vuole – come ci viene insegnato fin da piccoli – che si eviti di fermarlo troppo a lungo sul corpo di un'altra persona⁶. Varianti corporee legate alla razza, al genere, alla disabilità e alla sessualità hanno funzionato come tratti di una alterità irriducibile e gerarchicamente inferiore, marchi visibili di una gerarchia dei corpi che ha riservato e ancora riserva accesso differenziato a potere, status, privilegi e cura, così che in questi gruppi è statisticamente più alta l'incidenza della povertà, della violenza e dell'insicurezza. All'apice della gerarchia il maschio bianco, normodotato ed eterosessuale, identificato con la razionalità; sugli scalini più bassi tutti quei gruppi per i quali è impossibile – come dice Young⁷ – dimenticare la pro-

⁵ Cfr. J. Butler, *Prekarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004; Ead., *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, New York, 2009; Adriana Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007 ed Ead., *Inclinazioni. Critica della retitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013.

⁶ R. Garland-Thomson, *Staring. How We Look*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009.

⁷ I. Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano, 1996.

pria corporeità, tutti quei corpi costruiti come corpi mancanti, percepiti come collettori delle più diverse ansie sociali relative a ciò che un corpo non dovrebbe essere e fare, nei confronti dei quali si scatena per questo spesso la violenza.

La riscoperta del corpo sul piano politico porta così a spostare la preoccupazione dalla metafora del corpo politico alla politica dei corpi, alla relazione tra corpi e potere, alle conseguenze materiali dell'oppressione e del dominio che sarà centrale nei movimenti sociali degli anni settanta, dal movimento dei neri, dei disabili, delle donne e delle minoranze sessuali, per poi diventare il centro d'interesse del pensiero di Foucault, al quale attingeranno autrici quali Bartky, Butler, Bordo e Young⁸.

Consapevole dell'operazione reificante dello sguardo, Iris Marion Young critica le teorie della giustizia liberali e propone una riflessione sulla giustizia che rifiuta il *theorein* come punto di partenza, ovvero l'idea che per conoscere bisogna "contemplare l'oggetto", astraendo dal contesto particolare nel quale ci si colloca:

La riflessione critica intorno alla giustizia [...] non dovrebbe atteggiarsi a conoscenza secondo la modalità del vedere, dell'osservare, dove colui che conosce è iniziatore e padrone di ciò che viene conosciuto. [...] Il senso di giustizia non nasce dallo sguardo, bensì, come scrive Jean-Francois Lyotard, dall'ascolto⁹.

Contrapponendo la propria riflessione critica sulla giustizia sociale alla teoria della giustizia distributiva rawlsiana, Young non si limita a contrapporre l'ascolto allo sguardo, in sintonia con una linea di pensiero critico che trova convergente il pensiero della teoria critica francofortese con quello pragmatista, ma sottolinea come a muovere il teorico sociale non possa es-

⁸ Cfr. S. Threadcraft, *Embodiment*, in L. Disch - M. Hawkesworth (a cura di), *Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 207-226.

⁹ I. Marion Young, *Le politiche della differenza*, cit., p. 7.

sere l'imparzialità garantita dal velo d'ignoranza, ma la passione per la giustizia e il desiderio di porre fine all'ingiustizia¹⁰.

La contrapposizione, su cui lavora Young sulle orme di Lyotard, tra lo sguardo dell'osservatore e l'ascolto di chi raccoglie con sollecitudine le testimonianze di coloro che dalla loro particolare posizione all'interno della struttura sociale raccontano le ingiustizie di cui sono vittima, tuttavia, potrebbe non essere così netta e neppure così facile da operare. Judith Butler, per esempio, osserva in *Frames of War*:

[...] il tacito schema interpretativo che divide tra vite di valore e vite prive di valore, opera fundamentalmente attraverso i sensi, differenziando le grida che possiamo ascoltare e quelle che non possiamo ascoltare, le cose che possiamo vedere e quelle che non possiamo vedere, e lo stesso a livello di tatto e persino di odorato¹¹.

L'ascolto della vittima dell'ingiustizia potrebbe essere ostacolato dagli stessi meccanismi che ce lo rendono invisibile alla vista, ovvero da griglie interpretative che condizionano, in modo inconsapevole, sia gli oggetti delle nostre percezioni sia le nostre emozioni rispetto ad esse. Da qui l'importanza di prestare attenzione – come suggeriscono sia Sophie Bourgault sia Alessandro Pratesi nei saggi di questo volume – alla dimensione corporea dell'interazione, alle condizioni che rendono possibile l'ascolto e quelle che possono ostacolarlo, al processo che potrebbe essere necessario mettere in atto per disimparare i nostri pregiudizi, quei pregiudizi che possono impedirci di accedere alla comunicazione con l'altro.

La questione evoca un problema che ha a che fare con le due forme di ingiustizia epistemica individuate da Amanda Fricker: l'ingiustizia testimoniale e l'ingiustizia ermeneutica¹². Si parla di giustizia testimoniale quando la parola della

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 51, tr. mia.

¹² A. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethic of Knowing*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

persona vittima di ingiustizia non risulta credibile e non viene ascoltata. Si parla, invece, di giustizia ermeneutica quando non esistono ancora le risorse ermeneutiche per interpretare come ingiustizia l'esperienza sociale di particolari gruppi: per molto tempo, per esempio, la società ha pensato alla disabilità come ad una sfortuna personale ed è stata incapace di considerare gli svantaggi che essa stessa imponeva alle persone disabili per il fatto di essere disegnata e costruita ad uso e consumo della persona normodotata. In entrambi i casi, dare la parola alle vittime dell'ingiustizia e quindi lasciare spazio all'ascolto è fondamentale, ma questo può avvenire solo nella misura in cui cambia anche la direzione della nostra percezione complessiva dell'altro: se in qualche modo lasciamo che il corpo dell'altro possa liberarsi dagli stereotipi che gli abbiamo proiettato addosso e ribellarsi al nostro desiderio di ridurlo nella normalità o di respingerlo in una anormalità patologica.

Da questo punto di vista il lavoro sul corpo e attraverso il corpo mediante le più diverse forme di performance artistiche o condotte nell'ambito dell'attivismo, fin dai tempi delle battaglie per i diritti civili dei neri, – come sottolinea qui anche la lettura che Alberto Pinto propone dei più recenti lavori di Judith Butler – appare particolarmente significativo¹³. Dai *gay pride* alle classiche performance delle *drag queen* e dei *drag kings*, fino alle più recenti *bearded ladies*, a spettacoli teatrali quali *Sins Invalid* o performance politiche come *Bed In, Bed Out*, per fare solo alcuni esempi, corpi oppressi, marginalizzati e considerati patologici sfidano stereotipi spesso radicati non solo nella cultura maggioritaria ma anche nella sottocultura delle stesse minoranze, uscendo dal silenzio, e assumendo una nuova e autonoma forma di visibilità. Se è vero che i nuovi

¹³ B. Shepard - L. M. Bogad - S. Duncombe, "Performing vs. the Insurmountable: Theatrics, Activism, and Social Movements", *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, 4, 3 (2008), pp. 1-30: <<http://liminalities.net/4-3/insurmountable.pdf>>.

mezzi di comunicazione di massa contribuiscono ad esaltare la dimensione visiva e teatrale della politica, non bisogna sottovalutare l'importanza che in sé ha per tutti quei gruppi i cui membri sono “pietrificati in un essere connotato come Altro”¹⁴ mostrare in una diversa luce la dimensione corporea e vulnerabile di ognuno di noi e portare così dai margini al centro della riflessione politica anche il ruolo pubblico delle emozioni e degli affetti, cercando di contrastare quella vergogna e quel disgusto che sono spesso associati a corpi anomali, come barriere difensive che consentono alle persone c.d. “normali” di mantenere in piedi la finzione della loro normalità.

I saggi qui raccolti toccano in vari modi i temi fin qui illustrati, prendendo non a caso come punto di partenza la condizione di gruppi storicamente discriminati come le donne disabili, le minoranze sessuali, i rifugiati e richiedenti asilo, le donne delle popolazioni aborigene del Canada, corpi che – come osserva Maria Giulia Bernardini a proposito delle donne disabili – sono stati resi a lungo muti e invisibili. La prima difficoltà che questi gruppi hanno incontrato nel loro cammino è stata riconoscersi e poi vedersi riconosciuti non come individui devianti o scherzi della natura o ancora vittime della sorte o della sfortuna¹⁵, ma come agenti collettivi vittime di particolari ingiustizie, e ciò è stato possibile solo quando tutta una serie di esperienze vissute come fallimenti o problemi personali, relativi alla vita privata, sono stati scoperti e riconosciuti come problemi condivisi, problemi la cui natura era a tutti gli effetti politica e non personale. Il che ci ricorda – come insegna Butler¹⁶ – il carattere complesso e collettivo dell'azione necessaria per arrivare a mutare o risignificare le norme che

¹⁴ I. Marion Young, *La politica della differenza*, cit., p. 155.

¹⁵ Cf. J. Shklar, *The Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven-London, 1990.

¹⁶ Cfr. J. Butler, *Agire di concerto*, in Ead., *Fare e disfare il genere*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2014.

determinano gli spazi, per alcuni angusti, soffocanti e invivibili, entro i quali i corpi si muovono.

Tutti conosciamo l'episodio esemplare rappresentato dal gesto di Rosa Parks. Si dimentica tuttavia spesso che la sua non fu l'azione di un'eroina solitaria e che il suo fu un gesto possibile in virtù di una co-partecipazione degli attivisti che sostennero la sua azione e dunque di un preciso contesto sociale e materiale¹⁷. Rosa riuscì a lasciare un'impronta nella storia non solo perché fu seguita da un movimento che era da tempo pronto a intervenire e mobilitarsi, ma anche perché prima di lei già altre donne nere avevano dato vita ad un'analogha performance. Pressoché ignorata, per esempio, è stata la figura di Claudette Colvin, la giovane che il 2 marzo del 1955, nove mesi prima di Rosa Parks, venne arrestata per non aver voluto cedere il posto ad un bianco sull'autobus. Gli esponenti principali della battaglia per i diritti civili dei neri decisero di non sostenere Colvin: la sua biografia di giovane ragazza madre la rendeva una scomoda rappresentante della causa dei neri, un simbolo negativo e poco credibile¹⁸. Diverso fu il caso di Rosa Parks, signora rispettabile, regolarmente sposata, lavoratrice e membro attivo del NAACP, la National Association for the Advancement of Colored People. Rosa Parks fu riconosciuta testimone credibile della causa dei neri: una donna di cui la comunità poteva andare orgogliosa, con cui poteva immedesimarsi e di cui non vergognarsi, la cui voce poteva essere ascoltata e creduta. Claudette, al contrario, sembrava condensare nella sua figura tutti gli stereotipi a lungo associati alla popolazione femminile nera e veicolare quell'emozione negativa di disgusto che, come spiega Hancock, è stata complice del processo di alterizzazione, di marginalizzazione e condanna delle donne nere dipendenti

¹⁷ H. R. Krause, "Bodies in Action: Corporeal Agency and Democratic Politics", *Political Theory*, 39, 3 (2011), pp. 299-234.

¹⁸ Cfr. J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, cit., pp. 234-249.

dal sostegno degli aiuti pubblici¹⁹. L'esempio di Claudette Colvin illustra come le emozioni agiscano quali forze socialmente attive che determinano l'attrazione/repulsione tra i corpi e la loro collocazione nello spazio sociale. L'ingiustizia sociale commessa nei confronti di Claudette venne così considerata come una causa indegna di essere denunciata e della quale ci si poteva non prendere cura: Claudette appariva infatti agli occhi della stessa comunità nera come una vittima "problematica".

Il destino diverso riservato al caso di Parks e Colvin può considerarsi esemplare del peso del corpo sulla bilancia della giustizia, ovvero di come le correnti affettive che circolano intorno ai corpi possano determinare il modo in cui essi vengono percepiti e valutati all'interno di gerarchie di valore, attivando o inibendo i nostri sentimenti di empatia, preoccupazione, sollecitudine e cura. Più in alto un corpo è collocato nella gerarchia sociale dei corpi più sarà al sicuro da discriminazioni, violenze morali e fisiche, più sarà in grado di controllare l'immagine sociale che la società proietta su di lui, più avrà potere decisionale e riceverà attenzione e cura.

Se il dualismo mente/corpo ha avuto nella modernità e continua ad avere lo statuto di una "metafisica pratica" capace di incarnarsi nei più diversi ambiti della vita: dalla giurisprudenza, alla medicina, e se il dualismo mente/corpo (come altri ad esso connessi, come quello ragione/materia, maschile/femminile) non rimanda a una mera distinzione, in quanto nella sua struttura polarizzante esso ribadisce una radicale separazione tra due mondi che tra loro appaiono incomunicabili ed esclusivi, nell'articolazione di questa separazione gli affetti e le emozioni giocano un ruolo sociale cruciale. Non a caso, la riscoperta del corpo nella teoria politica e sociale contempo-

¹⁹ Cfr. A.-M. Hancock, *The Politics of Disgust: The Public Identity of the Welfare Queen*, NYU Press, New York, 2004.

ranea è andata di pari passo con il c.d. “affective turn”²⁰, con una prospettiva filosofica nella quale gli affetti, quali sensazioni corporee informi e non consapevoli, e le emozioni, come sentimenti più consapevoli e ancorate al linguaggio, non appaiono riducibili ad esperienze individuali, ma devono sempre essere esplorate nel loro contesto economico, sociale, storico e culturale. C’è, per così dire, una storia sociale delle emozioni che è anche una storia del corpo o meglio dei corpi, della loro gerarchia nello spazio sociale – e non a caso nella ricostruzione di questa storia e del suo archivio di sentimenti gli studi sul genere e la sessualità hanno giocato un ruolo fondamentale raccogliendo l’esperienza delle minoranze sessuali²¹. Le emozioni non sono quindi solo stati psicologici, anche se vengono certamente avvertite come sensazioni corporee individuali, ma anche “pratiche sociali e culturali”²², che nella loro reiterazione legano segni e corpi nelle loro interazioni e relazioni di attrazione e repulsione, nel modo in cui vengono affetti e esercitano un’affezione su altri. La nostra vita sociale incarnata è quindi circondata da un’atmosfera di emozioni variabili di cui non sempre siamo individualmente coscienti e che, se non coltivate, se non interrogate, possono indurci in errore e lasciarci assecondare nuove ingiustizie o perpetuarne di vecchie. Queste tonalità affettive condizionano la nostra stessa vita democratica e suggeriscono l’importanza di una comunicazione che sappia tener conto dell’interazione nella sua dimensione

²⁰ Per un’introduzione generale si veda: M. Liljeström, *Affect*, in L. Disch - M. Hawkesworth (a cura di), *Oxford Handbook of Feminist Theory*, cit., pp. 16-38 e S. Rouse, *Affects*, in J. Rennes (a cura di), *Encyclopédie critique du genre*, La Découverte, Paris, 2016, pp. 33-41.

²¹ Basti pensare alle opere di Eve Kosofsky Sedgwick, a cominciare dal suo lavoro su *closet* e vergogna (v. Ead., *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità*, a cura di F. Zappino, Prefazione di Silvia Antosa, Carocci, Roma, 1990).

²² S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.

corporea e gestuale, comprensiva dei silenzi, degli sguardi, delle posture, dei toni della voce, dello stile di comportamento, ecc., e non sia, quindi, limitata alla deliberazione razionale²³. Le emozioni sono, infatti, modi corporei di conoscere e hanno quindi anche un'importante funzione orientativa: costituiscono parte essenziale del contesto nell'ambito del quale si colloca la nostra conoscenza e ignoranza di quanto accade intorno a noi. Se questo è vero nella vita democratica, lo è egualmente, se non ancor di più, nella comunicazione dell'insegnante – come suggerisce nel suo saggio Sophie Bourgault, esaminando l'uso sempre più diffuso nelle università di sostituire l'insegnamento in presenza con corsi virtuali online (MOOC). Nell'insegnamento, infatti, la dimenticanza del corpo significa (bell hooks *docet*) rassegnarsi all'accettazione dell'idea che “passion as no place in the classroom”, che l'insegnamento possa fare a meno dell'erotica²⁴.

²³ I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Su questo argomento si veda anche: D. Coole, “Experiencing Discourse: Corporeal Communicators and the Embodiment of Power”, *The British Journal of Politics and International Relations*, 9 (2007), pp. 413-433.

²⁴ Bell Hooks, “Eros, Eroticism and the Pedagogical Process”, in Ead., *Teaching to Transgress*, Routledge, New York, London, 1994, p. 192.

L'ASCOLTO ATTENTO E LA CURA IN EPOCA NEOLIBERISTA: UNA VISIONE WEILIANA PER TEMPI FRETTOLOSI

Sophie Bourgault

Università di Ottawa (Canada)
Sophie.Bourgault@uOttawa.ca

«In una temporalità della velocità ... non c'è tempo per lo stupore o la generosità, per apprezzare l'incanto della vita quotidiana e per concedere a noi stessi o ad altri quel senso del valore che l'investimento di tempo può significare».

Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life*¹

Abstract

Placing feminist care ethicists in conversation with contemporary democratic theorists like Iris Marion Young and Benjamin Barber, this paper proposes a philosophical defense of the centrality of listening for social justice. In the first parts of the paper, I indicate that attentive listening ought to be understood as an embodied act that requires corporeal presence and as a difficult intersubjective practice that is decisive for recognition. I then consider some of the concrete implications this theoretical account of embodied listening has for our professional and political practices. I call readers' attention to the obstacles listening encounters today in institutional settings characterized by time constraints and by technological imperatives towards speed, physical distance and distraction (the case of neoliberal universities is invoked here to illustrate some of my claims). In pursuing these aims, I rely on the work of Simone Weil (1909-1943), who offered one of the most complex accounts of attention in mod-

¹ J. Bennett, *The Enchantment of Modern Life*, Princeton University Press, Princeton, 2001, p. 49.

ern philosophy—an account that has been crucial for care theorists. I suggest that Weil is a particularly useful intellectual resource because she offers us an insightful theory of attentive listening with a series of practical political and organizational proposals. Indeed, Weil correctly saw that attentive listening requires a reflexive and *controlled* relationship to technology and to time—two neglected insights that contemporary political theorists ought to revisit.

Keywords: Care ethics, listening, democratic theory, attention, Simone Weil.

1. Introduzione

Nel 2014, la Royal Canadian Mounted Police ha rilasciato un rapporto secondo il quale 1.200 donne indigene risultavano assassinate o scomparse negli ultimi trent'anni in Canada². Le vittime variavano da bambine a donne di mezz'età – alcune erano prostitute, altre senz'altro, in maggioranza erano povere. La violenza, l'abuso di droga e la povertà sperimentati nella vita da molte di loro costituiscono un'eredità del sistema scolastico residenziale del Canada³. Nel febbraio del 2016 i canadesi hanno appreso che il numero delle vittime annunciato in precedenza era errato: è possibile, infatti, che siano almeno 4.000 le donne aborigene morte o scomparse⁴. Ad essere scioccante non è solo l'elevato numero di donne uccise o finite nel nulla e che la polizia possa essere così incerta sui dati, ma

² Royal Canadian Mounted Police, *Missing and Murdered Aboriginal Women: A National Operational Overview*, <<http://www.rcmp-grc.gc.ca/en/missing-and-murdered-aboriginal-women-national-operational-overview>>.

³ Amnesty International, *Stolen Sisters*, 2004: <<https://www.amnesty.ca/sites/amnesty/files/amr200032004enstolensisters.pdf>>.

⁴ J. Paul, "Confusion reigns over number of missing, murdered indigenous women", *CBCnews*, 16 febbraio 2016: <<http://www.cbc.ca/news/politics/mmiw-4000-hajdu-1.3450237>>.

anche il fatto che il governo, la polizia e l'opinione pubblica sia stata avvisata innumerevoli volte circa la vulnerabilità delle donne aborigene all'interno del paese e che così poco sia stato fatto per porvi rimedio. Questo è un tragico caso di mancata cura e ascolto. Rappresenta per molti versi un fallimento, ma l'aspetto che mi preoccupa qui è il fallimento che questo caso rappresenta in termini di ascolto. Dagli anni Novanta in poi, sono stati lanciati numerosi allarmi, molte donne hanno denunciato la situazione, ci sono state proteste, ma nessuno ha ascoltato. Perché qualcuno si decidesse ad ascoltare c'è voluto il raccapricciante processo a Robert Pickton – l'uomo che ha stuprato e ucciso dozzine di donne nella sua fattoria. Durante il processo, gli attivisti hanno a più riprese avanzato la richiesta di un'inchiesta nazionale – che è stata alla fine avviata nel dicembre del 2015 (quasi dieci anni dopo il processo Pickton). Senza dubbio, durante quest'inchiesta sentiremo un numero infinito di storie terribili. Quanti hanno perso una figlia o una madre e si sono dovuti confrontare con l'indifferenza e l'ostilità della polizia avranno poche parole gentili da dire. La difficoltà di ascoltare sarà sostanziale per tutti i canadesi (Chi ha voglia di sentirsi responsabile? Chi ha voglia di stare a sentire?). L'ascolto, tuttavia, è proprio ciò che molti chiedono. Come ha detto una madre angosciata durante un'intervista: «Tutto ciò che desideriamo come madri è qualcuno che ci ascolti, che sia d'accordo con noi sul fatto che le nostre figlie contano»⁵. (Ovviamente questa donna desidera essere ascoltata per qualcosa di più che per mere ragioni terapeutiche. Dovremmo essere tutti scettici sull'ascolto come 'cura': l'ascolto deve essere considerato come parte di un più ampio processo sociale e politico trasformativo.) Per troppo tempo, funzionari ed esperti canadesi ben intenzionati hanno pensato di sapere

⁵ E. Turner, "On the front lines of the missing and murdered women tragedy, pain never fades", *Winnipeg Free Press*, 17 novembre 2012: <<http://www.winnipegfreepress.com/opinion/fyi/the-hurting-179777201.html>>.

meglio della popolazione aborigena quali fossero i suoi bisogni e di poter parlare per queste persone ‘prive di voce’. L’attivista aborigena Laura Holland ha ribadito: «Noi **ABBIAMO** voce – è **NECESSARIO** che ascoltiate» (sono sue le lettere maiuscole)⁶.

Holland fa appello a una dimensione importante e poco compresa della giustizia sociale: l’ascolto. Per Holland, non si tratta soltanto del fatto che le persone marginali e meno potenti possano parlare, ottenere una ‘voce’ – le donne aborigene *hanno già una voce*. Sta piuttosto ai potenti l’onere di ascoltarla. Ciò che voglio sostenere in questo saggio è che la visione di Holland su ciò che la giustizia sociale richiede è notevolmente simile a quella articolata dalle teoriche e dai teorici della cura. Alcuni di loro⁷ hanno proposto una visione della vita etica e politica che risponde all’invito di Holland: hanno proposto in modo efficace un passaggio dalla politica della voce a una *politica dell’ascolto attento*. Quest’ultima pone una sfida radicale e originale alla tradizione politica occidentale che raramente ha riconosciuto l’importanza dell’ascolto.

Fin dall’antichità, molti filosofi hanno sostenuto che il *logos* è il marchio di una buona e libera cittadinanza – l’esercizio del discorso razionale, l’aver una voce chiara e forte nei dibattiti. Quando menzionato dai filosofi, l’ascoltare in silenzio è stato generalmente inteso come un tratto dello schiavo, dei folli o delle donne (si ricordi l’idea di Aristotele per cui «il silenzio è la gloria della donna»). Nell’antica Grecia nessuno cercava di essere ricordato per la sua capacità di ascoltare. Come ha osservato Silvia Montiglio: «alla stessa stregua degli eroi omerici, il cittadino ideale di Atene si vantava di eccellere per fatti

⁶ *Honouring Indigenous Women*, Heart of Nations, vol.1, 2011: <<https://ipsmo.files.wordpress.com/2011/10/hearts-of-nations-vol-11.pdf>>.

⁷ Si vedano in particolare i lavori di of Sandra Laugier, Fiona Robinson e Maurice Hamington.

e parole, *ma non per il suo silenzio, né in quanto ascoltatore*»⁸. È questa stessa visione della cittadinanza – questo stesso eroe pericleo che parla con ferocia più che ascoltare – che è arrivata dall'antichità fino al pensiero politico moderno, trovando una delle sue espressioni più note in Hannah Arendt.

Ora, ciò che sorprende è che la teoria della cura raramente sia stata invocata da quegli sparuti, ma importanti, teorici politici che hanno tentato di teorizzare l'ascolto (per esempio: Benjamin Barber, Iris Marion Young, Susan Bickford e Andrew Dobson). Abbiamo, quindi, due corpi letterari che hanno riflettuto e riflettono sull'ascolto ma che, nell'insieme, fin qui, hanno vissuto vite parallele. In questo saggio do vita a una conversazione tra loro al fine di proporre una difesa filosofica della centralità dell'ascolto per la giustizia sociale. Ho qui tre obiettivi. Il primo è convincere i sostenitori della teoria della cura che ciò che sta al cuore del loro ideale è l'ascolto. Il secondo è delineare la natura e l'importanza dell'ascolto attento e segnalare una serie di questioni filosofiche complesse che ciò solleva. Sostengo qui che l'ascolto è un atto incarnato che richiede la presenza corporea, e che è una pratica intersoggettiva difficile, ma essenziale per la giustizia sociale. Il terzo obiettivo è considerare alcune delle implicazioni concrete e materiali che questa descrizione teoretica dell'ascolto ha per le nostre pratiche professionali e politiche. In particolare, la mia analisi dell'ascolto suggerisce di avere una particolare attenzione per gli ostacoli che esso incontra negli ambienti istituzionali caratterizzati dalla contrazione del tempo e dagli imperativi tecnologici che spingono alla velocità, alla distanza e alla distrazione.

Nella stesura di questo lavoro traggo ispirazione da Simone Weil (1909-1943), che ha offerto una delle analisi più sofisticate dell'attenzione nella filosofia moderna – un'analisi che è stata importante per i teorici della cura e le loro visioni dell'a-

⁸ S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton U. Press, Princeton, 2000, p. 291; corsivo mio.

scolto. Docente di filosofia, sindacalista, militante anti-fascista e pensatrice religiosa, Weil ha scritto una serie di opere sulla filosofia greca, sull'oppressione, sul lavoro in fabbrica, sul colonialismo, e, cosa per noi più importante, sull'attenzione, che considerava una facoltà vitale per la ricerca della verità e della giustizia⁹. Weil credeva che l'attitudine all'ascolto, sviluppata durante gli studi scolastici o il lavoro manuale, fosse un'abilità che poteva più tardi essere trasferita nella vita etica e politica. In un noto saggio dedicato agli studi scolastici descrisse la facoltà dell'attenzione nel modo seguente: «L'attenzione consiste nel sospendere il pensiero e nel lasciarlo a disposizione ... il pensiero deve essere vuoto, in attesa, senza visione, e sempre pronto alla ricezione»¹⁰. Come si vedrà, è stata proprio questa definizione dell'attenzione a trovare spazio in numerose analisi dell'etica della cura. Weil spesso è stata invocata come un'autorità sul tema dell'attenzione; ciò nonostante la maggior parte degli studiosi hanno evitato una condivisione totale del suo pensiero – o perché l'hanno considerato troppo incentrato sull'auto-abnegazione, o perché hanno trascurato i suoi scritti più concreti dedicati alla tecnologia e alla politica. Weil è invece una risorsa utile per noi proprio perché combina una teoria penetrante dell'ascolto attento con una serie di proposte pratiche e organizzative. Come si vedrà nell'ultima parte del saggio, Weil ha correttamente osservato che l'ascolto attento richiede una relazione riflessiva e *controllata* con la tecnologia e con il tempo. È a queste due intuizioni di Weil che incoraggio i teorici della cura e della democrazia a tornare. Nel sostenere la loro importanza farò brevemente riferimento al caso delle università – luoghi di cura e di cittadinanza che sono stati pesantemente colpiti dal neoliberalismo.

⁹ Di più in seguito, ma per ora si veda: S. Weil, *Oeuvres Complètes* (da qui in poi OC), Gallimard, Paris, VI:2, p. 380. Si veda anche *Ecrits de Londres*, Gallimard, Paris, 1956 (da qui in poi EL), p. 187.

¹⁰ S. Weil, *Attente de Dieu*, LaColombe, Paris, 1950 (da qui in poi AD), p. 93.

2. Preludio: L'etica della cura e l'ascolto dei bisogni

Prima di delineare la mia analisi dell'ascolto attento, desidero dire qualcosa sul modo in cui il termine 'attenzione' è stato discusso dalla teoria della cura negli ultimi decenni. Ciò mi aiuterà a chiarire perché penso che al cuore di questa discussione sia la questione dell'ascolto. In un saggio di Sara Ruddick del 1980, intitolato "Maternal thinking" si trova, per quel che ne so, la prima analisi dell'importanza dell'attenzione nelle pratiche di cura. In quel lavoro Ruddick sosteneva che la buona cura è altamente dipendente dalla qualità etica di un 'amore attento' – che descriveva al tempo stesso come una capacità cognitiva e un legame emotivo¹¹. È significativo per i nostri fini che Ruddick citasse Simone Weil come un'autorità sull'argomento¹². Che il lavoro di Weil sia stato importante per Ruddick e che sarebbe rimasto tale per quasi tutte le discussioni sull'attenzione nell'ambito dell'etica della cura nei decenni successivi difficilmente può sorprendere: Weil, infatti, è l'unica filosofa del XX secolo per la quale l'attenzione era un concetto assolutamente centrale.

Indubbiamente, tuttavia, è con Joan Tronto e il suo *Confini morali* che la qualità etica dell'attenzione (e la sua associazione con Weil) ha ottenuto maggiore visibilità ed è divenuta un punto di riferimento fisso nelle discussioni sull'etica della cura. Per Tronto, l'attenzione è un'abilità morale diretta verso l'altro, una iper-ricettività che è importante soprattutto nella

¹¹ S. Ruddick, "Maternal Thinking", *Feminist Studies*, 6, 2 (1980), pp. 357-58.

¹² Ruddick faceva riferimento anche a Iris Murdoch, ma osservava che l'analisi di quest'ultima era pesantemente debitrice verso Weil. Per un'interessante discussione delle differenze tra Weil e Murdoch, si veda: Peta Bowden, "Ethical attention: Accumulating Understandings", *European Journal of Philosophy*, 6, 1 (1998), pp. 59-77. Si veda anche: Francesca Cattaneo, "La nostra verità: immaginazione ed esperienza della realtà nella filosofia di Iris Murdoch", *Etica & Politica*, XVI (2014); in particolare, pp. 244-245.

prima fase del processo di cura – il ‘*caring about*’ (l’interessarsi a) – quando un care-giver riconosce in un altro bisogni che devono essere soddisfatti¹³. In ogni caso, come altri teorici prima di lei, Tronto non era pienamente convinta dell’analisi di Weil – in particolare perché essa sembrava richiedere uno (improbabile) svuotamento della mente. Diversi teorici della cura hanno seguito le orme di Tronto e hanno proposto una lettura simile dell’attenzione in Weil, della sua importanza e dei suoi limiti. Per Nel Noddings tanto quanto per Tronto, l’attenzione è essenziale per evitare il problema del paternalismo – o, per dirla diversamente, per «allontanarsi dai bisogni assunti e considerare i bisogni *espresi*»¹⁴, per essere ricettivi verso ciò di cui pensa di avere bisogno la persona destinataria della cura. Ciò richiede l’ascolto attento di ciò che questa persona ha da dire. Partendo esplicitamente dall’antropologia dei bisogni di Tronto, Sandra Laugier ha descritto il soggetto della cura come un ‘soggetto attento’ e, in modo significativo per i nostri fini, ha proposto di definire la cura stessa come una questione di ascolto attento: «non seulement certains de nos besoins [...] appellent directement le care, mais le care définit l’espace (politique) où *l’écoute des besoins devient possible en tant qu’attention véritable à autrui*»¹⁵. Ugualmente, per Luigina Mortari, «l’attenzione implica innanzitutto capacità di ascolto»¹⁶. Non è sorprendente, quindi, che Yves Citton abbia potuto affermare di recente che l’essenza dell’etica della cura è l’attenzio-

¹³ J. C. Tronto, *Confini morali*, Diabasi, Reggio Emilia, 2006, pp. 147-148 (it. or. *Moral Boundaries*, 1993).

¹⁴ N. Noddings, “Care ethics and ‘caring’ organisations”, in M. Hamington - D. Engster (ed. by), *Care Ethics and Political Theory*, OUP, Oxford, 2015, p. 77.

¹⁵ S. Laugier, *Le sujet du care: vulnérabilité et expression ordinaire*, in P. Molinier et al., *Qu’est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*, Payot, Paris, 2009, p. 198. Corsivo mio.

¹⁶ L. Mortari, *La pratica dell’aver cura*, Pearson, Milano, 2006, p. 74; vedi anche pp. 125-126.

ne, intesa come attento ascolto comune di ciò che preoccupa altri¹⁷.

Con le loro parole, Laugier, Mortari and Citton indicano che è legittimo muoverci abbastanza liberamente tra i concetti di 'attenzione' e 'ascolto'. Se attenzione e ascolto sono paragonabili, perché insistere nell'usare l'espressione apparentemente ridondante di 'ascolto *attento*'? Desidero utilizzare entrambi i termini al fine di sottolineare che ci sono diversi tipi (o qualità) di ascolto. Si pensi, per esempio, alla differenza qualitativa tra un ascolto attento/profondo e un ascolto distratto/iperattento¹⁸ – una distinzione che diviene particolarmente rilevante qualora si consideri l'impatto delle distrazioni tecnologiche sul luogo di lavoro e nell'aula. Con ciò non voglio dire che l'ascolto distratto non abbia assolutamente nessun ruolo negli incontri di cura; al contrario, l'ascolto distratto può essere a volte persino desiderabile (per esempio, quando siamo semplicemente sommersi dalle cose), ed è, d'altra parte, inevitabile. La nostra capacità di ascoltare in modo sostenuto per un lungo periodo di tempo, infatti, è limitata. Si potrebbe persino dire che l'ascolto distratto è la norma, e che l'ascolto attento è l'*eccezione*. Anche se è limitato dai nostri corpi troppo umani, dal rumore, dalla pressione del tempo e dalle distrazioni (o forse *precisamente perché è limitato*) l'ascolto attento è cruciale per le nostre vite etico-politiche. Nel paragrafo seguente, spiegherò perché.

3. L'ascolto come atto incarnato: l'importanza e i pericoli della presenza corporea

Come possiamo cogliere facilmente dall'uso quotidiano, il termine 'ascoltare' può essere usato per significare cose diverse

¹⁷ Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Seuil, Paris, 2014, pp. 166-167.

¹⁸ Vedi, per esempio, K. Hayles, "Hyper and Deep Attention", *Profession*, 13 (2007), pp. 187-199.

– alcune più metaforiche di altre. Ci è familiare, per esempio, l'idea di 'ascoltare' la voce degli antenati leggendo i loro resoconti nei libri di storia – o l'idea che i rappresentanti politici possano 'ascoltare' i loro elettori leggendo le loro lettere arrabbiate. Sebbene questi usi più figurativi del termine siano pertinenti per la politica dell'ascolto difesa dalla teoria della cura e da alcuni teorici democratici, ciò che desidero fare in questo paragrafo è sottolineare il valore della presenza corporea per l'ascolto attento. Sostengo che l'ascolto attento dovrebbe essere considerato come un atto incarnato e che la presenza fisica nell'atto di ascoltare aggiunge uno spessore di complessità che non ha leggere una lettera o un libro.

La presenza corporea, tuttavia, non è priva di pericoli. La mossa verso l'universalismo astratto da parte dei teorici morali è in gran parte un tentativo di andare oltre gli elementi inessenziali, contingenti e accidentali dei nostri sé corporei. Questi teorici giustamente vogliono sfuggire alle distrazioni e alle possibilità oppressive sollevate dai numerosi pregiudizi che portiamo nei nostri incontri corporei. Quando una persona con uno elevato status sociale parla, siamo usi prendere sul serio il *di lui* discorso (si tratta di solito di un uomo), esattamente come siamo spesso pieni di pregiudizi che ci portano a svalutare o ignorare la persona socialmente marginale. Le donne aborigene, dalle quali ho preso qui le mosse, hanno vissuto per decenni l'esperienza di essere ignorate in parte a causa del loro aspetto fisico. La mossa verso l'universalità astratta, tuttavia, ha l'effetto di far ammutolire o rendere silente molto di ciò che è importante (come generazioni di critica all'universalismo astratto hanno reso evidente). L'ascolto attento come atto di presenza corporea è più difficile e più pericoloso dell'esaminare una teoria o un'affermazione astratta, ma è *socialmente e politicamente essenziale*. È proprio a causa dei pericoli in esso coinvolti che l'ascolto attento è di grande importanza, e che la qualità dell'attenzione è così essenziale per i cittadini, per gli

attori politici e le persone che occupano posizioni di autorità (come Weil ha così efficacemente sostenuto).

La mia affermazione che l'ascolto attento è qualcosa di incarnato non suonerà strana al lettore che ha familiarità con l'etica della cura. Nel 2001, Hamington ha insistito esplicitamente sulla natura incarnata dell'ascolto nel suo lavoro sull'impegno civico di Jane Addams, per la quale gli incontri faccia a faccia erano tremendamente importanti. Hamington ha scritto:

Molto di ciò che le persone comunicano tra loro è trasmesso dai dettagli delle espressioni facciali, dai gesti delle mani, dalla postura, dall'inflessione, dal contatto visivo. Quando si partecipa attivamente alla comunicazione in presenza di un'altra persona, questi dettagli possono essere assorbiti [...] mediante il corpo¹⁹.

Che l'attenzione della cura richieda la presenza fisica è qualcosa che anche Andries Baart e Klaartje Klaver hanno sostenuto nel loro lavoro su un approccio orientato alla presenza (che sottolinea l'importanza di sintonizzarsi sul linguaggio, sugli indizi corporei, e sui "ritmi di lavoro" della persona che riceve cura)²⁰.

Guardiamo ora un po' più da vicino all'affermazione per cui "l'ascolto è un atto incarnato"; ci sono, infatti, come vedremo, significative implicazioni materiali e politiche che derivano da questa (apparentemente banale) asserzione. Sugerendo che ascoltare è un atto incarnato, voglio sottolineare in primo luogo che l'ascolto attento implica la sensibilità corporea; nel modo più tipico, coinvolgerà l'orecchio e l'occhio. Ciò non significa che le persone non vedenti e non udenti siano incapaci di ascolto; quali che siano gli organi di input sensoriali presenti devono essere sintonizzati con l'essere fisico con il quale si sta comunicando. Si potrebbe persino dire che l'assenza di

¹⁹ M. Hamington, "Jane Adams and a Politics of Embodied Care", *The Journal of Speculative Philosophy*, 15, 2 (2001), pp. 111-112.

²⁰ A. Baart - C. Klaver, "Attentiveness in care", *Nursing Ethics*, 18, 5 (2011), p. 687.

un dato organo sensorio di fatto *aumenti l'importanza della presenza corporea* – Helen Keller sarebbe stata completamente incapace di comunicare senza presenza corporea; com'era, è stata un modello di ascoltatrice. Focalizzando l'attenzione sull'informazione trasmessa dall'orecchio e dall'occhio, non sto privilegiando i vedenti o coloro che hanno un udito sano; piuttosto sto attirando l'attenzione sul modo in cui la presenza corporea ci dà accesso all'essere umano di fronte a noi nella sua interezza, in tutta la sua forza, vulnerabilità e particolarità.

Ciò comporta un certo tipo di focus. Per l'ascoltatore udente, l'informazione sensoriale essenziale è, certamente, il suono – ma, come un numero infinito di scrittori hanno sottolineato, ciò implica più del mero stimolo del nervo uditivo. Si potrebbe, per esempio, percepire il suono di bambini che piangono o dello sfrecciare delle macchine su una strada vicina, e non occuparsene. Perché ci sia quel qualcosa che chiamiamo 'ascoltare', un individuo deve concentrarsi; ci deve essere uno sforzo attivo da parte di chi percepisce per andare 'oltre' il mero recepire. Questo concentrarsi è cruciale per la maggior parte delle analisi dell'ascolto e dell'attenzione (molti studiosi citano una famosa frase di William James per cui l'attenzione è «la focalizzazione e la concentrazione della coscienza»²¹). Con James, Weil insiste che l'attenzione, quella vera, richiede messa a fuoco – o, con le sue parole, deve essere diretta (*dirigée*)²².

Ora, ciò che potrebbe essere meno intuitivo (ma era della più grande importanza per Weil) è che un buon ascolto richiede il prestare attenzione con i nostri occhi – il prestare attenzione ai segnali corporei non verbali, alle espressioni facciali e alla postura. Le infermiere, le assistenti sociali e le insegnanti

²¹ W. James, *The Principles of Psychology*, a cura di G. Miller, Dover, New York, 1890/1950, p. 403. (Ci sono tuttavia molte differenze nelle loro rispettive analisi della relazione tra volontà e attenzione, che non si possono considerare qui per limiti di spazio).

²² S. Weil, OC I, Appendice I, p. 389.

più esperte sanno che un labbro tremante, spalle curve o un ciglio perplessa possono talvolta comunicare molte più informazioni su una persona delle parole. Nella sua considerevole rassegna degli studi dedicati all'ascolto nell'ambito dell'istruzione, dell'infermieristica, degli affari e della medicina, Sheila Shipley ha messo in rilievo come uno degli attributi principali dell'ascolto che viene più spesso fuori nei vari campi scientifici è l'attenzione verso i segnali fisici, non verbali²³. C'è, tuttavia, ancora un altro senso per cui l'ascolto dovrebbe essere descritto come un atto incarnato che riguarda il senso della vista: un ascoltatore competente sa che il modo in cui il suo corpo è guardato da chi parla è molto importante²⁴. Un ascoltatore attento, in effetti, farà del suo meglio per proiettare appropriati 'segnali' corporei – fare espressioni facciali appropriate; annuire; avere un contatto visivo significativo; un tipo di postura ricettiva e inquisitiva che indichi che sta prestando attenzione. (Sarebbe difficile proporre un resoconto universale e dettagliato di ciò che questo linguaggio corporeo comporta. Dopo tutto, esistono grandi variazioni culturali riguardanti ciò che costituisce, per esempio, un appropriato contatto visivo o se toccare la spalla di un paziente sofferente sia un'indicazione significativa e legittima dell'ascolto nell'ambiente sanitario).

Se la maggior parte delle persone riconoscerrebbe facilmente il valore di proiettare un 'corpo in ascolto' in un ambiente scolastico o ospedaliero, ciò che intendo sostenere qui è che lo stesso tipo di sintonizzazione con i corpi degli altri è molto importante anche negli incontri sociali e politici – come ha sottolineato Iris Marion Young. In *Intersecting Voices* e in *Inclusion and Democracy*, Young richiama la nostra attenzione sui modi informali e insidiosi nei quali ha luogo l'esclusione di

²³ S. D. Shipley, "Listening: A Concept Analysis", *Nursing Forum*, 45, 2 (2010), pp. 125-134.

²⁴ Si veda anche L. Mortari, per la quale «l'ascolto è una forma di cura» (*La pratica dell'aver cura*, cit., p. 86).

certi gruppi nei dibattiti civici. Al fine di creare democrazie più inclusive, secondo Young, si deve prestare maggiore cura alle piccole cose che gli individui fanno per mostrare il loro rispetto e la loro preoccupazione per gli altri. Una di queste piccole cose è, per Young, il ‘saluto’ – che intende come un pubblico riconoscimento dell’altro mediante un semplice ‘come va?’, uno sguardo, un sorriso, una stretta di mano (per Young è chiaro che i «corpi, e la cura dei corpi, devono far parte dell’ideale di una teoria comunicativa»)²⁵. Si sbaglierebbe, insiste, a ignorare il significato di questi, all’apparenza piccoli gesti. Anche se alcuni di questi gesti sono un po’ formali e persino un po’ insinceri, giocano un ruolo cruciale nella discussione pubblica che ne segue:

Mediante tali gesti di saluto, i partecipanti alla discussione riconoscono di essere insieme a coloro che salutano, di essere obbligati ad ascoltare la loro opinione e a prenderla sul serio. In quanto questione politica relativa all’inclusione, il riconoscimento è in primo luogo il punto di partenza per l’interazione politica, piuttosto che il suo fine²⁶.

Tornerò in seguito sulla questione del riconoscimento (che è, come si può capire da quanto detto, identificata con la ‘sostanza’ di questi atti di attenzione). Per ora, tuttavia, accettiamo l’invito di Young di prendere sul serio il ‘prendersi cura’ corporeo e consideriamo più da vicino l’idea che l’ascolto sia migliore in presenza.

Dire che *la presenza corporea reale è importante per l’ascolto* è cruciale perché, come ho osservato sopra, il termine ‘ascolto’ è qualcosa che viene impiegato in una maniera vacua (per

²⁵ I. Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, Princeton, 1997, p. 70. Si veda anche J. Heier, “Disabling Constraints on Democratic Participation”, *Ethics and Social Welfare*, 9, 2 (2015), pp. 201-208.

²⁶ I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, OUP, Oxford, 2000, p. 61; corsivo mio.

esempio, quando i governi sostituiscono gli impiegati pubblici con siti internet interattivi che, si dice, “ascoltano davvero”), o in senso più figurativo dai filosofi, quando, come fa per esempio Robert Goodin, sottolineano l'importanza dell'ascolto di altri diversi da noi viaggiando con la nostra immaginazione – grazie ai film, ai romanzi o al teatro. Goodin ha sostenuto che negli stati nazione di grandi dimensioni, la conversazione democratica comporterà necessariamente molto di più una ‘immaginazione empatica’ (un ascolto silenzioso delle nostre menti) che un vero dialogo con i nostri concittadini²⁷. Non voglio negare qui il valore della lettura di romanzi o di un ‘ascolto immaginativo’. Insisto, però, sulla dimensione concreta/materiale dell'ascolto, e ciò in parte perché desidero mettere in luce la sostanziale differenza (e *difficoltà aggiuntiva*) che l'ascolto incarnato rappresenta. Leggere comodamente a letto un romanzo sulla vita di un senzatetto alcolizzato che puzza di vomito, è molto diverso dall'ascoltare realmente la sua storia, stando in strada in piedi, a due passi da lui, in una fredda notte d'inverno. Con ogni probabilità, l'odore del vomito (e il freddo) impediranno il nostro ascoltare e influenzeranno il nostro giudizio morale. Le fonti del pregiudizio sono collocate sia nei nostri corpi che nelle nostre teste. Anche la sua difficoltà ad esprimersi chiaramente potrebbe ostacolare il nostro ascolto: i romanzi hanno una coerenza che pochi incontri umani, fin troppo umani, hanno. Insistere sul fatto che la presenza corporea ha importanza, allora, significa insistere sulla relativa facilità e sui *limiti* – la più sottile strutturale morale e politica – del viaggiare solo con le ‘nostre menti’. Come sosterrò più ampiamente in seguito, penso che il confronto reale, fisico, con la differenza o con la sofferenza offra uno spessore di complessità ulteriore, che un centinaio di romanzi potrebbero non cogliere.

²⁷ R. Goodin, “Democratic Deliberation within”, *Philosophy and Public Affairs*, 29, 1 (2000), p. 83.

Ho scelto il caso per molti versi drammatico del senzatetto alcolizzato al fine di argomentare che non dovremmo teorizzare l'ascolto a partire dalle nostre più quotidiane e confortevoli esperienze di ascolto (dei nostri amici depressi, per esempio, o dei nostri bambini arrabbiati). Dovremmo piuttosto cominciare da situazioni di diversità, da una differenza sostanziale di cultura/classe/genere/razza – da incontri che possono far scattare stupore e curiosità, ma anche (e più probabilmente) indifferenza, incomprensione, disagio e persino disgusto. È in questi casi difficili che la giustizia sociale e il riconoscimento poggiano così tanto sull'ascolto. È, d'altra parte, in questi casi difficili che l'ascolto è più complesso e la presenza più problematica – come Weil ha messo in luce nel suo (proto-bourdesiano) resoconto dell'interazione tra un giudice e un detenuto diseredato in un'aula di tribunale. La sua descrizione evidenzia l'impatto che giocano nell'ascolto marcate differenze in termini di capitale linguistico/culturale.

Al fine di comprendere l'afflizione, Weil ha trascorso una discreta quantità di tempo nei tribunali ad ascoltare processi – un'esperienza che ha formato la sua visione del sistema penale. «Niente è stato più spaventoso», scrive Weil, che vedere un detenuto squattrinato che deve difendersi in tribunale, ma che di fronte al giudice rimane muto²⁸. L'autore del reato, spiega Weil, balbetta a causa delle sue basse origini sociali e perché giudici «che non ascoltano» e lo interrompono di continuo con sofisticate arguzie hanno l'effetto di privarlo di ogni potere²⁹. Nella visione di Weil, la giustizia richiede giudici che sappiano *quando rimanere in silenzio e come ascoltare* – che significa anche sapere come sintonizzare il proprio comportamento e linguaggio con gli altri. Richiede, cioè, che i giudici si rivolgano agli altri *come eguali*, anche se non lo sono: «se si

²⁸ S. Weil, EL, p. 32.

²⁹ *Oeuvres*, Florence de Lussy ed., Gallimard, Paris, 1999 (da qui in poi OE), p. 730.

è in una posizione di superiorità in un rapporto di potere tra diseguali, la giustizia richiede che ci si comporti come se sussistesse una situazione di eguaglianza – proprio in tutti i modi, *inclusi i piccoli dettagli di accento e atteggiamento*»³⁰. Il potere è qui nelle mani del giudice: è lui a poter decidere se modificare e aggiustare – *o no* – il suo modo di parlare e le sue maniere. Lui a poter scegliere *di non ascoltare*. Weil giustamente ha compreso che questo rifiuto di ascoltare, apparentemente innocente, può, *in sé*, costituire un'oppressione, e che essere ascoltati può essere profondamente abilitante.

4. Ascolto attento, relazionalità e vulnerabilità

Nel paragrafo precedente, ho messo in evidenza come l'ascolto si svolga meglio quando sussiste la componente della presenza corporea. Ho anche affermato che si deve considerare l'ascolto come un *atto* deliberato – un punto importante questo, considerato che spesso viene definito come un fenomeno principalmente *passivo*. Nel paragrafo successivo, intendo sostenere che l'ascolto attento dovrebbe essere inteso come una pratica intersoggettiva profondamente relazionale – una pratica che comporta molto di più della mera trasmissione di informazioni da un individuo all'altro. Dire che è relazionale in parte implica dire che un discorso significa poco in assenza di ascoltatori – un'affermazione ripetuta più volte da Carol Gilligan. «Parlare dipende dall'ascolto e dall'essere ascoltati,» scrive Gilligan, «parlare è un atto profondamente relazionale»³¹. Si può vedere ovviamente un'intima connessione tra l'affermazione per cui l'ascolto è relazionale e il fatto che l'etica della cura in sé sia 'relazionale in tutto e per tutto'. Molti studiosi condividono la visione di Elisabeth Conradi secondo la qua-

³⁰ OE, p. 722; corsivo mio.

³¹ C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2009, p. xiv.

le la cura è «un'interattività che implica un certo tipo di contatto comunicativo attento che può essere descritto come una pratica sociale con potenzialità trasformativa»³². Questa è una delle cose che rende l'etica della cura così politica: la principale dote comunicativa che richiede – ascoltare – è profondamente relazionale. L'etica della cura è politica *e critica* anche perché ci mette in guardia rispetto ai limiti di quelle visioni della politica emancipativa che si fermano alla mera eguaglianza formale. Come mostrano i casi dell'allargamento del suffragio e dei diritti di cittadinanza e della decolonizzazione, si può dare 'voce' ai gruppi senza preoccuparsi molto del fatto che vi siano le condizioni *per registrare o ascoltare quelle voci*³³.

Ora, se non si dà la possibilità di parlare senza ascolto, sembra piuttosto strano che la teoria politica abbia raramente cercato di teorizzare l'ascolto. Non posso avviare qui una lunga discussione sul perché sia così, ma si può sospettare che questa mancanza abbia a che fare con il fatto che l'ascolto sia molto più difficile da osservare e da misurare e che tenda ad essere considerato come abbastanza poco esigente e privo di rischi. La teorica democratica Susan Bickford ha messo in dubbio la validità di questi banali presupposti sottolineando il grande coraggio richiesto dall'ascolto e, al tempo stesso, la sua natura radicalmente intersoggettiva³⁴. Bickford scrive:

Mettere in evidenza il ruolo dell'ascolto significa confrontarsi con il carattere intersoggettivo della politica. La comunicazione intrinsecamente presuppone esseri differenti *e* la possibilità di qualcosa tra loro; implica separatezza e relazionalità³⁵.

³² E. Conradi, "Redoing Care: Societal Transformation through Critical Practice", *Ethics and Social Welfare*, 9, 2 (2015), p. 119.

³³ Un punto efficacemente sollevato da Fiona Robinson in "Stop Talking and Listen", *Millennium*, 39, 3 (2011), pp. 845-860.

³⁴ S. Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca, 1996, pp. 148-149.

³⁵ Ivi, p. 4.

Insistere sul fatto che l'ascolto è qualcosa di relazionale che accade 'tra noi' significa, in parte, che non si può teorizzarlo senza considerare che spesso accade in situazioni di disegualianza, tensione, sfiducia, e persino di antipatia. Ciò è anche quanto rende l'ascolto attento così difficile e così raro: dopo tutto, il tipo di apertura e di 'mossa' iniziale che esso richiede *da chi ascolta* implica vulnerabilità. È importante sottolinearlo perché nella maggior parte delle analisi sull'attenzione di solito si sottolinea la vulnerabilità di *coloro che sono ascoltati* (la loro vulnerabilità è spesso identificata come ciò che ci 'interpella' come *care-givers*). Non si dovrebbe, tuttavia, sottovalutare la vulnerabilità di chi ascolta: quando una persona fa lo sforzo di ascoltare in modo genuino qualcun altro, si assume un rischio. Il rischio non è solo che l'altro potrebbe non rispondere alla nostra domanda o potrebbe rifiutarsi di riconoscere la nostra presenza. Il rischio è, come ha giustamente osservato Iris Young, che la persona ascoltata potrebbe avere delle richieste nei nostri confronti: chiedere denaro, aiuto, tempo, solidarietà politica o empatia³⁶. Non è affatto ovvio, d'altra parte, che si sia interessati ad assumersi il rischio di vedersi rivolgere queste richieste; è necessaria una rara capacità di sentirsi a proprio agio di fronte alla vulnerabilità e una radicale generosità.

Nel corso della sua opera, Weil ha insistito anche sul fatto che l'ascolto attento è un dono raro e difficile – un dono dal quale, però, si può ottenere molto in termini politici. Porre la domanda: «Cosa stai attraversando?» implica, per Weil, «il riconoscimento che il *sofferente* esiste, non semplicemente come un'unità in una collezione, o un esemplare della categoria sociale etichettata 'sfortunata', ma come uomo, esattamente come noi»³⁷. Se l'ascolto accade 'tra' (*in-between*), ciò che vediamo qui è che questo *in-between* è dato dal riconoscimento – per Weil, è il riconoscimento del desiderio di bene

³⁶ I. Marion Young, *Inclusion and Democracy*, cit., pp. 58-59.

³⁷ AD, p. 97; corsivo mio.

che è presente in tutti e che è degno di rispetto. Si potrebbe suggerire che per Weil, come per teoriche della cura quali Laugier e Robinson³⁸, l'ascolto attento è forse l'impegno morale più fondamentale che uno possa assumersi – è la base stessa dell'etica. Weil ci invita a tale conclusione mostrandoci che coloro che soffrono o sono esclusi non hanno «bisogno di altro in questo mondo che di persone capaci di dare loro attenzione»³⁹. Nei suoi ultimi scritti, Weil ha elaborato una lista dei bisogni umani che pensava dovessero informare la nuova costituzione francese del dopoguerra; in questa lista, in modo molto significativo, ci descrive l'eguaglianza (uno dei bisogni fondamentali) come consistente «nel pubblico riconoscimento, espresso in modo effettivo dalle istituzioni e dai costumi», perché un eguale grado di attenzione è dovuto a tutti⁴⁰.

Da quanto è stato appena detto sull'attenzione e il riconoscimento, può essere difficile per il lettore comprendere come gli interpreti abbiano potuto leggere l'attenzione in Weil alla stregua di qualcosa di antipolitico. Bickford, per esempio, crede che l'ascolto in Weil non possa essere considerato politico, perché richiede una sospensione troppo radicale dei nostri interessi personali (una sospensione che Weil avrebbe considerato necessaria per un ascolto realmente ricettivo):

«l'ascolto politico non può essere radicale nella passività o nell'assenza di sé, perché la politica stessa richiede esattamente l'opposto. [...] se in qualche modo sono assente mentre tu parli, al fine di ascoltarti, e tu fai lo stesso con me, in che senso stiamo davvero insieme da pari? La politica richiede un impegno di sé con gli altri nell'azione, dal quale non ci tiriamo indietro»⁴¹.

³⁸ S. Laugier, "L'éthique comme politique de l'ordinaire", *Multitudes*, 37-38 (2009), p. 84.

³⁹ AD 96.

⁴⁰ EL 81.

⁴¹ S. Bickford, *The Dissonance of Democracy*, cit., p. 146.

La critica, però, è imprecisa: l'ascolto in Weil non è mai un 'tirarsi indietro' nel senso in cui lo intende Bickford. Ci possono essere situazioni particolarmente gravi di esclusione e di sofferenza in cui 'essere insieme' richiede in un primo momento un tipo più radicale di *silenziosa* attenzione da parte di chi è privilegiato (il caso delle donne aborigene canadesi è uno di questi casi, secondo me). Ma, persino questo tipo di attenzione silenziosa e iper-ricettiva non è mai apolitica. Intanto, la domanda weiliana – 'Cosa stai attraversando?' – deve essere posta in *tutti* i casi (persino nei più difficili casi di esclusione democratica e di sofferenza) e ciò implica da parte nostra un gesto politico *attivo*. Cosa più importante, per partecipare in modo appropriato alle sofferenze di altri esseri umani è necessario mettere in moto un processo per *rimediare a questo male* attraverso varie misure legali e istituzionali. Come Weil esplicitamente sostiene, la giustizia richiede non solo l'ascolto delle grida appena udibili di coloro che sono stati danneggiati, ma anche il fatto di affrontare le "conseguenze materiali" del loro male⁴².

Ora, se non è corretto vedere nell'ascolto weiliano un rinuncia di sé anti-politica, Bickford nel suo lavoro ha individuato in modo corretto un limite nell'analisi dell'ascolto attento proposta da Weil: alcuni dei suoi aspetti eccessivamente solitari. Per Weil, nonostante il suo essere una pratica relazionale, che offre riconoscimento, e nonostante il suo poggiare su istituzioni quali la scuola per il suo sviluppo, l'attenzione era, in fondo, qualcosa che aveva una dimensione essenzialmente individuale. Molto rousseauiana nella sua visione socio-politica, Weil ha spesso sottolineato la solitudine necessaria per una corretta deliberazione e per una procedura decisionale democratica capace di condurre alla giustizia sociale. Weil credeva negli individui capaci di prestare attenzione, non nei gruppi

⁴² EL, p. 39; OE, p. 726.

e nelle istituzioni⁴³. Per questa ragione chiedeva l'abolizione dei partiti politici⁴⁴, che riteneva compromettessero il tipo di giudizio razionale, di ascolto e di preoccupazione che contraddistingue un buon cittadino o un buon rappresentante eletto.

Con o senza partiti politici, tuttavia, l'attenzione non può mai essere un fenomeno puramente individuale (né un fenomeno diadico). Ciò a cui prestiamo attenzione è sempre in parte socialmente condizionato e influenzato da amici, media, insegnanti, pubblicitari, ecc. Questo non significa suggerire che il carattere sociale dell'ascolto sia necessariamente o sempre problematico. Come sostiene giustamente Citton, spesso notiamo il bello, lo strano o l'ovvio e dimentichiamo quando sentiamo *insieme* – quando, in altre parole, vi è un'attenzione comune⁴⁵. Si noti qui l'intima connessione che esiste tra attenzione comune e presenza corporea. La ricerca psicologica sull'attenzione ha mostrato che, intorno all'età di nove mesi, i bambini sviluppano una capacità di attenzione 'comune' – una capacità di seguire lo sguardo e l'attenzione delle persone che si prendono cura di loro⁴⁶. Che i bambini apprendano parzialmente guardando lo sguardo e i movimenti corporei degli altri attorno a loro mette in luce molto bene che l'attenzione è una cosa profondamente intersoggettiva e che la presenza corporea fa la differenza⁴⁷. Molte ricerche, inoltre, indicano che buone

⁴³ S. Weil pensava anche che non si potesse dare neppure un reale esercizio *collettivo* dell'intelligenza. OE, p. 1043.

⁴⁴ S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", in EL.

⁴⁵ Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, cit., p. 139.

⁴⁶ Per esempio, v.: *ivi*, p. 40. S. Mendivea - M. H. Bornstein - C. Sebastián, "The role of maternal attention-directing strategies in 9-month-old infants attaining joint engagement", *Infant Behav Dev*, 3, 1(2013), pp. 115-23.

⁴⁷ Charles Taylor sottolinea questo punto quando ci invita a considerare la differenza qualitativa tra ascoltare una sinfonia da soli dal proprio stereo e assistere insieme ad altri a una sinfonia dal vivo. Vedi C. Taylor, "Cross-purposes: The liberal-communitarian debate", in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Harvard, 1995.

‘capacità di attenzione comune’ nella prima infanzia sono correlate con solide abilità sociali e linguistiche più tardi nella vita adulta – in particolare con la capacità di provare empatia. Sebbene vi siano significativi legami tra empatia e ascolto, sosterrò nel paragrafo che segue che non si dovrebbe insistere sulla presenza dell’empatia quale *requisito* necessario dell’ascolto politico.

5. Incontri fusionali, empatia e autonomia

La visione secondo cui l’attenzione è strettamente legata all’amore o all’empatia è abbastanza diffusa tra i teorici della cura. Per autori come Agata Zielinski e Maurice Hamington, l’attenzione nei confronti degli altri ci apre alla «sfera dei sentimenti morali». In modo simile, Sandra Haegert definisce l’attenzione come un «guardare all’altro con simpatia»⁴⁸. Quest’enfasi sull’empatia ha sollevato preoccupazioni tra i critici dell’etica della cura, ma anche tra gli stessi eticisti della cura (per esempio, Selma Sevenhuijsen e Patricia Paperman)⁴⁹. La preoccupazione è che possa esserci qualcosa di troppo fusionale o troppo faticoso relativamente al tipo di investimento emotivo che alcuni sembrano richiedere. Citton parla per molti quando rimprovera alla teoria della cura di essersi concentrata unicamente su un tipo di intensa attenzione ‘fusionale’. Abbiamo sicuramente bisogno di ‘attenzione comune’, dice, ma non di un’*attenzione amalgamata*, non di un’attenzione che sradichi l’autonomia⁵⁰.

⁴⁸ A. Zielinsky, “L’ethique du care. Une nouvelle façon de prendre soin”, *Études*, 413 (2010), p. 637. S. Haegert, “The Ethics of Self”, *Nursing Ethics*, 11, 5 (2011), p. 440. Vedi anche M. Hamington, “Politics is not a game: the radical potential of care”, in D. Engester - M. Hamington (a cura di), *Care Ethics and Political Theory*, cit., p. 281.

⁴⁹ Per esempio, S. Sevenhuijsen, *Citizenship and ethics of care*, Routledge, London, 2003, pp. 78-80.

⁵⁰ Y. Citton, *Pour une écologie de l’attention*, cit., p. 40.

Poiché teorici democratici come Barber, Young e Bickford hanno anche discusso con Agata Zielinski la questione dell'empatia e la sua connessione con l'ascolto (politico), propongo di analizzare brevemente il loro lavoro. I problemi che desidero affrontare qui sono due: primo, se Citton abbia ragione a suggerire che i teorici della cura (con Weil) hanno ricercato nell'attenzione un tipo di 'soffrire con' che è rischioso per l'autonomia sia del *care-giver* che del *care-receiver*; secondo, se dobbiamo vedere l'empatia come qualcosa che è richiesto dall'ascolto o insistere piuttosto nel vederla come un possibile beneficio dell'ascolto; o dobbiamo insistere su entrambe queste cose.

La visione secondo cui l'ascolto richiede empatia e conduce a più empatia si può trovare nel lavoro di Benjamin Barber. In *Strong Democracy*, Barber offre il resoconto di una democrazia partecipativa 'spessa' (*thick*) che potrebbe riuscire ad alleviare un po' l'alienazione contemporanea. La parte centrale della sua analisi è data dalla nozione di discorso democratico, che implica sia parlare sia ascoltare: «l'essere ricettivi tanto quanto l'esternare, l'ascoltare tanto quanto il parlare, e l'empatizzare tanto quanto il prendere posizione»⁵¹. Quest'ultimo punto merita di essere sottolineato: per Barber, ascoltare è importante politicamente soprattutto perché può mediare il conflitto, costruire la fiducia e aumentare l'eguaglianza mediante l'empatia. Barber scrive:

'Ascolterò' significa per il democratico forte (*strong democrat*) non che cercherò di trovare nella posizione del mio avversario punti deboli e possibilità di compromesso [...] Piuttosto, significa 'mi metterò al suo posto'. [...] Mi sforzerò di ascoltare *ciò che ci rende simili, ascolterò per trovare una retorica comune che evochi un fine condiviso* [...]. L'ascolto è un'arte della condivisione che in virtù della sua stessa pratica potenzia l'eguaglianza. L'ascoltatore empatico *diventa più simile al suo interlocutore*

⁵¹ B. Barber, *Strong Democracy*, UCP, Berkeley, 2003, p. 174.

nella misura in cui i due costruiscono ponti tra le loro differenze mediante la conversazione⁵².

In breve, per Barber, l'empatia è sia un requisito dell'ascolto che un suo esito, e – più problematicamente – è legata ad una diminuzione della differenza. Alcuni lettori, in modo non sorprendente, hanno mosso delle obiezioni allo stretto legame che Barber traccia tra empatia e ascolto. Bickford, per esempio, è d'accordo con lui nel sostenere che l'ascolto è una componente sottovalutata della democrazia, ma insiste nel dire che l'ascolto propriamente politico non è una «pratica amichevole o di cura» che *richiede* prima di tutto empatia. Sostenere una visione simile non valorizza a sufficienza la diversità e ignora la possibilità che l'ascolto possa condurre al disaccordo o al conflitto.

Young, pur non rispondendo direttamente a Barber, esprime una analoga preoccupazione rispetto all'idea che l'ascolto *richieda* empatia. Nel contesto della discussione del lavoro di Benhabib, Young critica la visione secondo cui il rispetto morale richiede l'adozione del punto di vista dell'altro: una buona teoria comunicativa non dovrebbe mai presumere che possa esserci simmetria. Una tale perfetta identificazione con la posizione dell'altro è impossibile e politicamente pericolosa perché ostacola l'ascolto (dal momento che quest'ultimo richiede umiltà). Young scrive:

Se uno pensa di sapere già cosa gli altri provano o come giudicano perché si è immaginativamente rappresentato la loro prospettiva, allora potrebbe non ascoltare l'espressione delle loro prospettive in modo molto aperto. [...] Con umiltà morale, si inizia dall'assunto che *non si possono vedere le cose dalla prospettiva dell'altro* e ci si *aspetta di imparare* dall'ascolto dell'altra persona in che cosa le esperienze avute siano state simili⁵³.

⁵² Ivi, p. 175.

⁵³ I. Marion Young, *Intersecting Voices*, cit., p. 49; corsivo mio.

Penso che Bickford e Young siano ampiamente nel giusto: se un investimento emotivo *può* arricchire l'ascolto, non dovremmo insistere nel vedere in una forte empatia *un elemento necessario all'ascolto*. L'empatia potrebbe essere l'esito ultimo (positivo) di un ascolto attento, ma non dovrebbe esserne considerata come un prerequisito. La maggior parte delle situazioni sociali e politiche, infatti, comportano l'ascolto di altri con cui abbiamo abbastanza poco in comune – e a volte con persone che non ci piacciono molto. Proprio in questi casi difficili l'ascolto è della massima importanza.

Non intendo negare che, in molti casi in cui si deve ascoltare, l'empatia possa giocare un ruolo benefico. Non intendo neppure suggerire che sia impossibile provare empatia senza mettere a rischio la propria autonomia. È possibile. Qui è pertinente rivolgersi a Weil, dal momento che lei ha proposto un resoconto della simpatia la cui finezza è stata raramente apprezzata. Molti lettori di Weil hanno visto nel modo in cui parla della compassione una sorta di 'festa della sofferenza' funzionale; questa lettura però è incompleta. Anche nei momenti (più lirici) in cui fa appello alle forme radicali di compassione di un ascoltatore preoccupato, Weil, infatti, rimane fedele all'idea che l'autonomia dell'individuo non debba mai essere compromessa – all'idea che non si dovrebbe mai desiderare di 'essere uno' con l'altro, o di pensare come l'altro. In tutta la sua opera, Weil ha insistito sulla desiderabilità di mantenere un distacco rispettoso verso se stessi nelle relazioni di cura. Si noti, per esempio, come descrive l'amicizia e la pura compassione:

In un'amicizia perfetta [...] due amici accettano di essere esseri completamente separati piuttosto che uno, rispettano la distanza che nasce dal fatto di essere esseri distinti. [...] Grazie a questa virtù sovranaturale del rispetto per l'autonomia umana, l'amicizia è molto simile alle forme pure della compassione e della gratitudine prodotta dall'afflizione⁵⁴.

⁵⁴ S. Weil, OE 758. Si veda OC VI-2, p. 458.

Weil era dell'opinione che sperare nella concordanza tra le nostre opinioni e quelle degli altri fosse mostrare loro mancanza di rispetto e compromettere la nostra probità intellettuale⁵⁵. Per Weil, l'ascolto attento (nonostante il fatto che *possa talvolta* comportare una forte empatia) non dovrebbe mai portare ad una minimizzazione delle differenze. Si potrebbe dire, da questo punto di vista, che Weil è molto più vicina alla posizione di Young che a quella di Barber: entrambe queste donne ci ricordano la desiderabilità di una certa distanza e asimmetria.

6. Intuizioni weiliane trascurate: l'ascolto, la tecnologia e il tempo

Abbiamo visto sopra come, per alcuni studiosi della cura e teorici politici contemporanei, l'ascolto costituisca una pratica relazionale e incarnata cruciale per incontri significativi e per il riconoscimento sociale. Se molti studiosi hanno avuto ricche intuizioni su ciò che comporta l'ascolto (e sul perché conti), sono stati tuttavia molto meno loquaci sulle implicazioni concrete di alcune delle loro intuizioni. Certamente, alcuni hanno menzionato delle proposte pratiche, ma senza considerare sempre ciò che si frappone sulla strada della loro realizzazione. Barber, per esempio, ha chiesto (nel 1984) un maggiore ricorso ai referendum, alle assemblee di vicinato, e ai servizi di comunità/dei cittadini; ha anche riposto grandi speranze nelle tecnologie – lodando il potenziale di assemblee cittadine interattive svolte per via telematica e di «servizi civici di televideo»⁵⁶. Al termine di *Listening Democracy*, anche Dobson brevemente accenna ad alcune prescrizioni. Dopo aver notato il (limitato) potenziale delle giurie di cittadini e dei social media, propone di chiedere ai rappresentanti politici di iscriversi a corsi di formazione a distanza in cui, mediante un sofisticato sito in-

⁵⁵ S. Weil, OE 759.

⁵⁶ B. Barber, *Strong Democracy*, cit., pp. 274-278.

ternet interattivo, potrebbero praticare le ‘finezze dell’ascolto attivo’⁵⁷. Tra i teorici della cura, Robinson suggerisce che un modo per migliorare le pratiche di ascolto è, molto semplicemente, riabilitare il valore della cura e *l’impegno quotidiano in più atti di cura*. Per Sevenhuijsen, un’attenzione più istituzionalizzata in parte richiede meccanismi consultivi migliori⁵⁸, e, per Noddings, un migliore ascolto esige l’impegno per assicurare la qualità del nostro sistema educativo. Noddings è una dei molti studiosi che hanno – correttamente – osservato che per Weil una migliore attenzione necessita di scuole migliori.

Come spiegherò, tuttavia, Weil aveva molte *altre* cose concrete da dire sul modo in cui migliorare l’ascolto e sul tipo di condizioni che potrebbero *ostacolarlo*. Quando Weil invitava i suoi contemporanei a «fermarsi, partecipare e ascoltare»⁵⁹, aveva in mente qualcosa di più di un invito a una ricettività iper-attiva; aveva in mente un particolare tipo di impegno *corporeo* che richiedeva mutamenti politici e materiali radicali. Oltre a un sistema di educazione pubblica accessibile e rinnovato, Weil chiedeva misure redistributive sostantive, una celebrazione (e una migliore remunerazione) del lavoro manuale, e un processo di selezioni migliore degli individui in posizione di autorità (giudici, funzionari pubblici, e impiegati pubblici). Queste posizioni, insisteva, dovrebbero essere assegnate a coloro «che sono capaci e desiderosi di ascoltare e di comprendere»⁶⁰ le rivendicazioni scomode delle persone socialmente escluse. Interessata a creare un ambiente sociale e politico caratterizzato da un “silenzio attento” piuttosto che dal rumore, Weil chiedeva anche l’abolizione dei partiti politi-

⁵⁷ A. Dobson, *Listening for Democracy*, OUP, Oxford, 2014, pp. 178-195.

⁵⁸ S. Sevenhuijsen et al, “South African Social Welfare Policy: An Analysis Using the Ethic of Care”, *Critical Social Policy*, 23, 3 (2003), pp. 299-321.

⁵⁹ S. Weil, OE, p. 762.

⁶⁰ S. Weil, EL, pp.14-15.

ci, il controllo delle voci disoneste nei media e nella pubblicità, la diminuzione delle dimensioni delle fabbriche.

Ci sarebbe molto da dire su tutte queste proposte radicali e persino inquietanti. Per i nostri fini, tuttavia, considererò uno dei suoi più importanti contributi al pensiero emancipativo: la sua richiesta di un maggiore controllo del tempo di lavoro e di una relazione più riflessiva con la tecnologia. Sebbene non fosse una luddista, Weil credeva che uno dei più seri ostacoli alla nostra capacità di attenzione potesse venire da una eccessiva velocità e da una complessità tecnologica che gli esseri umani non erano più in grado di controllare e comprendere completamente (e nella quale rimaneva poco spazio per la creatività). Che il tempo conti e che la tecnologia conti: queste sono alcune tra le intuizioni di Weil più pertinenti e più spesso dimenticate – intuizioni che faremmo bene a considerare, dato che i recenti mutamenti tecnologici e ideologici sembrano portarci lontano da un ascolto attento. Weil era particolarmente colpita dal ritmo delle fabbriche e dalla loro gestione scientifica, due elementi che minavano la capacità dei lavoratori di impegnarsi in modo creativo e riflessivo nella produzione. I nostri ambienti scolastici e lavorativi, nella sua visione, dovevano essere luoghi in cui tutti potessero quotidianamente esercitare un'attenzione piena di cura. Questa competenza doveva servirci, poi, nella nostra vita etica e politica. Nel seguito di questo paragrafo propongo di volgere la nostra attenzione ad alcuni degli imperativi e dei mutamenti tecnologici che *stanno minando* oggi la nostra capacità di ascolto effettivo.

La sobria prefazione che Barber ha scritto per la terza edizione (2003) del suo *Strong Democracy* parla di questi cambiamenti: qui, Barber afferma che la sua fede nell'avvento di una democrazia più attenta è stata smorzata dalle recenti tendenze dei nuovi media digitali e del neoliberismo. Se nella prima edizione Barber sosteneva che la tecnologia interattiva poteva favorire un miglior ascolto; ora è dell'idea che «la velocità a

rotta di collo e l'accessibilità immediata» dei social media possano «gravare e compromettere la deliberazione democratica, che richiede un andamento lento e deliberato al fine di arrivare ad un processo decisionale democratico e razionale»⁶¹. Ciò che pure è preoccupante per lui è l'attacco allo stato sociale da parte dei neoliberalisti e la loro ostilità nei confronti della democrazia partecipativa. Barber ovviamente non è il primo né l'ultimo a deprecare il neoliberalismo. La denuncia del neoliberalismo è abbastanza comune da parte degli scienziati sociali, e le teoriche femministe non fanno eccezione⁶². Molti hanno giustamente messo in evidenza il fatto che la glorificazione da parte del neoliberalismo del mercato e dell'individuo indipendente è incompatibile con una politica della cura relazionale e responsabile. Ciò su cui voglio soffermarmi qui è l'amore che il neoliberalismo mostra per l'aumentata velocità e per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) – dal mio punto di vista, un matrimonio piuttosto pericoloso.

Ci sono ovviamente diverse istituzioni nelle quali vediamo gli imperativi tecnologici minare la nostra capacità di ascolto. Ai fini di questo lavoro, tuttavia, desidero soffermarmi sull'università. Si tratta di un'istituzione particolarmente importante perché, come avrebbe detto Weil, serve a coltivare le capacità (altamente politiche) di un ascolto attento e perché l'ascolto stesso è una delle sue pratiche fondamentali. Le università si trovano oggi di fronte a una minaccia sostantiva nella misura in cui le possibilità offerte dalla tecnologia dell'informazione si combinano con le spinte neoliberaliste alla «distruzione metodica delle strutture collettive capaci di costituire un ostacolo alla logica del puro mercato» (per citare la definizione del neoliberalismo di Pierre Bourdieu)⁶³. Le università sono istituzioni

⁶¹ B. Barber, *Strong Democracy*, cit., p. xv.

⁶² Si veda: J. C. Tronto, *Caring Democracy*, cit.; D. Engster - M. Hamington (a cura di), *Care Ethics and Political Theory*, cit.

⁶³ P. Bourdieu, "L'essence du néolibéralisme", *Le monde diplomatique*,

in cui le capacità di ascoltare sono sia insegnate sia *praticate*; ma le condizioni materiali dell'università neoliberista mettono a rischio tutto ciò.

Che le università abbiano subito mutamenti significativi negli ultimi decenni è abbastanza evidente: la maggior parte delle università britanniche, australiane, americane e canadesi, per esempio, hanno subito tagli significativi dagli anni Ottanta e in molti casi hanno adottato pratiche di gestione aziendale⁶⁴. È avendo in mente questo contesto che si deve considerare la pressione crescente cui molti dipartimenti sono sottoposti al fine di creare corsi online. Se esistono anche lodevoli motivazioni per creare questo genere di corsi (quali, per esempio: una maggiore interattività, meno gerarchie, più accessibilità), un'importante ragione è di natura finanziaria⁶⁵. Celebrando la scelta, il profitto e la flessibilità, il neoliberismo alimenta una visione dello studente come cliente pagante, che deve essere attratto e soddisfatto – in parte mediante l'offerta di un gran numero di opzioni flessibili, inclusi corsi in tempi rapidi e corsi completamente online, nei quali non è previsto nessun tipo di incontro fisico tra studenti e professori.

Questo recente aumento della formazione online e a distanza rappresenta una tendenza inquietante per la coltivazione di competenze sociali e, in particolare, delle capacità di dialogo e di ascolto – quelle capacità che Weil riteneva centrali per la giustizia sociale. Non c'è dubbio che Weil avrebbe criticato questo desiderio di una modalità di insegnamento che mina uno dei requisiti centrali dell'ascolto attento: la presenza

1998: <<http://www.monde-diplomatique.fr/1998/03/BOURDIEU/3609>>.

⁶⁴ H. Menzies - J. Newson, "Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference", *Gender, Work and Organization*, 15, 5 (2008), pp. 505-509.

⁶⁵ Y. Hartman - S. Darab, "A Call for Slow Scholarship: A Case Study on the Intensification of Academic Life and Its Implications for Pedagogy", *The Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies*, 34 (2012), pp. 49-60.

corporea. Ora, come mostrano le conversazioni telefoniche, è ovviamente possibile ascoltare senza essere nella stessa stanza. Ho suggerito in precedenza, tuttavia, che la presenza corporea aggiunge un elemento e un significato supplementare al nostro ascoltare, e lo stesso vale per l'attenzione condivisa. Queste sono cose che le tecnologie online non sono state capaci di replicare attraverso la formazione a distanza (né, se è per questo, nelle consultazioni digitali pubbliche del governo)⁶⁶. Una buona discussione in aula e un dibattito civico comportano un coinvolgimento sensoriale – un momento affettivo condiviso rivolto a certi individui, libri o affermazioni, con tutta l'imprevedibilità, la vulnerabilità, il disagio e la frustrazione che ciò può suscitare. *Per lo studente come per l'insegnante* apprendere non è una mera trasmissione di informazioni; è un incontro in carne e ossa, fatto di meraviglia, generosità, differenza, noia e conflitto – in breve, comporta un'immersione in un vivere sociale fin troppo umano. Per certi versi, sembra assurdo dover difendere l'importanza di avere incontri umani, dover difendere la presenza fisica e l'attenzione corporea come *un bene in sé*. Tuttavia, ciò è in parte quanto ci troveremo a fare quando gli amministratori dell'università ci chiederanno di spiegare perché non creiamo più offerta didattica a distanza. Avremo bisogno, allora, di strumenti filosofici per giustificare l'ascolto incarnato come pratica etico-politica significativa.

Ho specificato sopra 'gli studenti e *gli insegnati*' perché raramente si sente parlare della perdita che i corsi online rappresentano per i professori. Sappiamo, però, che la buona ricerca spesso viene dall'ascoltare e dal rispondere alle domande e alle reazioni degli studenti. Si potrebbe obiettare che online possono essere formulate domande, date risposte e discussi testi; c'è tuttavia ancora una qualche differenza qualitativa⁶⁷. Come ho suggerito sopra, osservare il linguaggio corporeo degli altri può

⁶⁶ Y. Citton, *Pour une écologie de l'attention*, cit., p. 146.

⁶⁷ *Ibidem*.

aiutarci a raccogliere più informazioni, ad aggiustare il nostro stile discorsivo, a prevenire abbandoni e fraintendimenti.

I corpi si danno in tutte le forme, i colori e le taglie – alcuni più vicini di altri a ciò che consideriamo come ‘normale’. Per quelli che non sono nella norma, essere oggetto dello sguardo attento dei compagni o dell’insegnante non è sempre confortevole e non sempre conduce a un miglior ‘discorso democratico’. Metto in luce qui questo aspetto perché uno dei benefici potenziali dei corsi online (o delle consultazioni online del governo) è che esse possono consentire a individui che spesso sono oggetto di sguardi oppressivi di partecipare a una discussione senza il peso di quegli sguardi. Come si è osservato sopra, l’essere incarnati solleva sicuramente molte difficoltà negli incontri sociali e politici e nel riconoscimento. Non sono convinta, tuttavia, del fatto che l’opzione dei corsi online (o il sacrificare del tutto la presenza) sia una reazione responsabile verso la nostra umanità (corporea) e le difficoltà che essa può comportare. Si dovrebbe diffidare di governi o amministratori universitari neoliberisti che ci offrono argomenti in malafede parlando degli elementi democratici dell’anonimato digitale quando i loro fini reali sono finanziari.

Qualcuno potrebbe rispondere che la tendenza verso più corsi formativi online o la politica online è inesorabile. Forse è così; e qualche beneficio senza dubbio verrà da ciò. Mentre sempre più incontri pedagogici e sociali hanno luogo nel mondo digitale, tuttavia, dobbiamo trovare modi per *compensare* la perdita di opportunità di sperimentare un’attenzione corporea comune. Weil sarebbe stata probabilmente d’accordo con l’osservazione avanzata da un professore durante uno studio qualitativo sugli effetti dell’insegnamento a distanza sugli studenti universitari:

Sono preoccupato ... dell’assenza dei corpi [e] del fatto che le persone che passeranno attraverso il sistema universitario e arriveranno ad occupare posizioni decisionali sono persone che

hanno un assoluto disdegno verso ... il corpo umano! Vogliamo nel processo decisionale gente che prenda decisioni sulla salute di una persona ... e che sia così immune all'azione inter-umana o che *abbia bisogno così poco* di azione inter-umana?⁶⁸

Questi politici e decisori sono gli stessi individui del cui ascolto attento Weil era così preoccupata. Era convinta, infatti, che se la classe di governo francese, i suoi funzionari pubblici e i suoi giudici, non avessero ricevuto una sufficiente educazione all'attenzione, nessun miglioramento della giustizia sociale sarebbe stato possibile⁶⁹. Ora, Weil si sarebbe preoccupata del fatto che l'aumento dei corsi di formazione online avrebbe potuto minare le capacità di ascolto dei potenziali decisori pubblici, ma avrebbe anche chiesto agli accademici di considerare la possibilità che un'aumentata presenza di ICT nell'insegnamento e nella ricerca possa dare un falso senso del 'viaggio', dell'apprendere dell'esistenza di altri, ma senza aver sperimentato e provato molto. Profondamente persuasa del fatto che «il corpo ha un ruolo nell'insegnamento»⁷⁰, Weil lasciò il suo lavoro di insegnante per lavorare in fabbrica, convinta che gli intellettuali avessero fallito nel comprendere l'oppressione della classe lavoratrice per il fatto di non averla mai sperimentata, *provata*. Weil era dell'idea che chi fa ricerca critica debba viaggiare, debba sperimentare le cose con il corpo.

Un'altra cosa che avrebbe preoccupato Weil a proposito dei nostri ambienti d'insegnamento (e luoghi di lavoro) neo-liberisti è la crescente pressione che alcuni di noi subiscono al fine di comprimere i tempi di insegnamento e – più in generale – di fare in fretta e offrire una «pedagogia veloce»⁷¹. Mentre

⁶⁸ H. Menzies - J. Newson, "Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference", cit., p. 517.

⁶⁹ EL, p. 177.

⁷⁰ OE, p. 701.

⁷¹ Y. Hartman - S. Darab, "A Call for Slow Scholarship: A Case Study on the Intensification of Academic Life and Its Implications for Pedagogy", cit.,

cresce il numero di studenti nelle nostre classi e la quantificazione delle nostre performance in termini di ricerca aumenta (e il seminario per i non laureati comincia a sembrare più un lusso che la norma), il tempo per l'attenzione individuale e l'ascolto degli studenti si è radicalmente ridotto. Weil insisteva che *fosse necessario fermarsi e aspettare* per avere un ascolto significativo – e intendeva la cosa in senso letterale. Per lei, è in questo attento «*temps d'arrêt*» che si trova la radice di tutto il rispetto e la responsabilità verso gli altri⁷². La pressione del tempo, indubbiamente, può essere uno stimolo (c'è anche «il brivido della velocità» – come ha osservato Vostal), ma in particolari circostanze il pedaggio può finire per essere pagato dalla salute mentale di coloro che sperimentano questa pressione – particolarmente di coloro che lottano in condizioni di maggiore vulnerabilità e incertezza (come per esempio i ricercatori non strutturati o con contratto part-time)⁷³. La velocità in sé non è comunque necessariamente il problema. Come riconoscono molti studiosi, il problema sta, più specificamente, nella *tensione* tra il «crescente tasso di cambiamento, il volume e la quantità delle nostre attività e occupazioni» e il fatto che abbiamo una quantità relativamente stabile e fissa di risorse in termini di tempo⁷⁴.

Weil osservò la stessa cosa in *La condition ouvrière*, sottolineando il significato dei nostri limiti temporali («il tempo è

p. 56. Si veda anche: L. Martell, “The slow university: Inequality, power and alternatives”, *Forum: Qualitative Social Research*, 15, 3 (2014); A. Mountz et al., “For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance”, *ACME. An International E-Journal for Critical Geographies*, 14, 4 (2015), pp. 1235-1259: <<http://ojs.unbc.ca/index.php/acme/article/view/1058/1141>>.

⁷² S. Weil, *L'Iliade ou le poème de la force* in OE.

⁷³ B. Davies - P. Bansel, “The time of their lives? Academic workers in neoliberal time(s)”, *Health Sociology Review*, 14, 1 (2005), pp. 47-58.

⁷⁴ F. Vostal, “Speed kills, speed thrills: constraining and enabling accelerations in academic work-life”, *Globalisation, Societies and Education*, 13, 3 (2015), p. 298.

il primo limite, il solo limite»). Weil considerava importante accettare questo limite su un ‘piano esistenziale’ e, in modo ancor più significativo, organizzare le nostre vite sociali, politiche e lavorative con quel limite in mente⁷⁵. Dall’ignorare questo limite non poteva che derivare stress mentale e malessere sociale. Queste intuizioni sul tempo, Weil le attribuiva in parte alla sua esperienza di lavoro in fabbrica, dove aveva scoperto che le principali fonti di oppressione dei lavoratori erano la velocità e gli ordini: entrambi impediscono la capacità di attenzione del lavoratore; entrambi comportano la perdita dell’autonomia e del senso del controllo⁷⁶. Come i critici contemporanei della ‘compressione del tempo’, Weil comprese che la velocità (e la tecnologia) non è sempre dannosa. La velocità tuttavia può diventare una fonte di oppressione e di stress quando si accompagna con l’insicurezza economica, la paura della disoccupazione o la sensazione di non controllare più il proprio passo, la propria vita. Per Weil, una relazione sana con il tempo (e la tecnologia) è caratterizzata *dalla misura in cui lo si controlla*. L’autonomia in termini di tempo era, dal suo punto di vista, un elemento cruciale per la nostra capacità di attenzione e, più in generale, per il benessere: «Ci deve essere, ... intorno ad ogni persona, un po’ di spazio, un po’ di libera disposizione del proprio tempo – come possibilità per raggiungere un elevato livello di attenzione»⁷⁷.

Le università non sono chiaramente le sole istituzioni ad avere sperimentato tagli di bilancio e una crescente pressione a fare di più in minor tempo – è successo anche ai nostri servizi civili e alle nostre istituzioni sanitarie. La ragione per cui considero il caso delle università è in parte data dalle sue uniche condizioni di lavoro – uniche nel senso che gli accademici sono privilegiati in termini di tempo e *controllo* del

⁷⁵ OE, pp. 125-126.

⁷⁶ OE, p. 146.

⁷⁷ EL, p. 21.

tempo. Così il fatto che alcuni di loro dicano di sperimentare una crescente pressione in termini di tempo e una mancanza di autonomia temporale dovrebbe indurci a riflettere. Non è sorprendente che ci siano stati negli ultimi tempi molti appelli per una ‘scienza lenta’ (*slow science*) o una ‘accademia lenta’ (*slow academia*). Se il termine può lasciare perplessi, la ricerca su questo tema ha messo in luce in modo convincente un certo numero di tendenze che indicano che l’impatto del neoliberismo sull’educazione (e sulla scienza) è dannoso – non solo per l’accademia ma anche per gli studenti e la società in generale⁷⁸. Molti hanno sostenuto che l’educazione e la ricerca non possono essere accelerati in modo indefinito; né si può insistere sulla quantificazione di tutte le performance⁷⁹ senza subire qualche perdita in termini qualitativi. Si dovrebbe piuttosto «rallentare il lavoro intellettuale creativo e riflessivo»⁸⁰. Come Weil, questi critici hanno evidenziato che il problema è qui non solo la ‘velocità’, *ma il senso di perdita di controllo sulla velocità* e sulla tecnologia che siamo sollecitati a utilizzare nel nostro insegnamento e nella nostra ricerca.

Avendo compreso che la questione non è solo la velocità ma il controllo sulla velocità, alcuni studiosi hanno proposto di sostituire il termine ‘lento’ (*slow*) con il termine ‘attento’ (*careful* o *caring*)⁸¹. I fautori del ‘vivere lento’ (*slow living*) hanno già utilizzato il termine ‘attento’ per descrivere il tipo

⁷⁸ Si veda, per esempio: K. Lynch, “Neo-liberalism and Marketization”, *European Educational Research Journal*, 5, 1 (2006), pp. 1-17.

⁷⁹ Si veda: B. Davies - P. Bansel, “The time of their lives? Academic workers in neoliberal time(s)”, cit.; ma si confronti con Vostal, “Speed kills, speed thrills: constraining and enabling accelerations in academic work-life”, cit.

⁸⁰ H. Menzies - J. Newson, “Time, Stress and Intellectual Engagement in Academic Work: Exploring Gender Difference”, cit., p. 519.

⁸¹ Per esempio, vedi: E. R. Hsu “The slow food movement and time shortage: beyond the dichotomy of fast and slow”, *Journal of Sociology*, 51, 3 (2015), pp. 628-642.

di lavoro o di incontro etico che desiderano. Wendy Parkins e Geoffrey Craig, per esempio, descrivono la ‘lentezza’ come una modalità «di attenzione, riflessione e cura nelle pratiche quotidiane»⁸². Significativamente, tuttavia, quando invocano il linguaggio della ‘cura’ o dell’etica della cura, non fanno riferimento ai lavori di Gilligan or Tronto, ma a Foucault e alla sua nozione di cura *di sé*⁸³. Una delle conseguenze di questo ricorso a Foucault, è consistita, secondo me, nell’incoraggiare molti a pensare il progetto di un’accademia ‘attenta’ (*careful academia*) o di una ‘vita attenta’ (*careful living*) come un progetto largamente *individualizzato*. Non può però essere un progetto individualizzato – perché, come Weil ha correttamente osservato, ciò non consentirebbe di affrontare nessuna delle condizioni strutturali, politiche e materiali che influenzano la nostra esperienza del tempo. Individualizzare la resistenza all’accelerazione sociale nelle università neoliberiste (o nelle istituzioni più in generale), d’altra parte, è problematico perché non possiamo chiedere a coloro che sono più ‘poveri di tempo’ o più vulnerabili sul mercato del lavoro di sostenere la responsabilità di assumere il grande compito di ‘rallentare’ (*slowing down*) l’ambiente accademico al fine di rendere possibile un migliore ascolto e impegno critico.

Conclusioni

Questo saggio ha proposto una difesa filosofica del valore dell’ascolto attento per il riconoscimento e la giustizia sociale. La mia analisi dell’ascolto attento ha mostrato la grande importanza della presenza corporea, la natura intersoggettiva dell’ascolto e la vulnerabilità che esso comporta. Ho sollevato un certo numero di questioni che non hanno potuto ricevere

⁸² W. Parkins - G. Craig, *Slow Living*, Bloomsbury, London, 2006, p. 59.

⁸³ Ci sono di sicuro delle eccezioni, si veda, per esempio: A. Mountz et al., “For Slow Scholarship: A Feminist Politics of Resistance”, cit.

qui una risposta completa: per esempio, la questione della relazione empatica rispetto alla differenza, e la difficoltà dell'ascolto in situazioni di antipatia. Nell'ultima parte del saggio, ho sottolineato l'urgenza di affrontare alcune delle condizioni materiali e temporali nelle quali lavoriamo, impariamo e proviamo ad ascoltare gli altri. Mi sono soffermata sulle università, ma le mie considerazioni volevano avere un significato più ampio, valido anche per altre istituzioni sociali e politiche. Per esempio, sottolineando l'importanza della presenza e sostenendo che la ricerca online o i corsi online, per come sono strutturati, non possono offrire ascolto, ho cercato di mettere in luce il fatto che, più in generale, l'interazione digitale non può sostituire la presenza reale nei nostri dibattiti civici (o nelle nostre inchieste pubbliche).

L'intuizione di Weil per cui una particolare temporalità – un andamento non frettoloso e *controllato* – è fondamentale per un ascolto attento, d'altra parte, è pertinente nella maggior parte delle dimensioni della nostra vita come cittadini. Specialmente in casi complessi e vitali come quello dell'inchiesta sulle donne indigene scomparse e uccise in Canada, si dovrebbe apprezzare la desiderabilità di procedere con un andamento moderato – una cosa non evidente visto che agli occhi di molti, un andamento lento è tipicamente associato a funzionari che trascinano le cose con lentezza o ad una burocrazia indolente. Quest'associazione può non essere del tutto infondata, ma si dovrebbe distinguere con cautela l'inerzia burocratica e i processi attenti, non frettolosi e pazienti che procedure giudiziarie e politiche riflessive talvolta richiedono. Come ha osservato correttamente Sheldon Wolin, la vita politica richiede un «passo lento» – un passo attento⁸⁴. Per tornare, tuttavia, al nostro caso canadese, dire che il governo (o i contribuenti preoccupati) dovrebbero accettare il 'passo lento' di un'*Indagine* non significa che non si possano prendere anche delle misure

⁸⁴ S. Wolin, 'What time is it?', *Theory and Event*, 1, 1 (1991), pp. 1-10.

immediate – come ha riconosciuto il governo canadese finanziando con somme ingenti i centri anti violenza per le donne e l'edilizia sociale, persino prima dell'inizio ufficiale dell'inchiesta. Non si deve sempre scegliere tra un'azione immediata e un ascolto, una riflessione e una deliberazione attenta.

In breve, con Weil, il mio principale obiettivo qui è stato sostenere che prendere sul serio l'ascolto come preziosa risorsa etica richiede affrontare le concrete condizioni materiali che devono essere ottenute nelle nostre istituzioni sociali e politiche. Richiede attenzione per le condizioni che facilitano o impediscono l'esercizio della nostra capacità di ascolto. Affrontare queste condizioni materiali era, per Weil, il 'più grande tra i problemi politici'. La nostra principale preoccupazione politica, invero, avrebbe dovuto essere, per lei, il modo in cui gli individui trascorrono le loro giornate: «Se le trascorrono in condizioni che rendono materialmente impossibile lo sforzo di un'elevata e sostenuta attenzione, sarà impossibile avere giustizia»⁸⁵.

⁸⁵ OC, VI: 2, p. 380.

CITTADINANZA E INCLUSIONE SOCIALE TRA EMOZIONI E PRATICHE DI CURA: IL CASO DEI RIFUGIATI E DEI RICHIEDENTI ASILO IN EUROPA

Alessandro Pratesi

*Department of Social and Political Science,
University of Chester (UK)
a.pratesi@chester.ac.uk*

Abstract

The theoretical contribution illustrated in this article is aimed at highlighting the vast potentialities emerging from the intersection of citizenship studies, ethics of care studies and the sociology of emotions; in other words, emerging from the intersection of the concept of citizenship with the concept of care and the emotional dynamics revolving around them. The analysis is developed within the context of our rapidly changing global societies and in light of some of the most recent developments concerning the so-called European refugee crisis. The overall objective is getting insights in the multiple ways in which new forms of citizenship and social inclusion are creatively performed at the local level, i.e. at the level of micro-interactions, even when forms of exclusion, borders-defence attitudes and racism persist at the institutional and political level.

Parole Chiave: Refugees and asylum seekers; emotions; ethics of care; citizenship.

Introduzione

Il contributo teorico illustrato in questo articolo si basa sul tentativo di evidenziare le enormi potenzialità che emergono dall'intreccio degli studi sulla cittadinanza, sull'etica della cura

e la sociologia delle emozioni. L'idea di fondo è quella di intersecare il concetto di cittadinanza con il concetto di cura e con le dinamiche emozionali che si snodano intorno ad essi. Tutto ciò, nel contesto delle nostre società globali in continuo e rapido cambiamento e alla luce di alcuni dei più recenti sviluppi che investono la cosiddetta crisi europea dei rifugiati. L'obiettivo generale è quello di sviluppare nuove prospettive teoretiche e metodologiche per capire la relazione tra individui, realtà locali e istituzioni politiche e di riuscire a catturare, così, alcuni importanti indizi sul modo in cui diversi attori sociali, in varie parti del mondo, stanno mettendo in discussione una visione prettamente euro-centrica dei diritti di cittadinanza. In altre parole, è quello di capire in che modo nuove forme di definizione dei concetti di cittadinanza e di inclusione sociale possono essere realizzate a livello locale, o al livello delle interazioni faccia-a-faccia, anche quando forme di esclusione, auto-referenzialità o razzismo istituzionale persistono a livello politico, nazionale o internazionale.

Gli studi sulla cittadinanza evidenziano le molteplici sfide coinvolte nel tentativo di superare gli attuali limitati e limitanti linguaggi che circondano il concetto di cittadinanza¹, mo-

¹ S. Castles, "International migration at a crossroads", *Citizenship Studies*, 18, 2 (2014), pp. 109-207; U. Erel, *Migrant women transforming citizenship: life-stories from Britain and Germany*, Ashgate, Farnham, 2009; A. M. Fortier, "Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease", *Citizenship studies*, 14, 1 (2010), pp. 17-30, 2010; P. James, "Faces of globalization and the borders of states: from asylum seekers to citizens", *Citizenship Studies*, 18, 2 (2014), pp. 208-223; R. Lister, *Citizenship: feminist perspectives*, NYU Press, New York, 2003; R. Lister, "Inclusive citizenship: realizing the potential", *Citizenship studies*, 11, 1 (2007), pp. 49-62; A. McNevin, "Political belonging in a neoliberal era: The struggle of the sans-papiers", *Citizenship studies*, 10, 2 (2006), pp. 135-151; D. J. O'Byrne, *The dimensions of global citizenship: Political identity beyond the nation-state*. Routledge, London, 2003; A. Shachar, "Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights'", *Citizenship Studies* 18, 2 (2014), pp. 114-124, 2014;

strando al tempo stesso le vaste potenzialità offerte proprio dal suo carattere «polivalente e politicamente indeterminato»². A complicare ulteriormente il quadro, sviluppi, conflitti e crisi economiche globali contribuiscono a ridefinire il modo in cui concepiamo il concetto di cittadinanza – in termini di diritti, responsabilità, inclusione e senso di appartenenza – e i suoi labili e mutevoli confini. La definizione originaria del concetto di cittadinanza in termini di «diritto di avere diritti», fornita da Hannah Arendt³, come elemento fondamentale che definisce il diritto di appartenenza a una qualsiasi forma di organizzazione comunitaria, rappresenta ancora un modello di riferimento per le analisi sulle migrazioni, il nazionalismo e i diritti umani⁴. Ciononostante, il «diritto fondamentale di avere diritti rimane profondamente fragile ed insicuro nella misura in cui l'appartenenza ad una comunità politica organizzata può essere messa in discussione»⁵.

Sul versante degli studi sul concetto di *cura* e sulle sue molteplici implicazioni, diversi autori hanno contribuito negli ultimi trent'anni allo sviluppo di un'etica *politica* della cura, sottolineando le componenti emotive della cura familiare e le loro implicazioni in termini di diseguaglianza di genere, inclusione/esclusione sociale e diritti⁶. E tuttavia, il ruolo cruciale

C. F. Stychin, "Sexual citizenship in the European Union", *Citizenship Studies*, 5, 3 (2001), pp. 285-301; N. Yuval-Davis, "Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging", *Critical review of international social and political philosophy*, 10, 4 (2007), pp. 561-574.

² C. F. Stychin, *Sexual citizenship in the European Union*, cit., p. 286.

³ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (ed. or. 1951), Schocken Books, New York, 2004.

⁴ A. Shachar, "Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights'", cit.

⁵ Ivi, p. 115.

⁶ C. Gilligan, *In a different voice*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1982; N. Nodding, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984; J.

delle relazioni di cura e delle geografie emozionali che attorno ad esse si sviluppano è stato illustrato solo in modo parziale quale potenziale elemento di superamento delle definizioni dicotomiche (in termini di esclusione/inclusione) che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza.

La necessità di integrare le emozioni all'interno del contesto degli studi sulle migrazioni e di abbandonare i convenzionali approcci al tema dell'inclusione sociale basati esclusivamente su interpretazioni economiche, politiche, normative e soprattutto statiche della realtà a favore di approcci fenomenologici, qualitativi e dinamici è stata recentemente evidenziata da diversi contributi⁷. Ciononostante, fino ad ora, gli aspetti emotivi della vita dei rifugiati e dei richiedenti asilo sono stati affrontati prevalentemente dal punto di vista medico, comportamentista e patologico. In altre parole, quando le emozioni e le dinamiche emozionali vengono considerate negli studi sulle migrazioni, la prospettiva è spesso di tipo patologico e patologizzante e segue argomentazioni medico-comportamentiste che si focalizzano soprattutto sulle emozioni e le interazioni negative. Ma un focus esclusivo sulle interazioni negative appare evidentemente limitato e richiede pertanto di essere sviluppato verso nuove direzioni.

C. Tronto, *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care* (ed. or. 1993), Routledge, New York, 1994; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality and politics*, tr. di L. Savage, Routledge, London, 1998; V. Held, *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press, Oxford, 2006.

⁷ P. Boccagni - L. Baldassar, "Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration", *Emotion, Space and Society*, 16 (2015), pp. 73-80; M. Ambrosini, "Bonds across borders: migrant families in a global world", in *Charity and Justice Among Peoples and Nations. Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 2007, pp. 466-479; Y. Albrecht, "Emotions in Motion-How feelings are considered in the scope of migration sociological studies", *Digithum*, 18 (2016), pp. 25-33.

L'applicazione di un modello di analisi basato sulle dinamiche emozionali e di tipo non patologico alla analisi della cosiddetta crisi europea dei rifugiati dovrebbe consentirci di raggiungere i seguenti obiettivi principali:

1. Ripensare il concetto di cittadinanza nei termini di un concetto legato anche alle pratiche di cura e alle emozioni che attorno ad esse si sviluppano piuttosto che semplicemente a nozioni tradizionali di diritti politico-legali;

2. Identificare le caratteristiche di un cambiamento in corso riguardante la natura del concetto di cittadinanza attraverso l'osservazione dell'esperienza dei rifugiati, dei richiedenti asilo e di altri *unequally entitled citizens* (cittadini cui non sono riconosciuti eguali diritti) e ridiscutere così le nostre visioni eurocentriche del concetto di cittadinanza;

3. Cogliere aspetti fondamentali e meno visibili attraverso l'osservazione di forme di inclusione sociale mediate dalle pratiche di cura e dalle dinamiche emozionali che avvengono al livello dell'interazione (micro-) tra rifugiati e comunità locali;

4. Immaginare i modi in cui le molteplici strategie/dinamiche di inclusione sociale anti-assimilazionistiche che avvengono a livello micro possono essere tradotte in termini di politiche pubbliche e implementate a livello nazionale ed europeo.

In generale, le riflessioni teoriche che seguono intendono fornire un approccio critico e innovativo alla comprensione di uno dei principali cambiamenti in corso che riguarda il modo di concepire i concetti di migrazione, cittadinanza e cura e hanno lo scopo di identificare le potenzialità intrinseche di tali cambiamenti nonché le condizioni grazie alle quali questi ultimi possono trasformarsi in risorsa ed essere visti come tali.

Questo articolo suggerisce un ripensamento delle molteplici – ma, come io sostengo, riconciliabili – definizioni dei diritti e dei doveri civili e politici di tutti quegli attori sociali che, in virtù della loro non chiara e non definita collocazione giuridico-legale, rappresentano una possibile sintesi tra sfera pub-

blica e privata, centro e periferia, mondo sviluppato e mondo in via di sviluppo, politiche conservatrici o progressiste, etc., offrendo una possibile via per superare le concettualizzazioni dicotomiche di inclusione/esclusione che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza. Più precisamente, cerca di guardare all'enorme potenziale offerto dagli attuali dibattiti sulla cittadinanza dei rifugiati e dei richiedenti asilo e alla abilità di questi ultimi di superare la contrapposizione netta tra una mera logica di inclusione cooptante (attraverso l'assimilazione passiva) e una logica di esclusione (attraverso la marginalizzazione).

Le seguenti questioni guideranno la mia analisi: come affrontare il dilemma perenne della riconciliazione tra regolazione e controllo statali, da una parte, e la richiesta e il bisogno di una inclusione sociale, economica e legale che rispetti e valorizzi la dignità, l'identità e la diversità degli individui, dall'altra? Come contestualizzare tali dinamiche di inclusione e di esclusione sociale nell'ambito delle nostre sempre più complesse e diverse democrazie all'interno delle quali la questione della «appartenenza è diventata poliedrica»⁸ e le varie configurazioni legate a questioni di genere, sessualità, razza, etnia e classe sociale si confrontano con le attuali tendenze europee in tema di sicurezza nazionale e nazionalismo?⁹

Il concetto di *cittadinanza culturale*¹⁰ costituisce un elemento importante, ma non sufficiente per affrontare tali questioni. Secondo Pakulski, la cittadinanza culturale rappresenta un nuovo insieme di rivendicazioni di diritti – incluso il diritto alla presenza e alla visibilità contro la marginalizzazione; il di-

⁸ A. Shachar, "Introduction: Citizenship and the 'Right to Have Rights'", cit., p. 115.

⁹ J. K. Puar, *Terrorist assemblages: Homonationalism in queer times*. Duke University Press, Durham, 2007.

¹⁰ J. Pakulski, "Cultural citizenship", *Citizenship studies*, 1, 1 (1997), pp. 73-86.

ritto alla rappresentazione contro la stigmatizzazione; e il diritto all'affermazione e propagazione dell'identità contro l'assimilazione – che implicano l'idea di una *inclusione totale* nella cultura di una determinata società. Tali diritti si applicano a diverse forme di cittadinanza culturale attualmente negate che includono, sebbene da prospettive completamente diverse, un insieme di *unequally entitled citizens* (cittadini ai quali non vengono riconosciuti gli stessi diritti) che abitano diversi tipi di aree *liminali* dal punto di vista politico e legale, cioè delle zone di confine legale ed istituzionale i cui confini non sono stati ancora chiaramente definiti.

Analizzare in profondità ciò che avviene in concreto, nel quotidiano, negli interstizi di tali zone di confine, al livello delle interazioni tra rifugiati/richiedenti asilo e comunità locali e alla luce di alcuni dei contributi più recenti della sociologia delle emozioni dovrebbe aiutarci, nelle intenzioni di questo articolo, a fornire un quadro più realistico ed esaustivo del modo in cui un numero crescente e molto eterogeneo di attori sociali globali “fanno cittadinanza” ed inclusione sociale attraverso le pratiche di cura e le dinamiche emozionali che attorno ad esse si svolgono.

1. Ripensare i concetti di cittadinanza e di inclusione sociale alla luce delle relazioni di cura e delle interazioni faccia-a-faccia

Storicamente, il concetto di cittadinanza è stato considerato un concetto esclusivamente europeo e l'Europa è stata a lungo considerata come il luogo di nascita e la roccaforte di idee e di valori universali come il concetto di “democrazia” e il concetto di “diritto”. E tuttavia, appare evidente come il concetto di cittadinanza non possa più esser pensato e concepito come legato al concetto di stato-nazione, dal momento che diversi tipi di attori sociali stanno aprendo la strada a nuovi modi di richiedere i loro diritti come cittadini. Così, ad

esempio, la cosiddetta crisi europea dei rifugiati (e insisto sul definirla “cosiddetta” perché in realtà si tratta di un processo di lunga durata e provenienza piuttosto che di un evento inatteso e improvviso) pone la necessità di fornire risposte immediate, adeguate ed eque per tutti questi diversi attori sociali, il che implica andare al di là di definizioni del concetto di diritto unilaterali, inflessibili ed eticamente neutre.

L'analisi critica del moderno concetto di diritti umani fornita da Hannah Arendt nel dopo-guerra evidenziava già un paradosso fondamentale: da una parte il concetto di inalienabilità e universalità dei diritti umani fondamentali che è proprio delle moderne società occidentali, dall'altra l'identificazione del concetto di cittadinanza col concetto di “nazionalità”, di appartenenza nazionale, piuttosto che con quello di “umanità” stessa. Questo paradosso fa sì che lo Stato moderno si arroghi il diritto di decidere e controllare l'inclusione o l'esclusione dalla nazionalità e dalla cittadinanza e quindi, in buona sostanza, il diritto di decidere l'effettivo possesso ed esercizio dei diritti umani universali e inalienabili¹¹. Il «diritto di avere diritti» – che dopo gli orrori e gli abomini della seconda guerra mondiale dovrebbe costituire il modello di riferimento delle moderne democrazie occidentali – si scontra così col concetto di stato-nazione e di confini nazionali.

In questo senso, autori come Hyden¹² e Richmond¹³ sottolineano come gli stessi processi di richiesta di asilo o del riconoscimento dello stato di rifugiato assolvano ad una funzione di polizia e di controllo sociale piuttosto che ad una funzione

¹¹ D. J. O'Byrne, *The dimensions of global citizenship: Political identity beyond the nation-state*, Routledge, London, 2003.

¹² P. Hayden, “From exclusion to containment: Arendt, sovereign power, and statelessness”, *Societies Without Borders*, 3, 2 (2004), pp. 248-269.

¹³ A. Richmond, *Global apartheid. Refugees, Racism, and the New World Order*, Oxford University Press, Toronto, 1994.

umanitaria di accoglienza e l'idea dei confini di stato rinforzi una concezione 'essenzialista' di separazione ideologica tra un *noi* e un *loro*. Da questo punto di vista, il nesso contraddittorio tra sovranità nazionale e diritti umani evidenziato dalla Arendt può essere descritto nei termini di un *sistema globale di apartheid*¹⁴ che si diffonde tra i vari stati stabilendo una specie di sotto-classe di esseri umani senza diritti e senza identità. Secondo Richmond, il modo in cui vengono trattate queste persone apolidi somiglia al vecchio sistema di apartheid sud-africano perché discrimina sistematicamente sulla base del luogo di nascita, della razza o dell'etnia; attribuisce o nega diritti secondo la naturalizzazione dell'identità delle persone; impiega l'autorità statale per militarizzare i confini; espelle in modo forzoso le persone e/o le confina in campi di contenimento e detenzione (i cosiddetti campi di accoglienza); e giustifica l'esclusione forzata di questi "altri da noi" nel nome della sicurezza sociale ed economica della popolazione. Ma quali sono le reali implicazioni politiche, sociali e concettuali sollevate da questo eterogeneo gruppo di attori sociali globali in continuo movimento?

Beck e Beck-Gernsheim¹⁵ utilizzano il termine «world families» (famiglie del mondo) per indicare tutti quegli attori sociali che, in virtù della loro mobilità geografica e dei loro crescenti contatti con una molteplicità di realtà sociali e culturali, rappresentano una possibile sintesi tra sfera pubblica e privata, centro e periferia, confini nazionali e internazionali, etc., superando così le classiche dicotomie in termini di inclusione/esclusione che tipicamente caratterizzano il concetto di cittadinanza. Nel lavoro di Beck e Beck-Gernsheim l'eterogeneità degli attori sociali attraversa dimensioni di classe e stato sociale, educazione, religione, etnia, etc. Queste «famiglie del

¹⁴ Ivi.

¹⁵ U. Beck - E. Beck-Gernsheim, *Distant Love: Personal Life in the Global Age*, Polity, Cambridge and Malden, MA, 2014.

mondo», o meglio, questi cittadini apolidi del mondo rappresentano perciò un gruppo di attori sociali molto diversi tra di loro e denso di contraddizioni; un gruppo eterogeneo di attori sociali che hanno però in comune il fatto di occupare spazi liminali in termini di appartenenza e riconoscimento dei diritti, una sorta di *limbo legale, civile e politico*, dai confini ancora non chiari.

I problemi dell'accoglienza e dell'inclusione sociale dei rifugiati che si combinano con l'emergenza di nazionalismi e di regionalismi da una parte, e la crescente messa in discussione di realtà istituzionali supra-nazionali come l'Unione Europea dall'altra, stanno inducendo profondi cambiamenti nel modo in cui concepiamo i diritti politici e legali dei cittadini. Di fronte alla necessità di dotare di risposte adeguate questi diversi tipi di cittadini globali o cittadini del mondo, James¹⁶ suggerisce di ancorare l'*etica dei diritti* ad un'*etica della cura* nelle quale questioni fondamentali in termini di differenza/uguaglianza, inclusione/esclusione, e mobilità/appartenenza possano essere costantemente negoziate e rinegoziate piuttosto che stabiliti in maniera categorica. Ciò richiede uno slittamento del focus dal livello macro- (strutturale) di analisi al livello micro- (delle interazioni) e di guardare ai contesti di azione e interazione degli individui, ai modi, cioè, in cui le persone costruiscono e ricostruiscono costantemente il loro senso di appartenenza e di diritto al livello delle interazioni faccia-a-faccia.

Come chiarito nell'introduzione, l'idea sostanziale di questo contributo è quella di analizzare in che modo cittadinanza e inclusione sociale possono essere agite, negoziate e implementate a livello micro- attraverso le emozioni legate alle pratiche di cura anche quando forme di esclusione e di mancato riconoscimento dei diritti umani fondamentali permangono a livello strutturale, politico e istituzionale. Per far ciò, c'è bi-

¹⁶ P. James, "Faces of globalization and the borders of states: from asylum seekers to citizens", cit.

sogno di iniziare ad esplorare dei percorsi di ricerca alternativi e ancora poco battuti, rappresentati dalla sociologia delle emozioni. Infatti, l'intreccio tra gli studi sull'immigrazione e le ricerche sociologiche sulle emozioni costituisce un interessante e promettente settore di ricerca emergente che può aiutarci a superare le attuali lacune della letteratura su questi temi. All'interno dell'enorme massa di studi quantitativi sull'immigrazione, gli aspetti emozionali della condizione delle persone migranti e di chi con loro si trova ad interagire rimangono del tutto sotto-indagati. Ciò è dovuto in gran parte al dominio di analisi e interpretazioni economiche e politiche dell'immigrazione, che tendono a sottovalutare o a ignorare del tutto il ruolo delle emozioni¹⁷, ma anche alla prevalenza – tra i pochissimi studi esistenti – di approcci prevalentemente psicologico-comportamentisti o di studi sociologici che tendono a focalizzarsi sulle interazioni e sulle emozioni negative¹⁸.

La rilevanza sociologica e politica delle emozioni e il ruolo determinante e fondativo che le emozioni giocano nella vita di tutti i giorni è un fatto ormai appurato e c'è un'enorme letteratura su questo che è cominciata a fiorire ed espandersi soprattutto negli anni '70-'80 ma che ha come antecedenti classici sociologi del calibro di Durkheim e Weber, tanto per citarne alcuni. Introdurre e chiarire, quindi, il ruolo delle emozioni nell'analisi degli studi sull'immigrazione non solo permette di arrivare ad una comprensione più dettagliata, esaustiva e complessa del fenomeno dell'immigrazione e delle relative questioni dell'integrazione e dell'inclusione sociale, ma diventa addirittura necessario se si vuol giungere a comprendere i meccanismi reali attraverso i quali integrazione, inclusione sociale e rispetto dei diritti della persona possono realizzarsi, al di là

¹⁷ P. Boccagni - L. Baldassar, *Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration*, cit.

¹⁸ Y. Albrecht, *Emotions in Motion-How feelings are considered in the scope of migration sociological studies*, cit.

delle semplificazioni riduttive di dati statistici aggregati e/o macro-economici che non riescono a cogliere la complessità di ciò che avviene sul campo, nella vita reale delle persone. È a questo punto che si rende necessario chiarire lo sfondo teorico sul quale il presente contributo si colloca. L'impianto teorico di questo articolo si basa su quegli aspetti della sociologia delle emozioni che spiegano i fenomeni sociali come la disegualianza e l'esclusione sociale in termini di processi basati sulle emozioni che occorrono al livello delle interazioni micro-¹⁹. Più specificamente, sul modello dell'*Interaction Ritual Chains*

¹⁹ J. M. Barbalet, *Emotion, social theory, and social structure. A macrosociological approach*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2001; C. Clark, "Emotions and micropolitics in everyday life: Some paradoxes of place", in Kemper, T.D. (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 305-333; R. Collins, "Emotional energy as the common denominator of rational action", *Rationality and Society*, 5, 2 (1993), pp. 203-230; R. Collins, *Interaction ritual chains*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2004; S. L. Gordon, "Social structural effects on emotion", in Kemper, T. D. (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 145-179; M. Hammond, "Affective maximization: A new macro-theory in the sociology of emotions", in T. D. Kemper (ed.), *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990, pp. 58-81; A. Hochschild, "Emotion work, feeling rules, and social structure", *The American Journal of Sociology*, 83 (1979), pp. 551-575. A. Hochschild, "The culture of politics: Traditional, postmodern, cold-modern, and warm-modern ideals of care", *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 2 (1995), pp. 331-346; J. Katz, *How emotions work*, University of Chicago Press, Chicago, 1999; T. D. Kemper, *A social interactional theory of emotions*, Wiley, New York, 1978; T. D. Kemper (ed.) *Research agendas in the sociology of emotions*, SUNY Press, New York, 1990; T. J. Scheff, *Microsociology discourse, emotion, and social structure*, University of Chicago Press, Chicago, 1990; L. Smith-Lovin, "Can emotionality and rationality be reconciled?", *Rationality and Society*, 5 (1993), pp. 283-293; C. von Scheve - R. von Luede, "Emotion and social structures: Towards an interdisciplinary approach", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 35 (2005), pp. 303-328.

(catene di interazioni rituali) del sociologo americano Randall Collins²⁰.

2. Interazioni rituali, emozioni, inclusione ed esclusione

Collins sviluppa una «micro-sociologia radicale», cioè una sociologia che sia in grado di spiegare la realtà guardando alle situazioni, ai contesti, alle interazioni delle persone all'interno di tali contesti e alle dinamiche emozionali che intorno ad essi si sviluppano. In sostanza, si tratta della combinazione di due sociologi classici: Émile Durkheim e Erving Goffman. Possiamo cercare di sintetizzare la teoria di Collins concentrandoci soprattutto su due principali punti di orientamento. Per cominciare, al centro dell'interpretazione micro-sociologica non è l'individuo in sé ma la situazione, il contesto²¹. La teoria di Collins è prima di tutto una teoria delle *situazioni*; è una teoria di incontri momentanei tra esseri umani che sono dotati di emozioni e coscienza perché sono passati attraverso catene di incontri precedenti. Ciò non significa che l'individuo non esista; ma l'individuo non è semplicemente un corpo, piuttosto è un *corpo carico emozionalmente* le cui azioni presenti, passate e future sono determinate dalle dinamiche di interazione e dai contesti in cui esse avvengono. Il termine “interazione rituale” deriva da Goffman stesso, che lo utilizzò per descrivere dei modelli di comportamento, degli schemi ricorrenti di comportamento nella vita di tutti i giorni. Il secondo punto di orientamento è costituito dal termine *rituale*, mutuato da Durkheim (oltre che da Goffman). Il rituale è un meccanismo di attenzione e di emozione momentanea che produce una realtà temporaneamente condivisa, che a sua volta produce un senso di solidarietà e di appartenenza di status. I rituali avven-

²⁰ R. Collins, *Interaction Ritual Chains*, cit.

²¹ Cfr. E. Goffman, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behaviour*, Doubleday, Anchor, New York, 1967.

gono in una condizione di co-presenza situazionale. Il meccanismo centrale della teoria dell'interazione rituale è costituito dal fatto che situazioni che combinano un elevato grado di reciproca attenzione focalizzata – cioè un elevato grado di intersoggettività – ad un elevato grado di emozionalità risultano in sentimenti di appartenenza e solidarietà di gruppo e in quello che Collins chiama «Emotional Energy» (energia emozionale).

L'*Emotional Energy* è simile al concetto psicologico di *motivazione*, ma con uno specifico orientamento sociale e sociologico: è un tipo di emozione di lunga durata che si costruisce attraverso le varie situazioni e che induce gli individui ad avere e ricercare ulteriori interazioni sociali oppure (quando manca) a ritirarsi da esse. È un sentimento di confidenza, energia, forza, entusiasmo e iniziativa per l'azione che emerge dalla partecipazione al rituale dell'interazione con l'altro da sé. Ci possono essere molteplici esempi di interazioni rituali – che vanno dalle conversazioni faccia-a-faccia, alle relazioni intime, di amore o di amicizia, al flirting, alle riunioni familiari, alle riunioni sportive, alle relazioni di lavoro, alle relazioni di cura, alle relazioni legate allo svago e al tempo libero, e così via, fino ad includere le dimostrazioni di protesta di massa, le organizzazioni politiche e perfino i conflitti tra le nazioni o le rivoluzioni. Stiamo quindi parlando di fenomeni sociali molto diversi tra loro, che condividono però il fatto che sono tutti guidati da una forza comune: le interazioni rituali. L'energia emozionale deriva da una varietà di interazioni rituali di successo, cioè di modelli ricorrenti di incontri sociali che vanno a buon fine e può essere pensata anche in termini di «capitale emozionale» che, insieme ad altre forme di capitale, viene costantemente riprodotto o inibito attraverso le interazioni tra le persone.

I possibili esiti di ciascuna interazione sociale variano dai più alti livelli di entusiasmo, fiducia in sé, ottimismo, motivazione e iniziativa per l'azione – quando l'esito dell'interazione

tra le persone è positivo – ai più profondi livelli di apatia, depressione e mancanza di motivazione quando l'esito dell'interazione tra le persone è negativo. Le interazioni di esito positivo, o di successo, sono quelle interazioni nelle quali si crea un senso di legame, di appartenenza, di attenzione condivisa, dove non esistono differenze in termini di potere e di status (in senso weberiano) e soprattutto nelle quali esiste una evidente sintonia emozionale. Le interazioni di esito negativo, d'altra parte, sono quelle interazioni nelle quali non c'è un senso di legame, di attenzione condivisa, dove esistono marcate differenze in termini di potere e di status e soprattutto dove non esiste nessuna forma evidente di *sintonia emozionale*. In altri termini, dove non ci sono emozioni condivise tra le persone che interagiscono oppure ci sono emozioni che sono addirittura tra di loro conflittuali. Conflitti, litigi, mancanza totale di sintonia, mancanza totale di valori condivisi, mancanza totale di empatia o simpatia, differenze di status e di potere, eccetera, ne costituiscono degli esempi. Quindi, per riassumere, le interazioni con esito positivo producono emozioni positive di lunga durata (ottimismo, entusiasmo, fiducia, iniziativa per l'azione: *emotional energy*), senso di appartenenza di status ed inclusione sociale; le interazioni con esito negativo producono emozioni negative (apatia, depressione, frustrazione, rabbia, ritiro dall'azione), senso di non appartenenza ed esclusione sociale.

3. Vedere, toccare e sentire la crisi: verso un modello di inclusione sociale micro-situato e basato sulle emozioni e sulla cura

Nell'ambito dei rifugiati, dei profughi e dei richiedenti asilo, che costituiscono una delle più drammatiche emergenze internazionali degli ultimi anni, possiamo visualizzare i meccanismi di inclusione/esclusione sociale e di produzione di *emotional energy* guardando ai vari modi in cui essi sono

costretti a interagire con un intero spettro di attori sociali, reali o virtuali, che va dalle persone che forniscono loro cura ed aiuto immediati al momento del soccorso, passando attraverso le associazioni di sostegno e cura, le istituzioni locali e nazionali, fino ad arrivare al livello internazionale e sovra-nazionale, dove si fa ancora fatica a disegnare e implementare politiche basate sui principi e i valori dell'accoglienza e della civiltà piuttosto che pensare a come rispedire queste persone al loro paese di origine.

I rifugiati, i profughi, i richiedenti asilo e tutta una serie di altri *unequally entitled citizens* si confrontano fin dal loro arrivo nel Paese ospitante con tutta una serie di interazioni rituali che li espongono a diversi possibili esiti in termini di inclusione/esclusione di status, di dinamiche di potere e di produzione di *emotional energy*. Molto spesso, le reazioni emotive delle comunità locali e dell'opinione pubblica coinvolgono sentimenti negativi che includono diffidenza, paura (paura degli 'invasori', paura per le economie locali, etc.), risentimento e persino odio o indifferenza. Sara Ahmed²², a questo proposito, costituisce un utilissimo riferimento per capire come il sentimento di paura dell'altro si trasforma spesso in odio per l'altro da sé. Allo stesso tempo, rifugiati e richiedenti asilo sperimentano anche molte forme di interazioni rituali di successo con i diversi attori sociali coinvolti nel loro salvataggio, nel fornire loro forme di cura immediate, cibo e un alloggio. Ma soprattutto, essi non rappresentano delle mere *vittime passive* delle circostanze, ma possono e devono invece essere visti come *soggetti attivi* che espongono le società, le comunità e le popolazioni ospitanti a diverse forme di interazioni e quindi a diverse forme di esiti emozionali. Esiti emozionali legati alle interazioni dirette con essi, esiti emozionali legati alla loro vita e alla loro

²² S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004; S. Ahmed, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham, 2010.

morte, esiti emozionali legati al fatto che questi cittadini del mondo dotati di diritti diversi ci ricordano o ci rendono per la prima volta consapevoli delle dirette e indirette responsabilità dei Paesi europei che sono alla base di questo esodo di massa senza precedenti. Ciò può avvenire sia attraverso interazioni dirette (faccia-a-faccia), che attraverso interazioni indirette, attraverso le immagini che vediamo in TV e sui social media o le notizie che leggiamo sui giornali.

Questi attori sociali globali rappresentano anche, e forse soprattutto, un'opportunità di mettere in discussione le nostre supposizioni eurocentriche sul ruolo dell'Europa e della storia europea nel processo di civilizzazione. Al di là del tono e della natura delle reazioni emotive individuali e collettive, quindi, questi *cittadini del mondo cui non sono riconosciuti gli stessi diritti* ci costringono a ripensare e mettere in discussione i nostri concetti di cittadinanza, di confini nazionali e di inclusione sociale. In altre parole, i rifugiati e i profughi che approdano in massa sulle coste europee destabilizzano e riscrivono quegli stessi confini che delimitano il concetto di cittadinanza con cui essi sono costretti a confrontarsi. Producono in questo modo un cambiamento sociale attraverso la loro *visibilità*, raccontando una storia diversa sull'Europa e sulle responsabilità dell'Europa, interagendo con le comunità locali dei paesi ospitanti ed esponendole ad inedite forme di interazione rituale che non hanno precedenti in termini di frequenza, intensità emotiva e ricorrenza e che variano molto – in termini di esiti – a seconda dei diversi attori sociali coinvolti e dei diversi contesti: il rituale del salvataggio in mare (o del recupero dei corpi), il rituale dell'ospitalità, il rituale della cura, il rituale della fornitura di cibo e protezione, il rituale del ricongiungimento familiare, il rituale della chiusura dei confini nazionali, il rituale del trattamento ostile e inospitale, il rituale del rimpatrio nel Paese di provenienza.

Il divario tra le nostre visioni e narrative eurocentriche, da una parte, e la visibilità e le specificità dei rifugiati e delle loro storie di esodo forzato, dall'altra, ci costringono a scrivere una nuova narrazione, ad una riscrittura della storia che possiede importanti implicazioni in termini di diritti umani, inclusione sociale e culturale, e diritti di cittadinanza. Quindi, quanto più i rifugiati e tutta un serie di *unequally entitled citizens* si avvicinano agli spazi fisici e simbolici definiti da ristrette visioni di confini e di identità nazionali, tanto più aumenta la possibilità di ridefinire e rivedere tali spazi, in parte perché *vicinanza* e *visibilità* mostrano in che modo forme di inclusione sociale non-convenzionali²³ diventano non solo possibili ma necessarie. Si tratta, in buona sostanza, di riconoscere la necessità di far prevalere l'identificazione del concetto di cittadinanza col concetto di "umanità" e di diritti umani, piuttosto che con quello di "nazionalità" o di appartenenza nazionale.

In questo modo, le diverse forme di politiche dei confini nazionali, di chiusura e perfino di razzismo istituzionale che si manifestano a livello strutturale (macro-) sembrano poter essere compensate in alcuni casi da forme di inclusione e di accoglienza faccia-a-faccia (micro-) basate su due elementi chiave: la *cura* – la cura immediata fornita ai sopravvissuti che approdano sulle coste italiane ed europee o la cura postuma, per il recupero dei morti – e le *emozioni*: le reazioni emotive, individuali e collettive, provocate dalle immagini dei rifugiati che fuggono da guerre, torture e carestie e finiscono con l'imbattersi, spesso, in un epilogo fatale o a scontrarsi con questioni di difesa dei confini nazionali, ordine e sicurezza sociale che attualmente sembrano caratterizzare molti dei Paesi europei.

²³ S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions*, cit.

4. La cura e le interazioni faccia-a-faccia come pratiche di cittadinanza e di inclusione sociale: studi recenti

La viabilità e plausibilità di questo modello teorico appaiono confermate da tutta una serie di ricerche sull'importanza e sulle diverse implicazioni delle pratiche di cura in termini di cittadinanza e inclusione di stato. Ormai da decenni le teorizzazioni critiche sul lavoro di cura e sul concetto di cittadinanza hanno evidenziato i diversi modi in cui è possibile colmare i divari e le distanze teoriche che separano i concetti di cura, cittadinanza e inclusione sociale in direzione di interpretazioni interdisciplinari più ampie del concetto di cittadinanza, più solidamente fondate sulle pratiche quotidiane e concrete della cura²⁴. Sono diverse, ad esempio, le ricerche che hanno mostrato il modo in cui le pratiche di cura parentali in contesti di cura non convenzionali rappresentino modi di “fare cittadinanza” che trasformano inevitabilmente idee convenzionali di *entitlement*, di diritti e di senso di appartenenza. Una ricerca sulla

²⁴ L. Baldassar - L. Merla, *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding mobility and absence in family life*, Routledge, London, 2013. S. Epstein - H. Carrillo, “Immigrant sexual citizenship: intersectional templates among Mexican gay immigrants to the USA”, *Citizenship studies*, 18, 3-4 (2014), pp. 259-276; J. Fudge, “Making claims for migrant workers: human rights and citizenship”, *Citizenship Studies*, 18, 1 (2014), pp. 29-45; P.P. Kershaw, “Caregiving for identity is political: implications for citizenship theory”, *Citizenship studies*, 14, 4 (2010), pp. 395-410. C. Longman - K. De Graeve - T. Brouckaert, “Mothering as a citizenship practice: an intersectional analysis of ‘carework’ and ‘culturework’ in non-normative mother-child identities”, *Citizenship Studies*, 17, 3-4 (2013), pp. 385-399; S. Sevenhuijsen, *Citizenship and the ethics of care: feminist considerations on justice, morality and politics*, L. Savage, trans, Routledge, London, 1998; N. Yuval-Davis, “Intersectionality, citizenship and contemporary politics of belonging”, *Critical review of international social and political philosophy*, 10, 4 (2007), pp. 561-574.

cura familiare che ho condotto a Filadelfia qualche anno fa²⁵ mostrava in che modo le famiglie omoparentali – attraverso l’aumento di visibilità sociale e il cambiamento delle possibili definizioni di famiglia e di genitorialità – riescano ad un tempo a distanziarsi sia da definizioni etero-normative della famiglia sia da definizioni marginalizzanti ed escludenti del concetto di cittadinanza genitoriale basate su concezioni egemoniche di sessualità e di genitorialità.

Anche nel caso delle famiglie omogenitoriali, quello che io chiamo il “*diritto della cura*”, o meglio, il diritto di sentirsi pienamente intitolati e riconosciuti come genitori legittimi al di là dell’orientamento sessuale, riflette un interessante paradosso: da una parte la necessità di lottare – come minoranza – per i propri diritti e per i diritti dei propri figli e dall’altra la necessità di essere inclusi all’interno di definizioni legali e più o meno convenzionali di genitorialità e di famiglia²⁶. Tale paradosso è all’origine di un cambiamento sociale in corso nelle società occidentali. E anche in questo caso, visibilità e interazioni sociali, vicinanza e interazioni con le altre famiglie, e il divario tra definizioni canoniche ed eterosessiste di famiglia e la visibilità e le specificità delle famiglie omogenitoriali sono tutti ingredienti fondamentali di un possibile modello di inclusione sociale non-cooptante o assimilazionista. Ma sono tanti gli esempi di modelli di inclusione che avvengono a livello del-

²⁵ A. Pratesi, “A Respectable Scandal: Same-Sex Parenthood, Emotional Dynamics, and Social Change”, *Journal of GLBT Family Studies* 8, 4 (2012), pp. 305-333.

²⁶ D. Richardson, “Constructing Sexual Citizenship: Theorising Sexual Rights”, *Critical Social Policy*, 61, 4 (2000), pp. 105-135; D. Richardson - S. Monro, *Sexuality, Equality and Diversity*, Palgrave Macmillan, Basingstocke, 2012; S. Roseneil - S. Budgeon, “Cultures of intimacy and care beyond ‘the family’: Personal life and social change in the early 21st century”, *Current Sociology*, 52, 2 (2004), pp. 135-159; R. Ryan-Flood, *Lesbian motherhood: Gender, families and sexual citizenship*, Palgrave Macmillan, Basingstocke, 2009.

le interazioni faccia-a-faccia e che sono basati sulle dinamiche emozionali che si svolgono attorno alle pratiche di cura. I molti casi, ad esempio, di bambini in età scolare che mostrano delle capacità assolutamente uniche e totalmente spontanee nel superare barriere culturali e facilitare multiculturalismo e cosmopolitismo. Oppure gli esempi di Lampedusa, della Sicilia e di molti altri casi di accoglienza e di inclusione sociale basate su quelle che potremmo chiamare *micro-politics of emotions*, ovvero sugli effetti e sulle ricadute politiche delle emozioni che si giocano al livello locale, sia attraverso interazioni dirette che attraverso interazioni indirette.

Così le varie forme di solidarietà sociale che si concretizzano in atti di accoglienza reali e/o simbolici a livello locale talora contrastano nettamente con le politiche nazionaliste, neoliberali e di chiusura che si realizzano a livello internazionale e che sembrano più preoccupate da questioni di sicurezza nazionale e di difesa dei confini che dall'imprescindibile questione dei diritti umani. Questi micro-laboratori sociali che si sviluppano più o meno spontaneamente a livello locale ci forniscono dunque un'opportunità unica che coinvolge allo stesso tempo ricerca applicata e politiche sociali. In altre parole, si tratta di far luce sul divario tra le dinamiche di inclusione sociale che avvengono a livello micro- e le dinamiche di esclusione sociale che persistono a livello macro-. Ed è proprio facendo luce su tale divario che si può sperare di superarlo.

Considerazioni conclusive

In conclusione, i rifugiati, i profughi e molti altri *unequally entitled citizens* sono costretti a confrontarsi con la coesistenza di due necessità all'apparenza inconciliabili: i loro diritti inalienabili come esseri umani e i diritti degli stati-nazione che negano loro tali diritti. In questo contributo teorico ho esaminato in che modo il far fronte a tale paradosso, realizzando possibili modelli di cittadinanza e di inclusione sociale anti-

assimilazionisti, può dare vita a modelli di integrazione sociale riuscita, di successo, di cui possono beneficiare sia i rifugiati che le persone dei Paesi che li accolgono. Questi cittadini del mondo ci inducono infatti a ridefinire i concetti di cittadinanza, di appartenenza e di inclusione sociale, a fornire di tali concetti definizioni più eque e più adeguate ai bisogni delle società globalizzate avanzate di cui facciamo parte, facilitando la creazione di società realmente multiculturali e cosmopolite. Riescono a farlo attraverso la loro visibilità, la loro stessa presenza, il loro vivere a fianco delle culture dei Paesi ospitanti senza per questo necessariamente esserne cooptati o assimilati, senza voler o poter abitare completamente i modelli culturali del nuovo Paese in cui si trovano a vivere.

In questo senso, potremmo anche descrivere questi cittadini apolidi come *pionieri di un cosmopolitismo critico*, dal momento che ci inducono a ripensare i concetti di cittadinanza e di diversità culturale e le loro diverse sfaccettature. Le implicazioni in termini di politiche migratorie e di politiche pubbliche sono molteplici. La prospettiva sul concetto di cittadinanza che emerge dal modello teorico qui descritto serve infatti a ridiscutere luoghi comuni e pregiudizi sulla natura problematica dell'immigrazione, ridefinendo quest'ultima come parte integrante del processo di sviluppo umano, sociale ed economico.

Uno dei modi per misurare la rilevanza e il potenziale impatto del modello teorico qui illustrato sarà pertanto lo sviluppo di: 1) *policy recommendations* sulle esperienze contemporanee di migrazione, famiglia e cura basate su approfondite ricerche empiriche qualitative che siano in grado di situare astratti concetti di cittadinanza in contesti ben definiti; 2) nuove metodologie di ricerca per investigare fino a che punto il modello di inclusione sociale basato sulle emozioni e sulle interazioni rappresentato da questi pionieri del cosmopolitismo possa essere usato come modello generale di cittadinanza e forse anche di percorso non conflittuale verso il cambiamen-

to sociale; 3) una conoscenza integrata e strutturata a livello europeo degli effetti di un fenomeno sociale senza precedenti analizzato in vari contesti sociali e culturali; 4) la creazione e il sostegno di strategie di inclusione sociale innovative e creative basate sulle *micro-policies* e *micro-politics* delle emozioni.

Ma al di là di tali potenzialità, appare abbastanza ovvia la misura in cui forme reali e concrete di cooperazione a livello europeo e ulteriori esempi di ricerca sociale orientata all'azione siano indispensabili e non più rinviabili, non soltanto perché stiamo parlando di questioni fondamentali di diritti umani, ma anche perché questi attori sociali globali rappresentano un'enorme opportunità di sviluppare e arricchire la nostra diversità culturale, il nostro pluralismo, le nostre economie e le nostre democrazie.

CORPI MUTI. PER UNA CRITICA ALLA PREVALENTE IRRAPPRESENTABILITÀ DEL SOGGETTO-DONNA DISABILE NEL PENSIERO FEMMINISTA

Maria Giulia Bernardini

Università di Ferrara

Dipartimento di Giurisprudenza

brnmgl@unife.it

Abstract

While known for its high critical impact, until very recently Feminist Theory has not really paid attention to individuals with disabilities in general, and to women with disabilities in particular. The paper aims at analysing some similarities and differences between the regimes of oppression experienced both by women and persons with disabilities, and at investigating the reasons that are likely to explain Feminism's silence about disability. Through the "lenses" of the critical current known as *Feminist Disability Studies* (FDS), the paper examines the problems of justice related to the living experience of women with disabilities, arguing for the need to critically engage with FDS, in order to give public recognition to the existence of women with disabilities.

Parole Chiave: Feminist Disability Studies, women with disabilities, critical theories, vulnerability.

1. Senza peso

È ormai noto come il potere normalizzante di norme e prassi all'apparenza neutre e neutrali, il potere performativo del linguaggio, i meccanismi di esclusione delle alterità che consentono di tracciare rassicuranti confini tra gli inclusi e i

non troppo generici *altri* siano tra gli oggetti privilegiati di indagine delle teorie critiche. Infatti, pur nella varietà delle loro voci, comune è la netta opposizione all'universalismo falsamente astratto del liberalismo, che al lato pratico si è da sempre servito del ricorso all'eguaglianza formale per rimuovere quelle differenze che programmaticamente *non devono* "contare".

La teoria femminista, in particolare, storicamente si è distinta per un'azione politica e teorica di identificazione, disvelamento e contrasto delle ideologie sessiste diffuse nei vari contesti, che hanno assunto come unico soggetto (politico, giuridico, istituzionale, del discorso) quel neutro universale che, una volta squarciato il velo dell'astrattezza, ha rivelato le concrete caratteristiche antropologiche dell'Uomo (e dei vari attributi a quest'ultimo ulteriormente ascrivibili)¹. Un neutro universale che, nel corso del tempo, all'interno del pensiero femminista è stato oggetto di critica per la sua valenza escludente e segregante non solo nei confronti delle donne, ma anche degli appartenenti ad altri gruppi socialmente non dominanti. Non, però, delle persone con disabilità, che solo di recente hanno conquistato – principalmente in virtù della propria attività rivendicativa – una specifica visibilità nella compagine internazionale, tanto che è ormai invalso l'uso di considerarle dei soggetti "nuovi" per la riflessione filosofica, politica e giuridica.

¹ Come è noto, i femminismi sono molteplici; l'uso del singolare ("pensiero femminista") è qui giustificato dal fatto che il bersaglio critico, ossia la neutralità universale, è comune. Sulla possibilità di annoverare tra le teorie (critiche) anche quella femminista, che dunque non può essere (riduttivamente) considerata solo una corrente critica, si segnala O. Giolo, "Oltre la critica. Appunti per una contemporanea teoria femminista del diritto", *Diritto e Questioni Pubbliche*, 2 (2015), pp. 63-82.

La disabilità, infatti, ha costituito un rimosso non solo del pensiero liberale ancorato al mito del soggetto autonomo, indipendente, razionale e produttivo, ma anche della stessa riflessione femminista, tanto che ne sono conseguite l'invisibilità pressoché totale delle persone disabili quali soggetti di giustizia, l'inessenzialità della loro presenza e l'irrapresentabilità delle loro esistenze. Dunque, a lungo i soggetti disabili sono stati "corpi senza peso" sulla bilancia della giustizia.

Eppure, se questa assenza è – anche se non giustificabile – certamente coerente con un paradigma liberale "classico", dove la razionalità, un'autonomia legata all'indipendenza e la capacità produttiva dettano le regole per l'inclusione, se si volge lo sguardo alla pluralità delle voci che hanno animato il dibattito femminista in riferimento alle più disparate questioni di giustizia, l'assenza di riflessioni concernenti la disabilità può lasciare perplessi, per almeno due ordini di ragioni.

In primo luogo, l'attenzione della teoria femminista sembrava favorita dal fatto che è possibile instaurare un parallelismo tra i regimi di oppressione sperimentati dalle persone con disabilità e quelli vissuti dalle donne: in entrambi i casi si tratta, infatti, di gruppi i cui corpi, programmaticamente, per l'ordine liberale *non devono* contare. Inoltre, una specifica attenzione alla disabilità poteva essere suggerita dallo stesso metodo di indagine femminista, quello *bottom up*, che induce a rivolgere attenzione a chi, in concreto, è vittima di abusi e della negazione dei propri diritti. Come le persone disabili, appunto. Non va dimenticato, poi, che le donne disabili sono (state) tra le persone che più di frequente sono (state) vittime dell'annichilimento della propria soggettività, e che solo negli ultimi trent'anni sembrano avere acquistato (seppur timidamente) parola pubblica².

² Si vedano almeno B. Hillyer Davis, "Women, Disability, and Feminism. Notes Toward a New Theory", *Frontiers*, VIII (1984), 1, pp. 1-5; S. Wendell, "Toward a Feminist Theory of Disability", *Hypatia*, IV

A partire da tale “anomalia”, nel corso di questo contributo si analizzeranno i parallelismi e le divergenze tra i regimi di oppressione sperimentati dalle persone con disabilità e dalle donne (par. 2) e si tenterà di individuare alcune delle possibili ragioni sottese al silenzio del pensiero femminista sulla disabilità, facendo riferimento alle riflessioni elaborate all’interno dei *Feminist Disability Studies* (FDS) (par. 3). Si proseguirà affrontando brevemente alcune tra le più rilevanti questioni di giustizia riguardanti le donne con disabilità (par. 4) per mettere in luce come, in un contesto come quello attuale – dove forte è la spinta alla frammentazione della soggettività monolitica a favore del riconoscimento della pluralità delle esistenze –, sia ineludibile “riconoscere il peso” di tali soggetti (par. 5).

2. In-visibili

Nella storia, le donne e le persone con disabilità sono state interessate da un destino comune: la retorica dominante ha enfatizzato il loro essere “corpo” anziché “ragione”, sancendone così l’inferiorità (sociale, giuridica, politica) attraverso l’appello alla presunta oggettività di una “natura” alla quale la corporeità inevitabilmente sembra rimandare. In questo, un ruolo affatto secondario va riconosciuto al sapere-potere medico, che ha impiegato dati pseudo-scientifici per attestare la divergenza (scientificamente documentata) di tali individui da una normalità statisticamente e normativamente considerata. La mancata corrispondenza alla norma si è così tradotta in una pervasiva inferiorità, in una radicale alterità che, per gli appartenenti a entrambi i gruppi, ha giustificato esclusione, discriminazione e diniego dei diritti.

Tale confinamento è stato ottenuto innanzitutto attraverso due tecniche che, ponendo un’attenzione specifica ai corpi non

(1989), 2, pp. 104-124; J. Morris, *Pride against Prejudice. A Personal Politics of Disability*, The Women’s Press, London, 1991.

paradigmatici, hanno avuto lo scopo di segnare un confine tra inclusi ed esclusi, in modo da neutralizzare quei corpi che avrebbero potuto minare la tenuta dell'ordine liberale, portando così alla ribalta l'incoerenza della narrativa – liberale – dei corpi all'interno dell'ordine sociale.

Da un lato, questi corpi sono (stati) parimenti investiti da un processo di esaltazione della specificità attraverso l'esibizione all'interno dello spazio pubblico, spesso demarcato dai confini del palcoscenico, al quale era affidato il compito di rinforzare la distanza tra “mondi” differenti, quello artistico e quello della normalità. Nel caso della disabilità, la presenza pubblica di soggetti connotati come stravaganti, esotici e anormali ha portato alla spettacolarizzazione di un'alterità esibita e rappresentata come mostruosa e, in quanto tale, non solo lontana dalla normalità, ma talvolta persino non umana³. Al contrario, l'esposizione dei corpi femminili è stata funzionale soprattutto alla reificazione delle donne nei termini non di un'alterità “disgustosa” e mostruosa, ma in quelli di oggetti di desiderio del soggetto (maschio) desiderante.

Al contempo, tali corpi sono stati investiti anche da un processo opposto, di occultamento, finalizzato a renderli invisibili allo sguardo normalizzatore della società attraverso il

³ Tra le più note esibizioni artistiche di questo genere vanno certamente ricordati i *freak shows*, per i quali si rimanda a R. Garland Thomson, *Freakery, Cultural Spectacles of the Extraordinary Bodies*, New York University Press, New York, 1996; S. Stewart, *On Longing*, Duke University Press, Durham, 1993; R. Bogdan, *Freak Show: Presenting Human Oddities for Amusement and Profit*, Chicago University Press, Chicago, 1988 e Id., *Picturing Disability: Beggar, Freak, Citizen and Other Photographic Rhetoric*, Syracuse University Press, Syracuse, 2012. Va tuttavia osservato come, di recente, i *freak shows* siano stati oggetti di riappropriazione da parte degli stessi attivisti disabili, similmente a quanto già accaduto con le spettacolarizzazioni *drag*. Non a caso, si è parlato di una loro rinascita in senso postmoderno: cfr. R. Adams, *Freaks and the American Cultural Imagination*, University of Chicago Press, New York, 2001.

confinamento nella sfera privata, alla quale si riteneva appartenessero “per natura”: si pensi, ad esempio, al soggetto disabile, considerato – al pari dell’infante – il *care-recipient* per eccellenza, e come tale destinato a vivere nell’ambito domestico (o nei luoghi di internamento a lui specificamente dedicati)⁴. Deputata al lavoro di cura, poi, è da sempre la donna, alla quale sono stati attribuiti, come è noto, i tradizionali ruoli (oltre che di prostituta) di moglie e serva, rispetto ai quali quello di *care-giver* è solo una variante (forse minima) sul tema.

Va certamente notato che la disabilità ha avuto storicamente un’importanza *trasversale* in ordine alla realizzazione delle diverse forme di esclusione delle donne e degli individui disabili: non solo, infatti, la presenza di una disabilità ha a lungo determinato una condizione (sociale, giuridica, economica) deteriore delle persone disabili, ma è stata anche funzionale all’esclusione e alla discriminazione degli appartenenti agli altri gruppi non paradigmatici.

È noto, ad esempio, come il fatto stesso di essere donna sia stato considerato una disabilità fino a tempi recentissimi: era il fatto che *per natura* le donne fossero deboli, irrazionali, fisicamente e moralmente fragili (in una parola: disabili, secondo la vulgata comune) a giustificarne l’inettitudine ad ottenere la custodia dei figli, ad accedere a talune professioni prestigiose,

⁴ Inoltre, non va dimenticato come, nella storia, la stessa esibizione dei *freaks* abbia avuto alterna fortuna, essendo stata accompagnata da un parallelo occultamento: nel 1867, ad esempio, a San Francisco apparvero le *ugly laws*, in vigore fino agli anni Settanta del secolo scorso, al cui interno si decretava la non accettabilità della presenza in pubblico di chi presentasse menomazioni intollerabili allo sguardo. Ancora, il Codice municipale di Chicago, abrogato nel 1974 includeva un’ordinanza che statuiva come «No person who is diseased, maimed, mutilated or in any way deformed so as to be an unsightly, disgusting or improper is to be allowed in or on the public ways or other public places in this city, or shall therein or thereon expose himself to public view, under penalty of not less than one dollar nor more than fifty dollars for each offense» (*Chicago Municipal Code*, Section 36034).

ad essere titolari del diritto di proprietà e di certi diritti fondamentali. Non a caso, ancora oggi all'interno della riflessione femminista talvolta si sostiene che le donne siano *disabilitate* da una struttura patriarcale che modella un ambiente a misura d'uomo, dove la donna è considerata ora l'inerte bisognosa di protezione, ora l'avventata che, nel tentativo di guadagnare l'indipendenza ad ogni costo, si rivela infine minacciosa per la società⁵.

Nel pensiero femminista, quindi, la disabilità è (stata) utilizzata a lungo per lo più come una potente metafora della quale servirsi per denunciare l'oppressione esperita dalle donne, senza alcuna specifica attenzione alla condizione disabile e, chiaramente, nemmeno a quella delle donne con disabilità, che sembrano aver suscitato interesse solo in tempi recenti⁶. Se le cose sembrano essere in parte cambiate proprio grazie alla corrente dei *Feminist Disability Studies* (FDS), pare tuttavia opportuno analizzare brevemente – appunto attraverso la lente costituita dai FDS – quali possano essere state le ragioni per le quali il tema in oggetto è stato negletto all'interno della teoria femminista.

3. Il giudizio sui silenzi

I FDS nascono come critica tanto ai *Feminist* quanto ai *Disability Studies* (DS)⁷: rimproverano ai primi di avere com-

⁵ A. Silvers, "Reprising Women's Disability: Feminist Identity Strategy and Disability Rights", *Berkeley Women's L. J.*, 81 (1998), pp. 81-116.

⁶ Tra le eccezioni, teoriche per lo più ascrivibili all'etica *della cura* di seconda generazione, come Eva F. Kittay, Martha C. Nussbaum e Joan C. Tronto, nonché filosofe come Iris M. Young e Judith Butler.

⁷ Per una panoramica sul fecondo filone di studi denominato *Disability Studies*, tra i contributi più recenti si segnalano N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, New York, 2012 e R. Adams et al. (eds.), *Keywords for Disability Studies*, New York University Press, New York, 2015. Per quanto concerne i

battuto esclusivamente il sessismo ordinario, finendo così per condividere acriticamente il paradigma abilista dominante e, dunque, presupponendo un soggetto-donna normodotato⁸. Al contempo, i FDS considerano anche i DS inadeguati, in virtù del fatto che essi, per lungo tempo, hanno fatto riferimento pressoché esclusivo al modello sociale della disabilità, chiaramente improntato ad un rigido costruttivismo, dal quale il corpo è programmaticamente escluso. Secondo i FDS, proprio a tale esclusione sono imputabili, in particolare, l'assenza di una rappresentazione pubblica della specifica esperienza delle donne con disabilità e – dunque – il mancato riconoscimento della loro soggettività. Da qui, la necessità di esplicitare la peculiare oppressione operante nei loro confronti, non riconducibile alla mera sommatoria tra la discriminazione sofferta a causa della disabilità e quella dovuta al genere, ma imputabile alla presenza *simultanea* dei due fattori.

L'insoddisfazione per l'apparato teorico caratterizzante le prospettive critiche esistenti accomuna – come si sarà notato – i FDS alla *Black Feminist Theory*, il cui concetto di intersezionalità risulta particolarmente fecondo anche in riferimento alla disabilità, nonostante originariamente tale fattore non sia stato preso in considerazione all'interno della prospettiva in-

FDS, cfr. K.Q. Hall (ed.), *Feminist Disability Studies*, Indiana University Press, Indiana 2014, nonché “New Conversations in Feminist Disability Studies: Feminism, Philosophy, and Borders”, *Hypatia*, 30 (2015), numero monografico della rivista curato dalla stessa Hall.

⁸ Per “abilismo” è possibile intendere «[...] a network of beliefs processes and practices that produces a particular kind of self and body (the body standard) that is projected as the perfect, species-typical and therefore essential and fully human. Disability then is cast as a diminished state of being human» (F.K. Campbell, “Inciting Legal Fictions: Disability’s Date with Ontology and the Ableist Body of Law”, *Griffith Law Review*, 10 [2001], pp. 42-62, p. 44).

tersezionale⁹. Inoltre, i FDS fanno propria anche l'accusa di falsa universalità condotta da Spelman al femminismo *mainstream*, declinando così in chiave disabile il suo pensiero. Come quest'ultima ha denunciato la parzialità di una riflessione (femminista) che rappresenta solo la realtà delle donne bianche di ceto medio e considera i gruppi di donne non paradigmatici un'eccezione rispetto alla regola¹⁰, così i FDS contestano l'immotivata esclusione delle donne disabili e di quelle anziane (spesso distinguibili, peraltro, solo dal punto di vista analitico). Infatti, proprio il motto «il personale è politico» (condiviso, peraltro, dai FDS) si è rivelato una delle principali cause di esclusione dei gruppi non paradigmatici, ivi compreso quello delle donne con disabilità, in ragione del fatto che tramite il suo uso si è obliterata una realtà in cui ci sono talune donne che non hanno voce anche all'interno dello stesso femminismo. Come le donne con disabilità, appunto.

In breve, consegnate a un silenzio onnipervasivo, le donne disabili vedono negato il riconoscimento della loro soggettività anche all'interno dell'azione teorico-politica femminista. In tal modo, prima ancora di sperimentare l'impossibilità di emanciparsi dai ruoli tradizionalmente imposti dalla società patriarcale alle donne “universalmente intese”, quelle con disabilità perdono la stessa possibilità di accedervi. Si ritornerà sul punto a breve. Piuttosto, appare ora opportuno provare a valutare quali possano essere state le ragioni del silenzio del pensiero femminista nei confronti della disabilità e delle don-

⁹ Ad esempio, cfr. A. Bê, “Feminism and Disability. A Cartography of Multiplicity”, in N. Watson et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 363-375, in particolare pp. 371-373; D. Stienstra, “Race/Ethnicity and Disability Studies. Towards an Explicitly Intersectional Approach”, in N. Watson et al. (eds.), *op. cit.*, pp. 376-389.

¹⁰ E. Spelman, *Inessential Woman*, The Women's Press, London, 1990.

ne con disabilità: se, cioè, si sia trattato di semplice disattenzione o, piuttosto, di una scelta consapevole¹¹.

All'interno dei FDS, i giudizi riguardo a tale atteggiamento spaziano dalla benevola giustificazione alla condanna senza appello; tra le varie opinioni, c'è chi ha imputato il silenzio della teoria femminista sulla disabilità alla paura della fragilità umana, osservando come l'incontro con gli individui disabili imponga la difficile accettazione della profonda similitudine esistente tra sé e coloro che vengono costruiti come radicalmente altri, ma che in realtà tali non sono. Dunque, essendo dettato da un'atavica e per certi versi inconscia paura della sofferenza e della morte, l'atto di esclusione della disabilità non sarebbe da condannare, bensì da comprendere, in quanto espressione di quello stereotipo patriarcale che associa valore morale e prestigio sociale a concetti quali razionalità e auton-

¹¹ Basti pensare che, nonostante i ripetuti moniti a considerare la disabilità, per lungo tempo anche riviste prestigiose come *Hypatia* hanno ignorato il tema, allineandosi all'impostazione *mainstream*, dove soggetto e corpo disabile, quando pensati, sono considerati "others". Nel 1991, il numero monografico *Feminism and the Body* tralascia completamente l'argomento, nonostante l'appello di Susan Wendell – solo due anni prima – a muovere *Toward a Feminist Theory of Disability*. Uno spiraglio sulla disabilità si è aperto nel 2001, con il numero monografico incentrato su *Feminism and Disability*, ma è solo col volume n. 30 del 2015 che viene dato risalto ai *Feminist Disability Studies*. Tali dati fanno propendere per la tesi che il silenzio sulla disabilità non sia stato dovuto a una dimenticanza; piuttosto, sembra essersi trattato di una consapevole opera di confinamento. Chiare, in tal senso, anche le parole di Garland Thomson: «There has been no archive, no template for understanding disability as a category of analysis and knowledge, as a cultural trope, and an historical community. [...] I think, however, that feminist theory's omission of disability differs from disability studies' ignorance of feminist theory. [...] Disability studies is new, but feminist theory is not» (R. Garland Thomson, "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory", *NWSA Journal*, 14 [2002], pp. 1-32).

mia, del quale le stesse teoriche appartenenti al femminismo *mainstream* sarebbero (state) vittime¹².

Del resto, in una logica patriarcale, le donne disabili non sembrano poter evocare altro che retoriche associate al privato e ad una dipendenza intesa come passività e bisogno; risulta allora ben evidente come, almeno di primo acchito, anche la loro semplice presenza possa essere stata vista come una concreta minaccia per il conseguimento degli obiettivi del femminismo, che a lungo, con la propria azione teorica e politica, ha cercato di riscattare le donne dall'asservimento domestico, di emanciparle dalla *care*, e di favorire l'*empowerment* femminile attraverso la rivendicazione dell'indipendenza e dell'autonomia delle donne.

Tuttavia, all'interno dei FDS è prevalsa l'idea che ogni difesa volta a giustificare la mancata considerazione delle donne con disabilità sia precaria: se, infatti, il pensiero femminista ha quale obiettivo principale l'affrancamento dall'oppressione delle varie manifestazioni del patriarcato, sembra quantomeno bizzarro che la liberazione possa essere condotta nei confronti del sessismo, ma non delle pratiche oppressive riferibili all'abilismo.

Piuttosto, il femminismo avrebbe rivolto scarsa attenzione alle donne disabili proprio a causa della mancanza di interesse nei confronti della disabilità *tout court*. Da qui, il tentativo dei FDS di recuperare quel *sit-point* che costituisce un'epistemologia privilegiata per l'analisi della disabilità stessa, finalizzato alla creazione di uno spazio per un soggetto (il soggetto-donna

¹² Sull'associazione della disabilità alla fragilità e alla morte, si vedano almeno J. Morris, *Pride against Prejudice. A Personal Politics of Disability*, cit.; M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge* (2004), Carocci, Roma, 2007; J. Kristeva - J. Vanier, *Il loro sguardo buca le nostre ombre. Dialogo tra una non credente e un credente sull'handicap e la paura del diverso* (2011), Donzelli, Roma, 2011, ad esempio p. 26; M. Shildrick, *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, MacMillan, Palgrave, 2009.

disabile) che fino a tempi recentissimi è stato assente perfino dai gruppi che Spelman ha considerato *inessenziali*¹³.

4. La voce dei soggetti ancora *inessenziali*

In quest'operazione di superamento del silenzio, dunque, le teoriche FDS si sono spesso trovate a combattere contro quello stesso femminismo che si era presentato in termini universalmente liberatori, ma che in pratica si è frequentemente rivelato tutt'altro. In particolare, uno dei campi di maggiore frizione è quello relativo ai ruoli attribuiti alle donne all'interno della società patriarcale.

Al riguardo, si ricorderà certamente come la battaglia femminista per l'emancipazione dai ruoli tradizionalmente imposti abbia avuto, tra gli esiti più rilevanti, il riconoscimento del diritto di autodeterminazione femminile. Un diritto che si è concretizzato – tra gli altri – nel libero accesso all'aborto, nella possibilità di ricorrere alla contraccezione come espressione della scelta sull'opportunità di divenire madre, nell'affermazione della donna quale soggetto che detiene la piena padronanza della propria sessualità, anziché essere mero oggetto di desiderio maschile.

Invero, quelli appena menzionati sono solo tre (tra i molti) ambiti particolarmente controversi per i FDS, che complicano il dibattito femminista rivelando l'inessenzialità del soggetto-donna disabile all'interno della riflessione teorica. Per le donne disabili, infatti, si pongono problemi peculiari per quanto

¹³ Tra i gruppi individuati da Spelman mancano, infatti, le donne anziane e quelle disabili. Si è provato a giustificare questa omissione affermando che, nonostante si tratti di ambiti cruciali di oppressione per molte donne, questi sono talmente diversi nelle varie culture, che risulta davvero difficile operare generalizzazioni al riguardo. Gli argomenti adottati, tuttavia, sembrano poco persuasivi: anche altre esperienze di oppressione – come il razzismo – variano all'interno delle culture, ma questo non ha impedito al femminismo di riconoscerle.

concerne l'accesso ai ruoli tradizionalmente "femminili", la possibilità pratica di usufruirne e il particolare significato che assume l'esercizio dei diritti ad essi connessi¹⁴.

Con riferimento ai diritti riproduttivi, ad esempio, a livello socio-culturale le donne con disabilità sono sovente tenute a scontrarsi con una presunzione pressoché insuperabile della loro asessualità che, in pratica, si traduce anche nell'assenza di assistenza nella sfera della salute riproduttiva, nella non infrequente incompetenza medica davanti alla specificità disabile, nella mancanza di informazioni adeguate concernenti la sfera sessuale¹⁵. Non sono rare, infatti, le testimonianze di donne disabili che raccontano lo stupore dei ginecologi davanti alla richiesta di prescrizione di anticoncezionali (quasi fosse inconcepibile che le donne con disabilità possano avere rapporti sessuali), o l'ignoranza di questi ultimi sull'interazione tra i contraccettivi prescritti e gli altri farmaci che talvolta devono essere assunti per la presenza stessa di una disabilità.

A livello sociale, questa presunzione si collega anche alla forte resistenza relativa al fatto che le donne con disabilità possano accedere ai tradizionali ruoli di mogli e madri tanto che, in caso di separazione, difficilmente i figli vengono loro affidati, in quanto ritenute *a priori* inadeguate a prendersene cura. Ed è proprio per scongiurare anche le più remote ipotesi di

¹⁴ Cfr. almeno R. Mykitiuk - E. Chanda, *Sites of Exclusion: Disabled Women's Sexual, Reproductive and Parenting Rights*, in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, Nijhoff, Leiden-Boston, 2011, pp. 157-200.

¹⁵ Più ampiamente, V. Kallianes - P. Rubenfeld, "Disabled Women and Reproductive Rights", *Disability & Society*, 12 (1997), 2, pp. 203-222; H. Kuttay, *Maternity Rolls: Pregnancy, Childbirth and Disability*, Fernwood Publishing, Halifax, 2010; S.F. McKay-Moffat (eds.), *Disability in Pregnancy and Childbirth*, Churchill Livingstone 2007. Non mancano, tuttavia, esperienze anche di segno opposto: a Torino, ad esempio, nel 2014 è stato inaugurato un ambulatorio ginecologico attrezzato ad accogliere le donne con disabilità.

maternità da parte delle donne con disabilità mentali che, fino a tempi recenti, sono state propagandate campagne di sterilizzazione coatta delle cd. “fleeble-minded”, condivise anche dal femminismo riformista¹⁶. Anche oggi, tra l’altro, la sterilizzazione compiuta “per il bene” delle donne con disabilità mentali sembra costituire tutt’altro che una remota ipotesi, essendo sovente richiesta dai loro prossimi congiunti.

Emerge dunque uno dei maggiori punti di contrasto tra i *Feminist Studies* e i FDS, ai quali si accennava in apertura: quei ruoli tradizionali che sono spesso vissuti come luoghi di oppressione da parte delle donne normodotate diventano invece fonti di emancipazione per quelle disabili, che vivono l’accesso agli stessi come modalità di autoaffermazione della propria soggettività negata. Eppure, a ben vedere, nonostante all’apparenza le esigenze possano sembrare opposte, l’assunto iniziale sembra il medesimo: le donne (normodotate o disabili) hanno il diritto di essere riconosciute come decisori competenti in relazione alla propria vita e, dunque, di decidere sui propri corpi. Anche nella delicata sfera dell’aborto e delle tecnologie riproduttive.

A quest’ultimo riguardo, se i FDS non propugnano il ritorno a periodi di oscurantismo, ammoniscono, però, sul concreto rischio di un uso eugenetico di tali opportunità. In par-

¹⁶ Cfr. almeno L. Carlson, “Cognitive Ableism and Disability Studies: Feminist Reflections on the History of Mental Retardation”, *Hypatia*, 16 (2001), pp. 124-146; J. Trent, *Inventing the Feeble Mind: a History of Mental Retardation in the United States*, University of California Press, Berkeley, 1994; E. Tilley et al., “‘The Silence is Roaring’: Sterilization, Reproductive Rights and Women with Intellectual Disabilities”, *Disability & Society*, 27 (2012), 3, pp. 413-426; G. Richardson, “Involuntary Treatment, Human Dignity and Human Rights”, in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, cit., pp. 137-156; M. Rioux - L. Patton, “Beyond Legal Smokescreens: Applying a Human Rights Analysis to Sterilization Jurisprudence”, in M. Rioux et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, cit., pp. 243-272.

ticolare, richiamano l'attenzione sul rischio che può derivare dal favore che incontra – non solo a livello sociale, ma spesso anche in termini di regolamentazione normativa – l'aborto di feti disabili. Nella prospettiva in oggetto, tale favore viene problematizzato quale parte di un diffuso atteggiamento in senso lato eugenetico, del quale possono essere considerate espressione, ad esempio, anche la *wrongful life action* e la carenza di supporto psicologico per gli individui disabili (ma non per quelli normodotati) che richiedano l'eutanasia¹⁷.

Tra le ragioni più rilevanti che, nella retorica comune, sembrano legittimare l'eradicazione della disabilità attraverso la cancellazione *ab origine* degli stessi soggetti che ne sono interessati, vanno ricordate senz'altro la presunzione di indegnità della vita disabile in quanto “manchevole” ed inevitabilmente sofferente, la costosità sociale della disabilità, l'obbligo morale – sussistente in capo ai genitori – di agire conformemente al principio di beneficenza procreativa, funzionale alla non-nascita dei bambini disabili. Si tratta di assunti teorizzati in modo sistematico nei confronti delle persone con disabilità nel lontano 1920 dallo psichiatra Hoche e dal giurista Binding, che in qualche modo “ammantarono di scientificità” la diffusa idea per le quali le vite disabili non sarebbero state degne di

¹⁷ Considerano la *wrongful life action* una chiara espressione della mentalità eugenetica J. T. Stein, “Backdoor Eugenics: the Troubling Implications of Certain Damages Awards in Wrongful Birth and Wrongful Life Claims”, *Seton Hall Law Review*, 40 (2010), 3, pp. 1117-1168; M. Jones, “Valuing All Lives – Even ‘Wrongful’ Ones”, in M. H. Rioux, et al. (eds.), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, cit., pp. 87-116; sia permesso rimandare anche a M.G. Bernardini, “It’s a *wrongful life*. Analisi e fraintendimenti di una controversa azione civile”, in R. Brighi - S. Zullo (a cura di), *Filosofia del diritto e nuove tecnologie. Prospettive di ricerca tra teoria e pratica*, Aracne, Roma 2016, pp. 231-240. Sul rapporto tra disabilità ed eutanasia, si veda almeno P. J. Rock, “Eugenics and Euthanasia: A Cause for Concern for Disabled People, Particularly Disabled Women”, *Disability & Society*, 11 (1996), 1, pp. 121-127.

essere vissute, aprendo così la strada all'applicazione del regime eutanasi alle persone con disabilità mentali durante il periodo nazista¹⁸. Emerge tuttavia con chiarezza come i medesimi assunti siano ancora alla base dei “giudizi di esistenza” contemporanei di matrice utilitarista, formulati nei confronti delle persone disabili per lo più nella sfera bioetica.

Al riguardo, la critica dei FDS si concentra principalmente su due piani. Da un lato, il fatto che (almeno a livello culturale) la sola diagnosi di una disabilità fetale sia in pratica considerata una ragione sufficiente (se non determinante) per procedere all'aborto può essere difficilmente condiviso da chi, nella quotidianità, rivendica la piena dignità della propria vita. Come negare al proprio figlio il diritto di venire al mondo a causa di un fattore per il quale le persone con disabilità chiedono riconoscimento pubblico, rivendicandone la piena dignità e, su questa base, il diritto all'inclusione?

Dall'altro, a essere sotto accusa sono i meccanismi patriarcali, ed in particolare i forti condizionamenti sociali (compresi quelli medico-paziente) ai quali la gestante è sottoposta: qualora decida di mettere al mondo un figlio disabile, la donna viene infatti giudicata un'irresponsabile, e le sono tendenzialmente negate le forme di supporto ed assistenza anche psicologica che sarebbero invece necessarie per vivere nel quotidiano la propria maternità. La scelta della donna diviene in tal modo illusoria, essendo maturata in un contesto in cui la disabilità sembra avere un significato intrinsecamente negativo e, come tale, non negoziabile¹⁹.

¹⁸ A. Hoche - K. Binding, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, edito nel 1920. Recentemente il saggio è stato tradotto anche in lingua italiana: cfr. E. De Cristofaro - C. Saletti (a cura di), *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all'origine dell'“eutanasia” dei malati di mente in Germania*, Ombre Corte, Verona, 2011.

¹⁹ «[...] [J]udging the worth of a life through quality-of-life arguments has been used to justify eugenic euthanasia, selective abortion, forced sterilization, institutional warehousing, and a variety of

5. L'indifferibile ascolto

C'è ancora almeno un altro elemento che contribuisce a collocare a pieno titolo i FDS al centro del dibattito filosofico-politico e filosofico-giuridico contemporaneo: l'attenzione da essi posta al concetto di materialità corporea e a quello di vulnerabilità. Il secondo termine, in particolare, nei FDS viene affrancato dall'associazione con i soli cd. "soggetti deboli", tra i quali tradizionalmente figurano le persone disabili (e, a maggior ragione, le donne con disabilità), al fine di una loro ri-qualificazione in chiave universalistica e non vittimizzante.

Similmente a quanto effettuato dalle teoriche dell'etica della vulnerabilità²⁰, anche all'interno dei FDS si sostiene dunque la tesi che la vulnerabilità sia la cifra caratterizzante dell'umano, e che sia necessario ripartire da tale dato per procedere a un profondo ripensamento non solo teorico, ma anche sociale e politico-istituzionale dell'assetto esistente.

I FDS, in breve, vedono nella condizione esistenziale "disabile" il luogo in cui le "invarianti esistenziali" (la vulnerabilità, la dipendenza, l'interdipendenza che da esse promana, etc.) si rivelano al massimo grado, ferma restando la loro presenza anche nella condizione esistenziale "normodotata" (qualunque cosa tale termine, in pratica, stia a significare). In questa prospettiva, allora, la specificità della condizione non tramuta l'individuo con disabilità in un "altro" dall'esperienza incomu-

other discriminatory practices based on prejudicial attitudes and lack of imagination on the part of dominant majorities who do not understand disabled lives» (R. Garland Thomson, "Misfit: A Feminist Materialist Disability Concept", *Hypatia*, 26 [2011], pp. 591-609, p. 606).

²⁰ Si pensi, ad esempio, a testi recenti, come M. A. Fineman - A. Grear (eds.), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Aldershot, 2013; C. Mackenzie et al. (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2014; A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Cortina, Milano, 2013; J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (2004), Postmedia Books, Milano 2013.

nicabile, ma in uno tra i soggetti che con più forza possono denunciare i limiti intrinseci delle teorie e delle prassi contemporanee, ivi compresa quella femminista *mainstream*.

Risiede anche in tale radicalità, dunque, l'urgenza di un'apertura consapevole e non episodica della riflessione teorica ai FDS, grazie ai quali dei soggetti a lungo inessenziali – come le persone con disabilità e, in particolare, le donne disabili – possano “conquistare” una propria visibilità e, da qui, anche un peso specifico all'interno delle complesse dinamiche della giustizia esistenti.

JUDITH BUTLER E LE POTENZIALITÀ DELLA *BODY 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”.

Parole Chiave: Non-humans, body 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»¹. 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 1980².

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

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

² 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.

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 "pesteria gay"³ 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 segni del Sarcoma di Kaposi) ed è costretto ad affrontarla in completa solitudine, poiché il compagno, sconvolto dalla notizia, ha deciso di abbandonarlo. Il protagonista 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 *forclusion*⁴ che impedisce alle vittime

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

⁴ 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

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 abietate, 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 del-

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; cfr. L. Bernini - O. Guaraldo (a cura 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 cura di G. Fuà, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 514; p. 393.

lo 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 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'al-

tra direzione quell'intelligibilità faticosamente raggiunta⁵. 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 vivibile⁶.

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 inclusività⁷. Esattamente come Antigone è costretta a far ricorso ad un linguaggio che non le appartiene – cioè quello dello Stato⁸ – per esprimere il proprio gesto di ribellione – piangere pubblicamente un lutto che deve

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

⁶ Ivi, p. 34.

⁷ Ivi, p. 48.

⁸ 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

rimanere impossibile⁹ –, 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»¹⁰.

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 trasformativo¹¹. 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»¹², 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 unirici a coloro che in modi diversi si trovano a esperire le medesime forme di precarietà esistenziale¹³; 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 precarie¹⁴. La scommessa risiede pertanto nel saper trasformare «la preoccupazione narcisista della melanconia» nel-

la legge», cfr. J. Butler, *La rivendicazione di Antigone* (ed. orig. 2000), tr. di I. Negri, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

⁹ Ivi, p. 108.

¹⁰ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., 48.

¹¹ Ivi, p. 337.

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

¹³ Ivi, p. 60.

¹⁴ *Ibidem*.

la preoccupazione per la vulnerabilità altrui¹⁵. 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 soggetto¹⁶ e che sono ascrivibili quindi alla comunità politica in cui siamo inseriti; e in secondo luogo, 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 sociali¹⁷, istituendo di fatto una gerarchia tra quelle vite che sono importanti e quelle che sono invece "dispensabili"¹⁸. 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 bisogno¹⁹; 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 sta-

¹⁵ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 54.

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

¹⁷ *Ibidem*.

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

¹⁹ *Ivi*, pp. 20-21.

biliscono 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 spettrali²⁰, 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 realtà²¹.

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»²²; 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»²³. 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 realtà²⁴; ciò, però, implica anche che non sarà sufficiente individuare i nessi tra potere e sapere da cui si origina il dominio delle cose intel-

²⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 56.

²¹ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

²² M. Foucault, *Illuminismo e critica* (ed. orig. 1978), a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma, 1997, p. 50.

²³ Ivi, p. 52.

²⁴ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 65.

ligibili, ma occorrerà individuare anche il modo attraverso cui questo dominio «incontra il proprio punto di rottura»²⁵.

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'umano²⁶ 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?²⁷

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 lutto²⁸. 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

²⁵ Ivi, p. 313.

²⁶ 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.

²⁷ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 57.

²⁸ *Ibidem*.

o i memoriali televisivi²⁹; 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?³⁰

Butler fa un altro esempio, sempre riferito al 2002, di quando un cittadino statunitense di origini palestinesi presentò al *San Francisco Chronicle* dei necrologi 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 offendere³¹.

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 altre³²; e ciò accade perché probabilmente la presa d'atto di queste morti rischia di destabilizzare una precisa logica di costruzione dello spazio politico

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, p. 59.

³¹ Ivi, p. 58.

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

(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 compianto³³; si tratta, cioè, di capire come la disumanizzazione, attraverso una serie di esclusioni e divieti, possa emergere ai confini della «vita discorsiva»³⁴.

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»³⁵.

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 reattiva³⁶? 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 primomondismo³⁷, fece seguito una

³³ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

³⁴ Ivi, p. 58.

³⁵ O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 10.

³⁶ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 23.

³⁷ Ivi, p. 60.

risposta bellica, tanto sul piano militare che su quello informativo-propagandistico, che non lasciava molto spazio all'idea che si potesse apparire feriti o vulnerabili³⁸. 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 corso³⁹, 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 Cavarero⁴⁰ – 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 distruzione⁴¹.

³⁸ O. Guaraldo, *Introduzione*, in *Vite precarie*, cit., p. 13.

³⁹ 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.

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

⁴¹ 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), tr. di G. Giuliani, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 66.

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 modo⁴²? 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:

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?⁴³

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

⁴² Ivi, p. 67.

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

atto invece da attori non statali o da gruppi insurrezionali⁴⁴ – 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 perdite⁴⁵. La regolazione del campo visivo, in altri termini, assume per Butler un ruolo cruciale rispetto al modo in cui oggi vengono combattute le guerre⁴⁶. Basti pensare al fenomeno dell'*embedded journalism*⁴⁷, 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 raccontato⁴⁸. 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'Iraq⁴⁹. In al-

⁴⁴ Ivi, p. 49.

⁴⁵ Ivi, p. 159.

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

⁴⁷ L'*embedded journalism* fa la sua comparsa nel 1982 in occasione della guerra delle Falklands quando il governo di Margareth 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), tr. di P. Dilonardo, Mondadori, Milano, 2003, p. 56.

⁴⁸ J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 64.

⁴⁹ 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.

tri casi sembrava invece che gli stessi giornalisti si percepissero ormai come dei “soldati al fronte”⁵⁰, assecondando il desiderio del governo statunitense di far passare agli occhi dell’opinione pubblica le proprie imprese militari come un 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»⁵¹. 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 distruzione⁵².

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 guerra⁵³.

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.

⁵⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 59.

⁵¹ Ivi, p. 149.

⁵² *Ibidem*.

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

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 umani⁵⁴; 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 colpirli⁵⁵.

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"⁵⁶; 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

⁵⁴ Ivi, p. XXVI.

⁵⁵ Ivi, tr. mia, p. XXVII.

⁵⁶ *Ibidem*.

un diverso grado di *grievability*⁵⁷. 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 internazionale⁵⁸.

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 guerra⁵⁹, 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 attesa⁶⁰. 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

⁵⁷ 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.

⁵⁸ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 71.

⁵⁹ Convenzione di Ginevra relativa al trattamento dei prigionieri di guerra, <http://files.studiperlapace.it/spp_zfiles/docs/20041031172936.pdf> (01/17).

⁶⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 82.

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 esistente⁶¹; infatti anche qualora i tribunali militari avessero prosciolto 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 rilascio⁶².

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 pubblica⁶³. Del resto, i presunti terroristi di Guantánamo 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 altri⁶⁴.

Questi soggetti erano ritenuti al di fuori dei confini della razionalità intesa secondo i canoni della civiltà occidentale; e 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»⁶⁵. Il trattamento di questi detenuti, in altre parole, è, per Butler, strettamente connesso al modo in cui certe vite

⁶¹ Ivi, p. 76.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 77.

⁶⁴ Ivi, p. 88.

⁶⁵ Ivi, p. 103.

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*⁶⁶.

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 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 differenzia-

⁶⁶ Ivi, p. 92.

le 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 fotografica⁶⁷.

Secondo Butler, invece, le fotografie di Abu Ghraib non determinano necessariamente un particolare tipo di risposta emotiva nello spettatore⁶⁸; 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»⁶⁹ 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 Uniti⁷⁰.

Le foto delle torture sono riuscite quindi ad emanciparsi dal contesto originario della propria produzione e sono sta-

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

⁶⁸ Ivi, p. 78.

⁶⁹ *Ibidem*, tr. mia.

⁷⁰ Ivi, p. 92.

te utilizzate contro gli stessi autori che le avevano realizzate⁷¹. 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»⁷².

La rivista ha scandagliato le didascalie utilizzate dall’esercito per catalogare le innumerevoli fotografie che ritraevano gli atti di violenza consumati nel 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 retrospettivamente⁷³. 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 sistemi⁷⁴. 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 presente⁷⁵.

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² J. Walsh, *Introduction: The Abu Ghraib Files*, <http://www.salon.com/2006/03/14/introduction_2/>.

⁷³ J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 94.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

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 oscurato⁷⁶. 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 umanizzazione⁷⁷?

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 umano⁷⁸.

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”⁷⁹; 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 afghane 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 personificazione del trionfo del progresso americano esportato con successo»⁸⁰,

⁷⁶ Ivi, tr. mia, p. 95.

⁷⁷ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 144.

⁷⁸ Ivi, p. 147.

⁷⁹ Ivi, p. 143.

⁸⁰ *Ibidem*.

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 Lévinas⁸¹, in quanto da essi non traspare alcun grido di dolore o di angoscia; questi volti sono piuttosto immagini funzionali agli scopi di una guerra⁸² e di un'ideologia che fa della retorica bellica del “o con noi o contro di noi” il paradigma fondativo della sfera politica⁸³. 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 fallimento⁸⁴.

Il fallimento della rappresentazione, in altri termini, non cancella l'umano, ma esprime semmai la condizione della sua

⁸¹ 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), tr. di F. De Leonardis, Raffaello Cortina, Milano, 2013, n. 7, p. 13.

⁸² *Ivi*, p. 145.

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

⁸⁴ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 145.

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»⁸⁵. 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?

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

⁸⁵ J. Butler, *Frames of War*, cit., tr. mia, p. 95.

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 vulnerabili⁸⁶. 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 AIDS⁸⁷; 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 pubblicamente⁸⁸. 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 supermercati⁸⁹.

Lo ha dimostrato, infine, 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 ten-

⁸⁶ Ivi, p. 2.

⁸⁷ J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 166.

⁸⁸ Per maggiori informazioni: www.aidsquilt.org.

⁸⁹ J. Stanesco, *Questione di specie*, in M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit., p. 43.

tativi 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 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 piazza⁹⁰. 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 Ottanta⁹¹ 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 lì, le pazze. Le arrestiamo e loro ritornano*. Ma noi sapevamo di essere pazze d’amore, pazze dal desiderio di ritrovare i nostri figli...⁹²

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 indi-

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

⁹¹ 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.

⁹² *Ivi*, p. 7.

geni e di tutte le popolazioni oppresse⁹³; in un certo senso queste madri sono quindi riuscite a trasformare il proprio dolore per la perdita in “cura per il mondo”⁹⁴.

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 chiedere un pieno coinvolgimento delle donne nei negoziati di pace⁹⁵. 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 uccisi⁹⁶. 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

⁹³ 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.

⁹⁴ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

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

⁹⁶ *Ibidem*.

si batte contro tutte le forme di discriminazione e contro ogni tipo di militarismo⁹⁷. 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 proteste⁹⁸. Come si legge in uno dei loro comunicati:

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 distrutte⁹⁹.

Queste donne, come scrive Athena Athanasiou, occupano il linguaggio nelle sue forme più intense e impronunciabili¹⁰⁰ – 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 marce¹⁰¹.

Questi movimenti sembrano suggerirci quindi che nella perdita sia possibile instaurare nuove forme di comunità, le

⁹⁷ Ivi, p. 41.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ A. Athanasiou, “Reflections on the Politics of Mourning”, cit., tr. mia, p. 46 .

¹⁰⁰ Ivi, p. 47.

¹⁰¹ Ivi, p. 41.

quali talvolta riescono ad andare oltre anche le rigide distinzioni – quelle tra “noi” e “loro” – imposte dalla guerra o dalle retoriche nazionaliste di costruzione delle identità politiche. Lo scrittore israeliano David Grossman, in un’intervista a *Repubblica*¹⁰² concessa per l’uscita del suo libro *Con gli occhi del nemico*¹⁰³, 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»¹⁰⁴. 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 lui¹⁰⁵. Antigone, ad un certo punto del suo serrato dialogo con Creonte, esclama: «Non sono nata per condividere l’odio, ma l’amore»¹⁰⁶. Come ci ricorda Adriana Cavarero, al binomio politico del *philos/echtròs* (φίλος/ἐχθρός) Antigone oppone il *synphiléin* (συμφιλεῖν), oppone cioè «un principio che assolutizza solo il primo termine, slegandolo crucialmente dal secondo»¹⁰⁷; 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

¹⁰² A. Stabile, “Grossman: ‘Questo è l’inizio. La guerra può travolgerci tutti’”, *Repubblica*, 15 giugno 2007; O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 211.

¹⁰³ D. Grossman, *Con gli occhi del nemico. Raccontare la pace in un paese in guerra*, Mondadori, Milano, 2007.

¹⁰⁴ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 212.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Sofocle, *Antigone*, cit., v. 523, p. 293.

¹⁰⁷ A. Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 40.

sua città, è un cadavere, cioè «un corpo che ha esperito fino in fondo la propria vulnerabilità»¹⁰⁸. 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”¹⁰⁹. 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»¹¹⁰.

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)¹¹¹.

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 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”¹¹²:

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

¹⁰⁸ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 43.

¹⁰⁹ Ivi, p. 40.

¹¹⁰ Ivi, p. 42.

¹¹¹ Ivi, p. 43.

¹¹² Ivi, p. 216.

consegue che abbiamo avuto, desiderato e amato, e che abbiamo lottato per creare le condizioni del nostro desiderio¹¹³.

È nella condivisione di una “somiglianza nella vulnerabilità” che si può quindi rintracciare forse un modo diverso di pensare la politica¹¹⁴.

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 uccidere¹¹⁵. 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 colpa¹¹⁶.

¹¹³ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 46.

¹¹⁴ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 216.

¹¹⁵ Ivi, p. 214; D. J. Perry, *The Israeli-Palestinian Peace Movement: Combatants for Peace*, Palgrave-Macmillan, New York, 2011, p. xii.

¹¹⁶ L. Bernini, “Combattenti per la pace: un viaggio in Palestina (seconda parte)”, *Nazione Indiana*, 15 Settembre 2009, <<http://www>.

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:

“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 giustizia¹¹⁷.

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'altro¹¹⁸.

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

nazioneindiana.com/2009/09/15/combattenti-per-la-pace-un-viaggio-in-palestina-seconda-parte/>.

¹¹⁷ Ivi.

¹¹⁸ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 214.

qualcosa di più profondo, di più vero di una celebrazione ufficiale¹¹⁹.

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*”¹²⁰, 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 *body 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 privatizzazione degli spazi e alla distruzione del welfare state compiuta in nome della governamentalità neoliberale, questi corpi «chiedono cibo e casa, protezione dall’offesa e dalla violenza, libertà di movi-

¹¹⁹ 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>>.

¹²⁰ J. Butler - G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* (ed. orig. 2007), a cura di A. Pirri, Meltemi, Roma, 2009, pp. 60-61.

mento, lavoro, accesso alle cure sanitarie»¹²¹; 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 Guantánamo¹²² – o degli scioperi della fame all’interno delle prigioni – come quelli verificatesi nelle carceri palestinesi¹²³ – possono testimoniare la sopravvivenza di vite che non si lasciano ridurre dal potere sovrano alla propria *zoé*¹²⁴; 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»¹²⁵ 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 deter-*

¹²¹ J. Butler, *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva*, (ed. or. 2015) tr. di di F. Zappino, nottetempo, Milano, 2017, p. 286.

¹²² 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.

¹²³ J. Butler, *L’alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell’azione collettiva*, cit., p. 270.

¹²⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

¹²⁵ J. Butler - G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, cit., p. 35.

ministico delle norme sociali che stanno alla base dei processi di soggettivazione, aprendo così nuovi orizzonti di vita-in-comune.

METHEXIS – STUDI E TESTI

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

VOLUMI PUBBLICATI

MARY WOLLSTONECRAFT, *I diritti degli uomini. Risposta alle Riflessioni sulla Rivoluzione Francese di Edmund Burke*, a cura di Brunella Casalini, Edizioni Plus, Pisa 2002, 140 pp.

MARIA CHIARA PIEVATOLO, *I padroni del discorso. Platone e la libertà della conoscenza*, Edizioni Plus, Pisa 2003, 278 pp.

FRANCESCA DI DONATO, *Nei limiti della ragione. Il problema della famiglia in Kant*, Edizioni Plus, Pisa 2004, 216 pp.

BRUNELLA CASALINI, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato tra Sette e Ottocento*, Edizioni Plus, Pisa 2004, 168 pp.

JEAN-CLAUDE GUÉDON, *Per la pubblicità del sapere. I bibliotecari, i ricercatori, gli editori e il controllo dell'editoria scientifica*, Edizioni Plus, Pisa 2004, 104 pp.

- NICO DE FEDERICIS, *Gli imperativi del diritto pubblico. Rousseau, Kant e i diritti dell'uomo*, Edizioni Plus, Pisa 2005, 396 pp.
- ROBERTO GIANNETTI, *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggio sul pensiero politico di Norberto Bobbio*, Edizioni Plus, Pisa 2006, 208 pp.
- ROBERTO GATTI, "L'impronta di ciò che è umano". *Saggi di filosofia*, Edizioni Plus, Pisa 2006, 252 pp.
- DINO COSTANTINI, *Una malattia europea. Il 'nuovo discorso coloniale' francese e i suoi critici*, Edizioni Plus, Pisa 2006, 332 pp.
- JOHN LOCKE, *Due trattati sul governo*, a cura di Brunella Casalini, Edizioni Plus, Pisa 2007, 512 pp.
- FABIO OLIVETTI, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona fra interiorità e impegno*, Edizioni Plus, Pisa 2007, 512 pp.
- CARMELO CALABRÒ, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze University Press, Firenze 2009, 122 pp.
- DINO COSTANTINI (a cura di), *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, Firenze University Press, Firenze 2009, 218 pp.
- FRANCESCA DI DONATO, *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*, Firenze University Press, Firenze 2009, 144 pp.
- MARCO GOLDONI, *La dottrina costituzionale di Sieyès*, Firenze University Press, Firenze 2009, 244 pp.
- IMMANUEL KANT, *Sette scritti politici liberi*, a cura di Maria Chiara Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, 288 pp.
- LORENZO CINI, *Società civile e democrazia radicale*, Firenze University Press, Firenze 2012, 272 pp.
- Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, a cura di B. Casalini e L. Cini, Firenze University Press, Firenze 2012, 310 pp.
- ROBERTO GATTI, *Da Machiavelli a Rousseau: profili di filosofia politica*, IF Press, Roma 2015, 164 pp.
- CHIARA MASTROBERTI, *Assoggettamento e passioni nel pensiero politico di Judith Butler*, Firenze University Press, Firenze 2016, 219 pp.

Prendendo come punto di partenza la condizione di gruppi storicamente discriminati come le donne disabili, le minoranze sessuali, le donne delle popolazioni aborigene del Canada, i rifugiati e i richiedenti asilo, il volume esplora il nesso tra ingiustizia e corporeità. La dimensione corporea ed emotiva dell'interazione e gli schemi di intelligibilità all'interno dei quali collochiamo i corpi determinano le condizioni che rendono possibile la visibilità e l'ascolto dell'altro e quelle che possono ostacolarli, costituendo così un serio ostacolo al raggiungimento della giustizia sociale.

Brunella Casalini è professoressa associata di filosofia politica presso la Scuola di Scienze Politiche dell'Università di Firenze.



euro 12,00 (*i.i.*)

Finito di stampare nel mese di febbraio 2017
da  IF Press srl

