

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MODENA E REGGIO EMILIA**

**Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche
Ciclo XXVI**

**CORPI IN RIVOLTA.
UNA RICOGNIZIONE FILOSOFICA SU CONFLITTO E POLITICA**

Dott.ssa Federica Castelli

Tutor: Prof.ssa Annamaria Contini

Co-Tutor: Prof. Giacomo Marramao

Direttore della Scuola di dottorato: Prof. Stefano Calabrese

Indice

Introduzione – p. 6

Capitolo I

DIFFERENZA, CORPO, FORZA: IL RIMOSSO DEL POLITICO

1. Politico, *non-politico* – p. 17
2. Il Sé, l'Altro – p. 24
3. Dalla dicotomia alla gerarchizzazione: la tassonomia sociale – p. 28
4. L'uso della forza: dentro e fuori il Politico – p. 33
5. Il corpo tra oblio e sovraesposizione – p. 44
6. Aldilà del Soggetto unico – p. 52

Capitolo II

RIVOLUZIONI, RIVOLTE E TUMULTI

1. Dalla guerra al conflitto irregolare – p. 56
2. Il tempo della rivoluzione, il tempo della rivolta – p. 59
3. Libertà, violenza e istituzioni – p. 65
4. Fuori dall'ottica della Sovranità – p. 82
5. Pratiche di rivolta sessuata – p. 87

Capitolo III

CORPI IN RIVOLTA

1. Radicarsi nei corpi – p. 100
2. Psicologie della folla – p. 101
3. La contiguità dei corpi e le nuove forme della politica – p. 111
4. Lo spazio e la rivolta – p. 117
5. Il corpo che “dice *no*” - p. 125
6. Piazza e differenza sessuale – p. 129

Capitolo IV

DONNE E RIVOLTA

1. Pensare le donne come soggetti di violenza – p. 134
2. Tra essenzialismo e depoliticizzazione – p. 140
3. Forza e conflitto – p. 151
4. La violenza e la piazza – p. 155

Capitolo V

UN CASO STORICO: LA COMUNE DI PARIGI

1. La Comune di Parigi: come, perché – p. 162
2. Tempo, spazio, istituzioni: una rivolta contro la rivoluzione – p. 164
3. «Certo è che le donne amano la rivolta» - p. 173
4. Donne e comunardi, una storia difficile – p. 184
5. Rappresentazioni tra mistificazioni e esemplarità – p. 190
6. Cronologia degli eventi – p. 197

Conclusioni – p. 200

Bibliografia

1. Bibliografia generale – p. 206
2. Bibliografia suddivisa per capitoli – p. 208
3. Sitografia – p. 219
4. Videografia – p. 219

Introduzione

Questo lavoro di ricerca vuole proporre un'analisi filosofica del nesso tra Politico e Conflitto, a partire dalla presa in esame delle esperienze di rivolta, rivoluzione, mobilitazione e protesta, utilizzando il corpo e la differenza sessuale come strumenti interpretativi. Tale posizionamento conduce la riflessione a porre al centro i soggetti intesi come soggettività incarnate, e a interrogare sia la relazione individuale e collettiva con lo spazio urbano, le esperienze psicologiche nella folla – tra potenziamento e terrore - ma, soprattutto, le differenti relazioni tra i sessi che vengono a disporsi nello spazio collettivo del conflitto. Attraverso una messa a tema delle “grandi narrazioni” che strutturano l'autorappresentazione del Potere all'interno della tradizione politica occidentale, questa ricerca tenta di adottare una prospettiva genealogica e decostruttiva, guardando al contempo a discorsi e rappresentazioni alternative, fuori dall'orizzonte del simbolico politico tradizionale. Si discuteranno posizioni e letture differenti dell'esperienza di rivolta e del processo rivoluzionario, alla ricerca di categorie utili a distinguerle concettualmente: tra queste, la categoria mezzi/fini, il rapporto con il tempo, il nesso tra libertà e violenza. Inoltre, utili all'interpretazione e riflessione sarà la messa a tema delle differenti posizioni femministe sulla forza, sulla violenza, sul conflitto e sulla logica rivoluzionaria, intesa come contrapposta al gesto di rivolta. Concentrandosi sulla materialità del corpo le indagini qui presentate intendono affrontare da un punto di vista sessuato la relazione che i corpi, parlanti, desideranti, agenti e sempre esposti, intessono con il loro contesto nelle esperienze di rivolta, nelle piazze e nelle strade, tra la folla e l'azione collettiva. La scelta della dimensione collettiva del conflitto come oggetto di indagine, ha portato a dover operare un'esclusione nei confronti di quei piani del conflitto che meno intrattengono un rapporto con contesti plurali, quali ad esempio l'azione terroristica o il rapporto privato con la violenza, sia essa fisica, giuridica, simbolica. La violenza e il conflitto presi in esame in questo lavoro saranno quelli dei corpi in piazza che, fuori dalle logiche dello scontro tradizionale, ridispongono e risignificano lo spazio cittadino.

Quello che queste pagine introduttive tentano di presentare è un percorso di

ricerca fitto e smagliato ad un tempo. La prospettiva filosofica propone un piano denso di concetti, di posizionamenti e rimandi teorici. D'altra parte, il continuo rimando tra le discipline che la prospettiva interdisciplinare richiede e dispone, obbliga la riflessione a salti, andirivieni, immersioni nel quotidiano e digressioni d'esperienza. Tale commistione discende in modo necessario dall'impostazione generale del lavoro che, a partire da uno sguardo filosofico, cerca di affrontare il tema su più piani d'esperienza e secondo diverse prospettive disciplinari. In questo senso, utile e fondamentale sarà in queste pagine porre dei primi punti teorici, che costituiscono la metodologia di questo lavoro, dando motivazione delle scelte teoriche di chi scrive e ricostruendo al contempo il percorso argomentativo di questo lavoro. Il quadro teorico in cui questa ricerca si muove è composito e variegato, ma viene a radicarsi in alcune assunzioni di base che si ritiene necessario esplicitare. Corpo, forza, differenza sessuale, sono i nodi attorno cui ruota la riflessione qui proposta circa il rapporto tra conflitto e politica. Questi nodi, lungi dall'essere intesi come oggetti tematici, messi a fuoco dal discorso di cui sono funzione, orientano il discorso, condizionano l'impostazione, esigendo l'apertura di nuovi percorsi di interpretazione e conducendo a scelte metodologiche specifiche. La ricerca qui proposta vi si struttura attorno, giocando con i rimandi e i nessi che la tradizione ha creato.

Si tenterà un movimento decostruttivo che tiene conto della genealogia dei concetti e delle narrazioni di cui la nostra riflessione dispone, per scompaginare l'universo simbolico dominante dall'interno, cercando tra le pieghe del discorso narrazioni alternative e posizionamenti teorici fecondi. In questo senso, questa analisi deve fare i conti con il rischio di riprodurre inconsciamente le categorie concettuali e le rappresentazioni sociali che intende prendere in esame, dal momento che astrarsi dal proprio contesto culturale di riferimento, così come dal simbolico che lo struttura, oltre ad essere un gesto teorico estremamente difficile, se non improbabile, può produrre come suo unico risultato un pensiero neutro e astratto dalla materialità delle esistenze, e dunque, ai fini di questa analisi, completamente infecondo. Questa ricerca pone l'intersoggettività come luogo di possibile scardinamento delle rappresentazioni dominanti, come via per la fuoriuscita dal panorama del soggetto unico e astratto, radicandosi nel concreto dell'esperienza, in primo luogo quella sessuata. Sessuare il discorso, infatti, premunisce dalla trappola dell'indifferenziato, e contemporaneamente dispone uno

spostamento dalle narrazioni ufficiali: tale posizionamento permette di rileggere le gerarchie e le tassonomie sociali già date a partire dall'interno, in un percorso che sa tenere insieme l'esperienza singolare e la genealogia dei valori e delle misure che strutturano la società, decostruendone l'apparente evidenza.

Sullo sfondo dell'intera ricerca, ma con un ruolo di estrema importanza, risiede la distinzione tra il concetto di Politico, qui inteso come nucleo simbolico di Potere, e la dimensione della politica: realtà pratica, relazionale e contestuale che, sulla scorta delle riflessioni di Hannah Arendt, viene qui individuata come spazio condiviso di mutamento del mondo che gli esseri umani realizzano in relazione tra loro attraverso l'azione e la parola. Ovviamente, tale distinzione non va intesa nel senso di una dicotomia rigida ed escludente; vanno invece riconosciute le dinamiche complesse che i due piani intrattengono tra loro, tra tensioni e ambivalenze.

Al centro di questa ricerca vi sono, come anticipato, i corpi e le soggettività incarnate. Nel corso degli ultimi anni le tematiche del corpo e delle soggettività sono divenuti oggetto di numerosi discorsi, analisi, dibattiti politici, sulla scorta di una "riscoperta" che ha portato la questione ad una nuova centralità, soprattutto a partire dagli anni Settanta del Novecento. Si potrebbe persino ipotizzare che tale centralità derivi dall'immediato contesto politico di quegli anni, in cui scontri, manifestazioni e rivolte vengono a rivestire un ruolo cruciale. Sono inoltre gli anni in cui cominciano a diffondersi in modo pervasivo e capillare le analisi di Michel Foucault sulla biopolitica. Il corpo comincia ad essere considerato come insieme di organi e comportamenti e come luogo di iscrizione di soggettività e identità, un luogo che può diventare ambiente per l'esercizio del potere. Sul corpo dunque si producono discorsi e narrazioni dotati di una certa capacità di agire e far agire, modificando le relazioni tra soggetti. La relazione tra soggettività e corpo è una relazione porosa, con aree di sovrapposizione e differenze. Il corpo è di per sé ambivalente, opaco. Non può essere inteso esclusivamente come passiva superficie significativa della soggettività. Il corpo è un'entità spaziale e temporale, posto in relazione con altri corpi e immerso in una cultura di riferimento. Su di esso si sovrappongono determinazioni materiali, simboliche e sociologiche. In questa accezione, questa ricerca pone al centro i soggetti come soggettività incarnate, per le quali l'esperienza, anche culturale e immateriale, è imprescindibile dal dato corporeo e materiale. Il corpo allora va inteso non solo

come luogo di strategie di sapere/potere da parte del simbolico e del Politico, ma, soprattutto come dato materiale non scindibile dal resto dell'esperienza, che forma e orienta i vissuti e i pensieri. Questa analisi accoglie la prospettiva per cui un corpo è sempre situato, ha una posizione nel mondo, ed è significativa nel momento in cui viene collocato in rapporto ad altri corpi e altre cose.

In particolare, questa ricerca guarda al corpo a partire dal suo essere sessuato. Sulla scorta di quanto elaborato dalle autrici di quel che viene definito il pensiero della differenza sessuale, si intende il corpo come altro dal puro supporto materiale di soggettività. Per molte di queste autrici, lo si vedrà, la sessuazione rappresenta un dato di alterità irriducibile, non gerarchizzabile, che determina l'esperienza e orienta la percezione di sé. Tale radicamento, lungi dal definire un rigido essenzialismo, può essere posto come possibilità di interrogare l'esperienza fuori dall'economia del già dato, e dalle tassonomie sociali costruite a partire dalla differenza tra i sessi. Il fatto che i sessi siano innanzi tutto due schiude la possibilità della fuoriuscita dalla dialettica soggetto-oggetto e dalla neutralizzazione dell'eterogeneo, aprendo così al riconoscimento dell'impossibilità di assimilazione dell'alterità e al continuo rimando tra il sé e l'altro da sé.

Al tempo stesso, il corpo rivela l'esposizione come condizione ontologica propria dell'umano, schiudendo la soggettività contemporaneamente alla vulnerabilità e alla relazionalità. Un corpo, infatti, è sempre esposto all'altro: alle sue cure e alle ferite. Il corpo è primo mezzo di relazione politica, poiché rimanda la soggettività alla sua dimensione esposta, sessuata, plurale. Si delinea così un'ontologia del legame e della dipendenza che rompe l'illusione di un Io sovrano, neutro, indipendente, autosufficiente. Intendere le soggettività come incarnate, dunque, permette di cogliere la relazione come condizione umana fondamentale. A partire dal radicamento nei corpi e dal riconoscimento della condizione condivisa di esposizione/vulnerabilità all'altro, si schiude la possibilità di una politica che possa riconoscere l'alterità come inaggirabile. Il corpo, inoltre, è corpo *performer*, che occupa la scena, che crea la politica. In quanto unicità incarnate, i soggetti sono innanzi tutto presenti nella scena pubblica con il loro corpo, che li pone in costante rapporto di esposizione-relazione all'alterità. Il corpo si pone dunque come spazio e mezzo attraverso cui, tramite l'esposizione, si costruisce la scena politica. Non solo oggetto di politiche e biopolitiche, il

corpo va inteso, dunque, anche come nucleo di produzione della politica.

È nell'idea che un corpo sia ontologicamente politico che le esperienze e gli espedienti che piazze, rivolte, manifestazioni, occupazioni mettono in atto vengono letti in questa sede. Un corpo in piazza ha un valore che va aldilà della presenza numerica che manifesta: è segnale incarnato di protesta e segno della possibilità di un'alternativa politica. In questo senso, la piazza è politica perché il corpo è politico.

Dagli scontri alle occupazioni, la dimensione della piazza obbliga a pensare la politica nel suo intreccio con i corpi: corpi che si espongono, che lottano, che si incontrano. In questo senso, la piazza è una risorsa per non obliare la fatica, il conflitto e l'esposizione agli altri, compagne, compagni, rappresentanti delle istituzioni.

Il primo capitolo di questo lavoro, di carattere introduttivo, pone le basi concettuali per comprendere il Politico nel suo rapporto con l'alterità, da esso stesso posta, esclusa e normata. Si tracciano le linee del rapporto che le autorappresentazioni del potere intrattengono con le dimensioni del corpo, del femminile e della forza attraverso dispositivi narrativi che tendono a polarizzare la realtà, mettendo in atto procedimenti di esclusione e riassorbimento funzionali alla definizione del Politico. Una tale cornice interpretativa risulta essenziale per comprendere come, all'interno della tradizione politica e filosofica occidentale, le narrazioni sul corpo, sulle donne e sull'agire violento siano venute pian piano a intrecciarsi, dando vita ad immaginari condivisi che orientano valori e descrizioni del reale, strutturando le società. In queste grandi narrazioni culturali, il Politico tende a essere posto come forma universale e inclusiva, luogo armonico e razionale di libertà e storia umana, a cui si contrappone tutto ciò che viene individuato come *non-politico*. Questa alterità viene posta ai bordi del discorso politico, esclusa e reintegrata solo laddove normata e resa omogenea e funzionale al discorso condiviso. Il simbolico politico si struttura così su una logica dell'Uno, del Medesimo, in cui l'identità del corpo sociale viene rintracciata tramite la messa a distanza di ciò che viene escluso dalla propria autorappresentazione. L'alterità di ciò che non è politico costituisce dunque un elemento essenziale di questo movimento di identificazione. Mito e rito si intrecciano e si sostengono in questo movimento di giustificazione e autorappresentazione, penetrando negli immaginari condivisi, definendoli in modo efficace. Attraverso le rappresentazioni

e le proprie istituzioni, il Politico sancisce un'immagine di sé naturale, dunque priva di alternativa. Nella produzione delle narrazioni che producono e confermano l'immagine del potere, il Politico è presentato come realtà oggettiva, non discutibile, come prodotto “naturale” della razionalità e del desiderio di libertà umani, e come soluzione alla necessità, all'indisciplina dei corpi e dello stato di natura. Obiettivo di questa parte del lavoro è dunque la denaturalizzazione, raggiungibile attraverso lo svelamento genealogico delle costruzioni culturali e sociali che producono, confermano e orientano il discorso politico. In questa prima parte dell'analisi, la ricerca richiederà uno specifico approfondimento del contesto greco del Politico, alla ricerca di elementi dell'immaginario utili a illuminare passaggi cruciali dell'argomentazione. Tale riferimento all'orizzonte greco, in particolare alla *polis* ateniese del V secolo, necessita però di un chiarimento metodologico: il movimento di andirivieni che in alcuni punti caratterizza il discorso non è da intendersi nel senso di uno sguardo omologante, universalizzante, puramente genealogico. Al contrario, si cercherà di tenere ben salda la distanza storica e culturale che separa l'orizzonte greco dalla contemporaneità, radicalizzandola attraverso la pratica cara a Nicole Loraux, altra autrice di riferimento di questa analisi, dell'*anacronismo controllato*, che si muove alla ricerca di genealogie, ma non di costanti.

In continuità con questo lavoro di decostruzione e genealogia, il secondo capitolo di questa ricerca vuole concentrarsi sulla definizione, su un piano filosofico, delle varie esperienze di Conflitto al di fuori del monopolio della forza che il Politico si autoattribuisce, ponendo al centro il differente piano di scontro e violenza cui apre il conflitto cosiddetto “irregolare”. Si cercherà di porre le basi per una definizione a livello filosofico dell'esperienza di rivolta, tentando di individuarne la specificità rispetto al percorso rivoluzionario. Tale riflessione riveste un ruolo di primaria importanza nell'economia dell'intera ricerca qui avanzata, dal momento che l'esperienza della rivolta, nel suo essere concettualmente opaca e politicamente ambigua, necessita di essere riconosciuta come autonoma e specifica rispetto ad altri ambiti del conflitto politico, in particolare quello della rivoluzione. Si utilizzeranno riflessioni di autori differenti, cogliendone ricchezza e limiti, al fine di arrivare ad un quadro interpretativo che riesca a porre un'opportuna distinzione tra le due esperienze, senza contrapporle. Ci si focalizzerà su alcuni nodi fondamentali, posti in relazione alla rivolta e al

progetto rivoluzionario, in un andirivieni tra le letture e le interpretazioni: la temporalità, la storia, la libertà, l'uso della forza, l'Assoluto, le istituzioni, la Sovranità. Particolare attenzione verrà rivolta alle condizioni e contraddizioni attraverso le quali la rivoluzione si inserisce nel divenire storico, e il differente approccio – tra rivolta e rivoluzione - alla questione dei corpi, alle individualità e, soprattutto, alle pratiche comuni che nel passaggio all'istituzione politica, nel farsi storia di una lotta attraverso dispositivi tradizionali di potere, rischiano di venire sommerse. In questo senso, si vedrà, il pensiero e le pratiche di rivolta vengono a costituirsi come antitetici rispetto alle idealizzazioni rivoluzionarie.

Alla rivoluzione, immersa nella logica della Sovranità, rivolte e tumulti, nate da situazioni di assenza o crisi dello Stato sovrano, si contrappongono collocandosi su un differente piano simbolico e di azione. Le istituzioni che esse creano, fuori dalla logica della Sovranità, sono istituzioni dell'agire comune, che puntano al mutamento delle pratiche e del simbolico diffuso, disinvestendo di senso la conquista del potere istituzionale e ufficiale. Questo piano simbolico fuoriesce contemporaneamente dalla Sovranità e dalla logica dell'Uno che la informa, lasciando scomparire ogni sublimazione teleologica che voglia ridurre il molteplice a unità e facendo decadere l'idea di un ordine definitivo da instaurare, di una legge da inverare nella storia. Quello che contraddistingue il gesto di rivolta è l'innescare pratiche di resistenza e contro-condotte sul piano dell'immaginario che tendono a produrre valori e posizioni che non si pensano come universali e non aspirano alla totalità. Il piano simbolico prevale sul progettuale, che invece riveste ruolo strutturale nel processo rivoluzionario. In questo senso, ci si soffermerà sulle pratiche e le esperienze portate avanti da donne e femministe, soprattutto in Italia, a partire dagli anni Settanta del Novecento, in quanto offrono alla riflessione un esempio fattuale di fuoriuscita dal dispositivo simbolico della Sovranità, della cittadinanza e dell'istituzione della rappresentanza, producendo apertura al simbolico al Due e con esso alla differenza e alla molteplicità, sottraendosi infine al procedimento dialettico che conduce il processo rivoluzionario a pesanti contraddizioni. Il movimento femminista opera uno spostamento fondamentale rispetto all'autorappresentazione univoca del simbolico politico, in cui i concetti di scontro e conflitto perdono le loro accezioni tradizionali: le regole stesse della lotta contro il potere costituito vengono intaccate nelle loro fondamenta. L'esperienza del femminismo in Italia

rappresenta dunque un elemento essenziale ai fini di una esaustiva comprensione della logica di rivolta; ma non solo: le proteste e le rivolte che negli ultimi anni hanno occupato la scena politica del contesto globale sembrano per molti versi sperimentare lotte e pratiche in stretto legame con la rottura operata del femminismo. Inoltre, l'attualità del post-statuale, in cui si è persa la possibilità di una produzione univoca del diritto e l'Autorità viene a disperdersi in molteplici micro o macro-realtà che eccedono la dimensione dello Stato, offre un'occasione per ripensare il conflitto fuori dalla logica dello scontro, della Sovranità, dell'Uno. In questo senso, in più punti del lavoro qui presentato, il discorso tende a radicarsi in pratiche, lotte e conflitti che hanno segnato gli ultimi decenni dello scenario politico attuale, con una particolare attenzione al contesto delle rivolte che hanno investito il pianeta a livello globale dal 2011 in poi. Contemporaneamente alla stesura di questo lavoro, infatti, si è assistito ad un momento di proliferazione e innovazione nelle pratiche di protesta e occupazione, in un movimento globale che ha coinvolto, assumendo forme differenti e specifiche, moltissimi paesi.

Individuate a le categorie e gli orizzonti di discorso utili alla comprensione dell'esperienza della rivolta, il terzo capitolo cercherà il radicamento dell'analisi nella concreta corporeità, affrontando la questione dell'esperienza del corpo nel contesto di rivolta, sia alla luce del rapporto che questo intrattiene con lo spazio urbano che concentrandosi sulle dinamiche di espressione fisica del dissenso, anche nei suoi eccessi più violenti. Si approfondiranno le dinamiche psicologiche e simboliche che il contesto collettivo di protesta innesca nelle singolarità, pur rifiutando con nettezza l'assunto per cui una folla in rivolta si riduce in modo semplicistico ad una massa omogenea, al fine di evitare una retorica dell'indistinzione e ricadere così nella concettualità astratta. Verranno prese in esame alcune delle prospettive che hanno avuto più risonanza nell'analisi del rapporto tra soggetti e contesto collettivo, permettendo così di porre l'accento sul rapporto tra folla e esperienza singolare - di ogni uomo e ogni donna - nel contesto della rivolta. Rispetto ad una genealogia di impianto positivisticco, in cui ricorre sistematicamente l'associazione tra folla, irrazionalità, bestialità e femminile (in quanto emblema di impoliticità), la ricerca in corso opererà spostamenti e rotture, rifiutando innanzi tutto la pretesa universale di uno sguardo oggettivante e cercando un recupero della dimensione corporea del contesto della rivolta; la folla, dunque, non andrà ridotta esclusivamente al soggetto collettivo,

ma sarà analizzata come realtà collettiva formata da individui concreti, aldilà di ogni categoria oggettivante, al fine di rendere conto dell'esperienza fisica e psicologica nella folla: dal piacere fisico che il contatto del corpo a corpo mette in circolo, fino alle trasformazioni politiche innescate dalla continguità dei corpi. In questo senso, ci si riferirà al lavoro di Elias Canetti che, diversamente dalle letture universalizzanti e astratte sulla folla, assume nel proprio discorso la dimensione corporea ed esperienziale della massa, individuandone le capacità liberatorie e le potenzialità politiche di trasformazione, e guarda alla folla come ad un momento costituente, condiviso e comune, in virtù del contatto fisico che lo caratterizza. La piazza diviene luogo simbolico e performativo, in cui realizzare e portare avanti una dimensione condivisa, in cui il corpo porta sulla scena un dissenso incarnato, che si fa politico nel suo essere con altri. Focalizzandosi sui corpi l'analisi incontra nuovi piani di indagine e nuovi spazi di riflessione, tra cui spicca la questione del rapporto tra corpo e spazio urbano del contesto collettivo e delle pratiche di riappropriazione e risignificazione attraverso le proteste e le occupazioni messe in atto dai soggetti dissidenti, su cui recentemente si è aperto un dibattito dai risvolti interessanti, in quella che è stata definita una vera e propria “svolta topologica” dell'analisi.

Il corpo come luogo di costruzione della scena politica, strumento di dissenso e di eventuale violenza, porta a cogliere l'esperienza collettiva della protesta nella sua composizione molteplice, nella sua pluralità, nelle sue differenze, portando al centro del discorso la differenza sessuale e le diverse memorie, genealogie e esperienze che essa dispone nel contesto condiviso; attraverso questa categoria le varie fasi e i vari passaggi politici possono essere riletti con maggior chiarezza, identificati, decostruiti.

L'esperienza della protesta, in particolare nelle sue connotazioni di piazza, pone inoltre come centrale la questione della violenza, in quanto possibilità estrema e radicale di conflitto, in cui i corpi e la loro esposizione assumono centralità assoluta. Il tema della forza, e la violenza come sua accezione estrema, risultano essere, tra oblio e normalizzazione, un impensato della politica. Esistono molti ostacoli a livello epistemologico che ne impediscono un'analisi dal punto di vista filosofico e concettuale, che rendono la violenza difficile da definire, interrogare, pensare. Questa impossibilità si fa più radicale nel momento in cui si tenta l'accesso alla questione in rapporto al femminile, sia a livello di rappresentazioni

che nella diretta esperienza delle donne. Tale difficoltà si radica tanto nei dispositivi di rappresentazione dell'alterità femminile quanto nell'atteggiamento che le stesse donne, anche all'interno del femminismo, nel tempo hanno adottato nei confronti della questione. Il quarto capitolo di questa ricerca tenta dunque una messa a tema della questione della violenza, quando agita per parte di donne, aldilà di tali limiti dell'impensabile. Sfruttando la posizione che il Politico assegna alle donne nel contesto della sua autorappresentazione, e la problematica inclusione delle donne nel patto sociale (che si pone come momento di superamento della violenza attraverso le istituzioni e il monopolio statale della forza), si indagherà come le rappresentazioni della violenza femminile elaborate dalla tradizione patriarcale agiscano sulla consapevolezza della donna violenta, se a livello di censura, di mimesi, o di una maggiore consapevolezza di sé. Tali dispositivi narrativi evidenziano una negazione del senso politico della violenza femminile; neutralizzata attraverso il discorso, la figura della donna violenta trova voce solo come eccesso, furia, disordine, incarnando su di sé tutte le alterità dell'autorappresentazione del Politico: la violenza, l'irrazionale, l'animale. Tale immaginario finisce con il riversarsi immancabilmente sulle reali pratiche di lotta delle donne, rendendo l'esperienza del dissenso tramite l'uso della forza complessa e contraddittoria. Nel contesto di questo passaggio, l'analisi si soffermerà sulla diversa esperienza del conflitto, laddove elaborato e pensato a partire dal decentramento delle donne rispetto al simbolico politico. Questione fondamentale sarà inoltre quella del rapporto tra le donne e la piazza, affrontata alla luce dell'apertura nei confronti della questione dell'uso della forza e della presenza in piazza che si è avuta recentemente nel femminismo, anche in virtù dello scambio tra differenti generazioni.

Infine, questo lavoro di ricerca si chiude con un tentativo di approccio storico all'esperienza della Comune di Parigi del 1871. I motivi di questo salto disciplinare sono molteplici e riconducibili all'urgenza di una messa alla prova della riflessione elaborata da questo lavoro. L'evento della Comune sarà dunque sottoposto alla griglia riflessiva del lavoro portato avanti finora, verificandone le categorie. La scelta del contesto comunardo va ricondotta all'individuazione di alcune caratteristiche che segnano l'esperienza parigina del 1871 e che sembrano trovare risonanza in alcune delle riflessioni elaborate da questa ricerca nell'individuazione della specificità dell'esperienza di rivolta. Questo salto dalla

teoria alla pratica, che si pone l'obiettivo di interpretare gli eventi e contemporaneamente informare la teoria della ricchezza della realtà, necessita però di consistenti precauzioni metodologiche, e di una estrema cautela nel leggere eventi specifici alla luce di teorie dallo sguardo più ampio. Lungi dal condurre la ricerca all'inibizione dell'interpretazione o alla spregiudicatezza dell'astrazione, l'analisi abbraccerà nuovamente lo strumento teorico dell'anacronismo controllato, nella messa a valore della tensione tra fattualità e categorie politiche e della dialettica che da questi due livelli si origina. Inoltre, nell'accostarsi agli eventi e alle dinamiche che soggiacciono al contesto della Comune si manterrà una salda focalizzazione sull'individuale e sulle relazioni tra singoli, sul processo piuttosto che sul risultato degli eventi. Coniugando in pensiero politico e approccio microstorico, si cercherà leggere le azioni, singolari e collettive, come non totalmente comprese dal loro contesto sociale: gli attori e i soggetti conserveranno all'interno del discorso quella ontologica capacità di creare, agire, mutare la realtà, e agire l'imprevisto che questo lavoro ha riconosciuto come ciò che crea la politica e società.

Capitolo I

Differenza, corpo, forza: il rimosso del Politico

1. Politico, *non-politico*

In queste prime pagine, di carattere introduttivo, si intende affrontare una questione preliminare e propedeutica rispetto al tema dei capitoli successivi, riservati in modo più approfondito a quanto potrebbe essere definito più propriamente il “corpo” dell'argomento in esame. Di importanza fondamentale ai fini di questo lavoro, infatti, risulta essere il fare chiarezza su quei nodi teorici che nelle più diverse sfumature hanno da sempre accompagnato in modo problematico il rapporto tra politica, forza, corpo e differenza sessuale. Adottando uno sguardo al contempo genealogico e decostruttivo, si tenterà di condurre una iniziale (e quanto mai parziale) indagine degli approcci e delle prospettive che hanno legato alcune delle categorie fondamentali allo svolgimento di questa ricerca al discorso ufficiale e condiviso del simbolico politico. L'obiettivo di questo primo capitolo, dunque, si pone nel senso di una denaturalizzazione, che mostri la costruzione storica e la tradizione culturale che muove il discorso politico.

Implicito in tutto il lavoro sarà la chiara differenza che corre tra il concetto di *Politico* - inteso come nucleo simbolico di Potere e Potenza - e la realtà pratica, relazionale e contestuale della *politica*, a cui ci si riferisce nel senso arendtiano di potere *con-diviso* di azione, parola, mutamento, realizzato dagli esseri umani in relazione tra loro¹. In tale accezione, che lega la politica non alla società ma alla stessa natura umana e alla sua contingenza, l'ordinario, condiviso, esercizio del potere costituito si distanzia con precisione dall'universo del Politico, «momento istituyente, potere insieme istituyente e destituyente, volontà sovrana sopra la legge, momento machiavelliano, evento sorgivo eccezionale, straordinario, momento della decisione suprema [...]»². Una tale opposizione, ovviamente, non dispone un'esclusione automatica e logica tra politica e potere, realtà che intrattengono tra loro dinamiche complesse e che rispecchiano quella stessa tensione immanente

1 Cfr. H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994 (ed. or., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958). Per un approfondimento circa la distanza tra orizzonte della politica e Politico si rimanda a Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009.

2 D. Sartori, *Indizi terrestri*, in Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009, cit., p. 39.

che caratterizza ogni esistenza umana³.

Collocato in modo quasi sistematico in una struttura dicotomica, come si vedrà, il Politico è stato tradizionalmente individuato nel pensiero occidentale, dalle sue pratiche sociali e culturali, più propriamente dall'universo simbolico condiviso, come luogo razionale di libertà e storia a cui contrapporre un *non-politico*, ossia tutto ciò che sfugge alla chiarezza del concetto, all'armonia, agli attributi individuati come propri dell'essere umano libero. Difatti, attraverso particolari dispositivi narrativi, siano essi i miti dell'antichità, le narrazioni teleologiche del moderno o la grande narrazione della fine di ogni narrazione che caratterizzerebbe quella che è stata chiamata l'età del postmoderno⁴, il Potere e la comunità politica si strutturano e si legittimano attraverso dei "metaracconti" volti a definire un "noi" e un'alterità e, con essi, ciò che è Politico e ciò che non lo è. Come illustrato da Lyotard, queste autorappresentazioni legittimano e giustificano il potere e l'ambito del politico ponendosi come dispositivi che regolano l'immaginario sociale, intrattenendo uno stretto rapporto con la nostra vita sia attraverso le istituzioni e le leggi, sia per mezzo degli stili di vita e modi di pensare che essi innescano. Per dirla con Lyotard, «Da una parte questi racconti consentono dunque di definire i criteri di competenza propri delle società in cui sono raccontati, dall'altra di utilizzare tali criteri per valutare le prestazioni che in essa si realizzano o possono realizzarsi»⁵. Questa necessità di autolegittimazione si lega al Potere in virtù della sua stessa arbitrarietà, motivo per cui, una volta di fronte ad una narrazione alternativa, discordante, o che inficia l'autorappresentazione della comunità, laddove non sia possibile agire attraverso la derealizzazione o l'inglobamento della differenza, si arriva al conflitto aperto.

La necessità che vi sia un potere è tangibile, palpabile, perché l'ordine è indispensabile all'esistenza; ma l'attribuzione del potere è arbitraria, perché gli uomini sono tra loro simili o quasi; ora, questa attribuzione non deve apparire arbitraria, perché, altrimenti, non ci sarebbe più potere [...] Ogni potere si basa su rapporti tra le attività umane; ma un potere, per essere stabile, deve sembrare qualcosa di assoluto, di intangibile a coloro che lo detengono, a coloro che lo subiscono, ai poteri esterni⁶.

3 L. Muraro, *Introduzione di una idea*, in Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, cit., p. 9.

4 Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (ed. or., *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979).

5 *Ivi*, cit. p.40.

6 S. Weil, *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Pratiche, Milano 1998, p. 71, cit. (ed. or., *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in "Nouveaux Cahiers", I, nn. 2-3, 1-15, avril 1937).

Tali rappresentazioni, «grandi narrazioni delle autorappresentazioni culturali»⁷, sono legittimanti, potenti, performative. Orientano l'azione e creano senso di appartenenza.

«Ciò che viene trasmesso con i racconti, è il gruppo di regole pragmatiche che costituisce il legame sociale»⁸. Sono gesti originari, che generano inclusione ed esclusione, definendo l'ambito del politico stesso. «La legittimità [...] – spiega Lyotard - è assicurata dal dispositivo narrativo [...] Il racconto è l'autorità stessa. Esso autorizza un *noi* infrangibile, fuori dal quale ci sono dei *loro*»⁹.

In tal modo il Politico sembra da sempre strutturarsi secondo un'immagine dicotomica in base alla quale riconoscere il *noi* del corpo politico come contrapposto a degli *altri*, considerati esclusi, posti a negazione dei valori che il corpo politico si autoattribuisce. In tale movimento *l'altro*, il *non-politico* non può venir meno, pena la perdita di consistenza dell'identità del Sé che si costituisce nel rapporto con esso. Il *non-politico* è dunque escluso, ma “detto” dal Politico, che in un movimento di esclusione e riassorbimento non cessa di produrre il discorso sulla propria alterità. In tal senso, suonano efficaci le parole con cui la filosofa Angela Putino descrive quella che lei individua come “domesticità”:

Domesticità significa ciò che propone regole dell'inclusione e dell'esclusione nel discorso, a partire da un unico polo che, determinando ciò che è incluso, marca anche col negativo o con la mancanza ciò che è escluso e, pur escludendolo quindi, non smette di produrre sapere su questa altra parte, facendo però di un unico polo l'unica risonanza entro cui ciò che è escluso può trovare parola¹⁰.

In un rapporto così connotato l'alterità non viene negata ma sempre riassorbita, in un movimento continuo che avvicina e separa i due termini della relazione. Tale polarizzazione funzionale è riscontrabile, ad esempio, nella netta opposizione tra Greci e Barbari della civiltà classica, così come nella divisione tra un Oriente e un Occidente del mondo su cui vorrebbe strutturarsi il nostro discorso politico contemporaneo, figlio della caduta del radicamento territoriale del Politico e del potere economico proprio del contesto della globalizzazione¹¹. In questo senso,

7 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004 [ed. or., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1999].

8 Lyotard, *La condizione postmoderna*, cit., p. 43.

9 J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 42, cit. (ed. or., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Paris 1986).

10 A. Putino, *Dall'inaddomesticato alla funzione guerriera: workshop, 28/29 gennaio '89*, Centro Culturale Virginia Woolf, Gruppo B, Roma 1989, p. 5.

11 A questo proposito si rimanda alle riflessioni di Edward W. Said sull'*orientalismo* e la strutturazione dell'identità dell'Occidente attraverso la costruzione del contrappunto con un *alter ego*. E. W. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999 (ed. or., *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978). Sui processi di costruzione dell'Identità tramite differenziazione tra Oriente e Occidente, Cfr. anche G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e*

efficace sembra il richiamo alle riflessioni di G. C. Spivak, che mettono a tema il rapporto tra l'Occidente e la sua "subalternità", discorsivamente costruita attraverso degli *itineraries of silencing*, in cui il polo di differenza costituito da ciò che Occidente non è viene messo a tacere, oppure diviene luogo di conferma delle cosiddette "verità occidentali"¹². Si tratta di narrazioni culturali, politiche, economiche e letterarie che realizzano la propria coerenza e autorità attraverso la marginalizzazione e l'esclusione di altre esperienze di conoscenza, una vera e propria *epistemic violence* in cui l'alterità viene rappresentata in modo funzionale alla propria autorappresentazione. Spazi bianchi che organizzano la scena.

Fondamentale ai fini non solo dell'instaurazione del potere, ma anche della sua conservazione e performatività, è dunque la definizione del corpo civico, in cui si stabilisca cosa è da riconoscere come politico e cosa invece ne rappresenta la negazione¹³. In tal senso, il discorso del Politico sul *non-politico* (o, in alcuni casi, l'oblio sistematico che esso mette in atto nei suoi riguardi), diviene il nodo centrale di tale processo di autorappresentazione legittimante, *che muta nei modi ma non nelle strutture*. Tra l'autorappresentazione propria dell'antichità e quella del moderno, sembra infatti di assistere ad uno slittamento temporale che sposta l'azione legittimante dal passato di un atto "originario" a un futuro da inverare, dal mito al progetto. Per riprendere Lyotard sul racconto della modernità:

I grandi racconti che richiede sono dei racconti di emancipazione, non dei miti. Come questi ultimi essi svolgono una funzione legittimante, legittimano istituzioni e pratiche sociali e politiche, legislazioni, etiche, modi di pensare, simboliche. Contrariamente ad essi però non trovano questa legittimità in atti originali "fondatori", ma in un futuro di cui occorre favorire l'avvento, insomma, in un'idea da realizzare¹⁴.

In epoca successiva, forse più ipermoderna che postmoderna, le narrazioni a funzione legittimante, non più universali, ma particolari, piccole e meno piccole, continuano a intessere le trame del tessuto quotidiano. Nonostante in ottica generale una narrazione sembri sfuggire alla verticalità del Potere tanto più questa viene a porsi come minima, è da rilevare come anche oggi, nell'epoca dell'apparente crisi delle grandi narrazioni, si verifichi una proliferazione di micro-racconti che mantiene inalterata la struttura e la logica di autodefinizione

globalizzazione, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

12 Cfr. G.C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, 2004 [ed. or. *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1999]. Si veda anche A. Pirri. *Un mondo capovolto*, in A. Pirri (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, pp. 39-44.

13 «Il problema è: come si definisce (e perché, eventualmente, varia) il corpo civico». L. Canfora, *La democrazia. Storia di una ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 33, cit.

14 Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., pp. 58-59.

del Sé nel suo rapporto con l'alterità. Ancor oggi, infatti, in un contesto politico di declino della sovranità, definibile come vera e propria disseminazione del Leviatano¹⁵, la logica identitaria sembrerebbe permanere come base del racconto del Politico. La scena globale del presente muta radicalmente i vecchi paradigmi politici e concettuali, configurandosi come una

[...] costellazione di uno spazio-tempo “compresso” ma non uniforme, interdipendente ma non “euclideo”, segnato da nuove (o dal ritorno di vecchie) forme di conflitto e attraversato da un campo di tensione tra gli imperativi antagonisti della mondializzazione e della sovranità, della transterritorialità dei mercati, delle tecnologie, dei flussi migratori e la persistenza (o, in taluni casi, la ripresa) delle prerogative potestative e delle logiche territoriali degli Stati¹⁶.

Il panorama globale è oggi colto in una dinamica di redistribuzione e riallocazione dei “poteri di fusione” della modernità, in uno scompaginamento di quelle logiche per cui il Potere poteva essere individuato dalle relazioni di pace e di guerra e dalla coppia oppositiva amico/nemico, come teorizzato da Carl Schmitt, fra Stati-nazione sovrani e territorialmente definiti. «La parabola epocale del Leviatano si è ormai definitivamente consumata. Lo Stato-nazione non è più, né potrà mai, ritornare ad essere il soggetto privilegiato della politica»¹⁷. Tramontato lo Stato in una costellazione plurima di inedite *potestates indirectes*, scompaginati tutti i paradigmi politici della modernità, esaurita l'efficacia simbolica dell'immagine del Leviatano, i meccanismi di costruzione simbolica della dimensione politica non si esauriscono ma permangono, a volte radicalizzandosi. La stessa globalizzazione del modello occidentale non solo riaccende il problema dell'alterità del Politico ma accentua, aldilà dei propri confini, quella che sembra porsi come matrice dell'economia simbolica occidentale: la logica dell'identità e dell'identificazione che, attraverso l'astrazione dalla corporeità, dalla naturalità, dalla differenza sessuale, definisce e struttura l'immaginario e la tassonomia sociale e politica. Tale processo di autodefinizione del Politico, sopravvissuto alla crisi del Politico stesso, assume nel contesto contemporaneo le forme imprevedibili di nuove domande e identità collettive che trasformano il discorso sull'alterità in una vera e propria «aporia interna al funzionamento della società occidentale stessa»¹⁸. In questo contesto di mutamenti strutturali, l'elemento

15 Cfr. G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit.; G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.

16 Marramao, *Contro il potere*, cit., pp. 19-20.

17 *Ivi*, cit., p. 105.

18 Marramao, *Dopo il Leviatano*, cit., p. 60.

arcaico del meccanismo simbolico dell'identità viene introiettato senza che la sua struttura originaria sia alcun modo modificata¹⁹.

Come si vedrà, la Grecia – in particolar modo il contesto politico ateniese del V secolo – può essere posta a esempio paradigmatico del movimento di costruzione del Sé in rapporto all'alterità. La società greca si pensa infatti per opposizioni, si definisce in base a divisioni nette, a colpo sicuro, che forniscono un criterio per pensare una realtà polarizzata, divisa in un versante buono ed uno cattivo, il versante del Sé e quello del resto del mondo²⁰. Per chiarezza metodologica, occorre qui specificare l'approccio all'universo greco che caratterizzerà in alcuni punti questo lavoro. L'andirivieni tra passato e presente che in alcuni punti viene a caratterizzare il discorso qui elaborato non intende porsi quale movimento omologante e universalizzante che voglia stabilire una persistenza e contemporaneità delle categorie concettuali del Politico. Al contrario, tenendo ben salda la distanza storica che separa l'orizzonte greco dalla contemporaneità, la si radicalizza attraverso la pratica di un *anacronismo controllato*, alla ricerca di genealogie, ma non di costanti²¹.

In ambito greco i criteri fondamentali di individuazione dello spazio pubblico e della cittadinanza vengono elaborati attraverso quel movimento oppositivo in cui l'identità del corpo politico si acquisisce tramite la messa a distanza di ciò “politico non è”. Esempio ne è la descrizione della cittadinanza fatta da Aristotele all'interno della *Politica*²². Aristotele, rispondendo all'interrogativo su cosa e chi sia politico nell'ambito della sfera pubblica della *polis*, avvia una descrizione della cittadinanza che definisce e regola performativamente le inclusioni e le esclusioni su cui il simbolico politico greco si struttura: la politica spetta ai cittadini, è affare interno, riservato ai membri del corpo civico, la cui appartenenza viene rigidamente sancita dall'autorappresentazione del Politico. Il cittadino, per Aristotele, è lo *zoon politicon* che l'uomo è per natura, in quanto dotato di un linguaggio. La cittadinanza, dunque, viene radicata e giustificata in

19 Marramao, *Contro il potere*, p. 77.

20 Cfr. N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1998, p. 87 (ed. or., *Né de la Terre*, Éditions du Seuil, Paris 1996).

21 Pratica per la quale questo lavoro deve molto al metodo e alle riflessioni di Nicole Loraux, per la quale l'anacronismo controllato diviene prospettiva metodologica dirimente: «Andare verso il passato con delle domande del presente per ritornare verso il presente», assumendosi il rischio, al fine di mettere in luce un'alterità radicale, una differenza, non sussunta nelle visioni del contemporaneo, ma che entri in circolo con esse. «Bisogna saper andare e venire, e sempre dislocarsi per procedere alle necessarie distinzioni», cogliendo l'identico nel diverso, il radicamento altro nel familiare. Cfr. N. Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre e l'utopie*, Seuil, Paris, 2005, in particolare pp. 173-190.

22 Cfr. Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

un dato naturale. L'essere umano, per natura, è votato alla *koinonìa politikè*: è il suo corpo, la sua natura, che lo porta a vivere assieme agli altri. «L'uomo è un animale che per natura deve vivere in città»²³. La politica è iscritta nella natura umana; in quanto tale non necessita giustificazioni. Ma ciò che distingue l'uomo dagli altri animali che vivono associandosi (ad esempio le api) è la presenza del *logos*, sia come caratteristica linguistica che razionale. Il *logos* trasforma un legame associativo in un legame politico. Dal *logos* si genera quella capacità deliberativa che connota il cittadino nello spazio pubblico, distinguendolo dalle donne, dai bambini, dagli anziani, dagli stranieri, dagli animali. In base ad esso la città viene classificata e gerarchizzata. Non basta parlare per partecipare alla cittadinanza: occorre innescare in base ad essa uno spazio politico fatto di verticalità e distinzioni. C'è una differenza tra «chi parla, chi ha voce, chi fa rumore» in Città²⁴. «In base al criterio di attribuzione di voce e giudizio, non tutti gli esseri che vivono nella *polis* sono pienamente umani»²⁵. Nella *polis*, saranno quindi la differenza sessuale, l'autoctonia e lo *status* sociale ad individuare il cittadino come maschio adulto, libero ed autoctono, conferendo allo spazio del Politico una connotazione precisa.

A partire da tali polarizzazioni e della loro dialettica nasce l'immagine di uno spazio pubblico dai contorni definiti e dalle caratteristiche omogenee ed unitarie. Il Politico greco si costituisce nel discorso della *polis* come *logos* autentico, unico e totalizzante. Ciò che storicamente ne deriva è una vera e propria ideologia dell'Uno civico, veicolata dalle istituzioni e dal discorso ufficiale, che insinua le rappresentazioni della *polis* fin dentro l'immaginario sociale diffuso. Attraverso una struttura dicotomica, opportunamente neutralizzata e negata nel discorso ufficiale, e la gerarchizzazione che ne segue, viene così ad esser relegato nell'ambito del *non-politico* tutto ciò che il Politico non riconosce come suo proprio attributo, nonostante esso si strutturi in relazione ad esso e ne venga continuamente informato in una sorta di incessante “ritorno dell'escluso”, per dirla con Nicole Loraux²⁶. Nella dicotomia del Sé e dell'Altro, essendo preclusa ogni possibilità di autarchia del Sé, la cui definizione è coestensiva all'individuazione della propria alterità, si avvia un incessante movimento di identificazione e differenziazione, in una dialettica senza sintesi, in un due senza *reductio*.

23 *Ivi*, 1253a.

24 F. Giardini, *L'alleanza inquieta. Dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze, 2010, p. 49.

25 *Ivi*, cit. p. 51.

26 Cfr. Loraux, *Nati dalla terra*, cit.

In questo modo al Politico come luogo di libertà, azione e storia umana, viene contrapposto un *non-politico* di necessità (che, si vedrà, si configura essenzialmente come necessità biologica), ripetizione-riproduzione, natura, bisogno. Si avranno così, da un lato, nella sfera politica, la comunità umana, connotata al maschile, dotata di *logos* e di razionalità, come individuato dalla definizione aristotelica del cittadino, da cui discende la capacità di agire politico e l'esistenza libera dell'uomo; dall'altra, nella sfera del *non-politico* si trova la natura come necessità e come violenza del biologico, il corpo come prigione dell'anima, la donna come portatrice della differenza sessuale.

Sostanzandosi sulla Ragione, nell'Atene del V secolo l'ambito simbolico del Politico arriva ad escludere dalle proprie categorie fondative la realtà dei corpi, facendo eccezione per il controllo sul corpo che si recupererà nella fase moderna. Il corpo in questione è in primo luogo quello femminile, in quanto luogo della riproduzione, individuato come radicamento nella materialità dell'esistenza biologica, segnata dalla necessità. La sfera domestica diviene luogo del *non-politico* per definizione, e con esso tutto ciò che al ciclo biologico si lega. La donna, lo schiavo, il bambino, l'anziano, tutto ciò che richiede un continuo lavoro di cura sui corpi, viene escluso dallo spazio cittadino in quanto portatore di un discorso *altro* sulla Città, fuori dalla sua autorappresentazione, che mette in discussione il discorso civico. Vi sono poi dei luoghi, come il teatro, in cui la messa a tema di ciò che la Città respinge trova rappresentazione, depotenziata e neutralizzata nella sua carica eversiva per mezzo del dislocamento scenico, in uno spazio ed in un tempo lontani²⁷. Il corpo viene pensato come essenzialmente corpo femminile e la donna come corpo. Lo spazio domestico, in opposizione allo spazio pubblico, è spazio prelogico di una vita imperniata su se stessa, volta all'autoconservazione, alla riproduzione. Nell'*oikos* non c'è individuo, c'è la specie. Da questa immediatezza, da questa necessità, la comunità si distanzia per opera di parole, gesti, miti, narrazioni.

2. Il Sé, l'Altro

Come mostrato da Luce Irigaray nelle sue riflessioni, questa sistematica dicotomizzazione non deve sorprendere. Discende perfettamente da un approccio tradizionale e sessuato di rapporto con l'alterità, in cui il soggetto si struttura e definisce in base al proprio altro in un processo di specularizzazione muta.

27 Cfr. Loraux, *La tragédie d'Athènes*, cit.

Caratteristica del fallologocentrismo che segna tutta la tradizione occidentale, spiega Irigaray, è infatti l'autodefinizione del Sé in base ad una dicotomia in cui l'alterità fa da specchio e rimanda al soggetto la propria identità in un'immagine dai margini netti e distinti, puri come un concetto. L'economia della rappresentazione è dominata dal desiderio del Medesimo, dell'identico a sé, dell'unità identitaria, «dell'auto..., dell'omo...»²⁸. Il soggetto viene a concepirsi e a strutturarsi come identità essenziale, nucleo identico, e il Medesimo viene a istituirsi come postulato dell'economia della significazione. In questa definizione di sé (come) Medesimo, nel suo porsi come a priori, è necessaria un'alterità che si ponga come funzione di differenziazione, è necessario «un espatrio, una estrapolazione, una espropriazione»²⁹ che produca l'economia simbolica del Sé.

In un rovesciamento della dialettica hegeliana, la dialettica tra il Sé e il suo Altro descritta da Luce Irigaray rintraccia l'alterità come ciò che, in quanto funzione di negatività e differenza, struttura il Sé come identità univoca e definita. Riprendendo Lacan, l'autrice riconosce la fase dell'immaginario come luogo fondante della struttura del simbolico, il sistema di significati che ci permette di accedere al mondo. In questa fase, precedente il simbolico, il soggetto si percepisce come identità attraverso una dicotomizzazione e specularizzazione, in cui l'alterità diviene l'*inaggirabile*. l'Altro *produce* il Medesimo nel suo processo di autodefinizione. In questo movimento, l'alterità diviene il polo fondante, che informa il Medesimo come funzione differenziatrice, come riserva di negatività. «Trascurata, dimenticata, oppure riportata in qualche estrapolazione che arriva all'infinito di qualche maiuscola: la Sessualità, la Differenza, il Fallo, etc.»³⁰. Costruita simmetricamente e per opposizione, l'alterità permette al soggetto di autoaffermarsi nel proprio essere differente, attribuendo all'immagine riflessa ciò che non riconosce come suo. Pensandosi come soggetto, l'uomo diviene capace di pensare se stesso, la natura, l'esperienza, l'universale. «La maschera dell'uno - scrive Luce Irigaray - è indispensabile per legiferare - con la durezza propria dell'intelletto - sul legame con la matrice empirica [...]»³¹. L'altro: la materia, il corpo, la donna, la madre. L'alterità è necessaria alla strutturazione dell'ordine simbolico maschile e del pensiero fallologocentrico dell'Uno, sia come rimando che come interdetto. In quest'ottica la donna, in quanto differenza originaria,

28 L. Irigaray, *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010, cit. p. 22 (ed. or., *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974).

29 *Ivi*, p. 23.

30 *Ivi*, p. 16.

31 *Ivi*, p. 190.

diviene la superficie su cui l'immaginario maschile si fonda e si riflette, lo specchio muto che permette la costruzione di un simbolico, di un'economia del discorso, di un pensiero *universale*.

Possiamo accostare alla riflessione di Irigaray le pagine che Pierre Bourdieu dedica al "dominio maschile", come discorso che a partire dalla dicotomia della sessualità biologica arriva a strutturare intere visioni del mondo, incarnando le grandi autorappresentazioni della razionalità e del potere³². Stando a Bourdieu, il pensiero universale si regge sul modo dicotomico e oppositivo di leggere la realtà radicato nella differenza elementare tra un uomo e una donna: a partire dalla sessualità biologica vengono avviate coppie oppostive che strutturano il mondo dividendolo in due, secondo il principio di contrarietà, dalle quali è possibile raggiungere schemi di pensiero di applicazione universale, di carattere neutro, laddove il neutro rispecchia sempre una visione androcentrica che pensa se stessa in opposizione al principio femminile, caratterizzato solo in negativo e per difetto. Il Fallo: l'esterno, la forza, il calore, il vigore, il dritto, il secco, l'alto, il discontinuo, il progresso, l'ufficiale, il politico. Un vuoto, un'inversione: la vagina. Il Fallo, commenta Bourdieu, è sempre presente come principio simbolico ordinatore, non nominato e non nominabile. A partire dal Fallo e dal suo opposto, l'universo diviene pensabile. Il Fallo e l'ordine simbolico che esso struttura sono definibili a partire da ciò che ne costituisce la negazione originaria: la vagina, il femminile e tutto ciò che ad esso culturalmente e socialmente si associa. Il femminile socialmente costruito e definito come umido, basso, curvo, continuo (da cui derivano il privato e il nascosto a cui l'ordine simbolico assegna il femminile) non è altro che l'impalcatura teorica costruita al fine di pensare se stessi come identità. La donna diviene così la riserva di negativo, di sensibilità, la materia su cui imprimere le forme del pensiero.

L'elemento naturale della differenza sessuale, su cui intere costruzioni culturali vengono innalzate al fine di strutturare l'esperienza del pensiero universale, viene così naturalizzato e inscritto in un sistema di differenze e contrarietà tese a consacrare «l'ordine stabilito, facendolo accedere all'esistenza conosciuta e riconosciuta, ufficiale»³³. In questo senso, gli stessi corpi vengono costruiti socialmente. Dal dato della differenza sessuale si giunge a quello socialmente costruito dei *generi*, in un processo di definizione sociale degli organi sessuati, da cui non solo dirama la divisione sessuale del lavoro, ma che rappresenta il cardine

32 P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or., *La domination masculine*, Seuil, Paris 1998)

33 *Ivi*, p. 16.

su cui strutturare lo stesso spazio e il tempo. Le costruzioni sociali e culturali vengono iscritte in una natura biologica (apparentemente ovvia, per cui difficilmente contestabile), che non è altro, scrive Bourdieu, che una «costruzione sociale naturalizzata³⁴». Dal dato della differenza sessuale, dunque, si struttura un pensiero universale, neutralizzante e univoco, sulla base del quale il potere e il dominio trovano possibilità di autorappresentazione. Dalla naturalizzazione di due economie, queste due sintassi irriducibili, si giunge non ad un gioco virtuoso, bensì alla produzione sociale di un discorso che genera tassonomie e gerarchizzazioni. Esclusa la differenza, la somiglianza fa legge. A sostegno di quanto illustrato, troviamo le parole dell'antropologa ed etnologa francese Françoise Héritier, che nel suo *Dissolvere le gerarchie*, riprendendo quanto già sostenuto nel suo precedente *Maschile e Femminile*, scrive:

[...] le categorie fondamentali del pensiero, basate sull'opposizione tra identico e diverso, si costituiscono, per l'intera umanità, a partire dall'osservazione delle regolarità anatomiche e fisiologiche della differenza tra i sessi. Esse regolano il nostro universo mentale e si esprimono attraverso le usuali categorie binarie sulle quali è costruito ogni discorso. Queste categorie sono ordinate gerarchicamente, in modo non egualitario: il maschile è superiore al femminile, il caldo al freddo, la ragione all'istinto, il costruito allo spontaneo, ecc. Probabilmente perché non esiste un equilibrio naturale, ma anche per altre ragioni. Si è plasmato un universo concettuale e sociale, fin dalle lontane origini dell'umanità, a partire dall'osservazione del fatto "scandaloso" e inspiegabile che le donne mettono al mondo dei figli dei due sessi, e che la procreazione, quella dei figli maschi in particolare, e la riproduzione del sociale dipenderebbero quindi dalla buona disposizione della femminilità nel corpo delle donne. Sono stati impiegati sistemi simbolici, concettuali e sociali, per ribaltare e addomesticare questo dato incontestabile³⁵.

Le istituzioni e le grandi narrazioni del Politico si intrecciano e si sostengono in questo movimento di giustificazione e autorappresentazione. Mito e rito penetrano negli immaginari condivisi, definendoli in modo efficace. «La forza simbolica è una forma di potere che si esercita sui corpi, direttamente, e come per magia, in assenza di ogni costrizione fisica³⁶». Attraverso narrazioni, miti, e attraverso le sue istituzioni, il Politico sancisce un'immagine di sé naturale, ossia priva di alternativa. In questo modo, il discorso sull'alterità diviene il suo destino.

34 *Ivi*, p.32. Sulla naturalizzazione delle costruzioni sociali, si veda anche M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 156-169 (ed.or., *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984)

35 F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004, p. 36 cit. (ed.or., *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris 2002), Cfr. anche F. Héritier, *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997 (ed.or., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 1996).

36 Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit., p. 48.

La logica del Medesimo giunge ad informare tutta l'esperienza senza residui, detenendo il controllo sul processo di costituzione del soggetto, anche di quello femminile (come *quasi soggetto*)³⁷. Ogni ritorno dell'eterogeneo è, in questo senso, una messa in crisi del principio stesso del Medesimo su cui tutto il pensiero e il Politico occidentale si struttura. Il "ritorno dell'escluso", qualora questo non venga normalizzato e neutralizzato nell'universo simbolico dominante, rappresenta una minaccia del processo di produzione, riproduzione, dominio e capitalizzazione del significato. Il pensiero dell'Uno si trova davanti al paradosso del voler piegare, nella produzione del discorso, alla propria rappresentazione ciò che il discorso stesso pone come eterogeneo, come *altro*. È per questo che, lo si vedrà, i confini del Politico in quanto luogo del Medesimo sono costantemente sorvegliati e protetti dalla naturalizzazione, dai vuoti discorso e dall'oblio dell'eterogeneo.

3.Dalla dicotomia alla gerarchizzazione: la tassonomia sociale.

Che l'origine del Politico, così come di tutto il pensiero, sia marcatamente segnata da una «dialettica fallocentrica³⁸» è un tema che viene messo chiaramente in luce non solo dai testi di Irigaray, tra i quali *Speculum* spicca per la profondità d'analisi e per il taglio radicale che inaugura, ma che viene ulteriormente approfondito, in ottica non solo filosofica, ma anche più propriamente storica, antropologica e filologica, da Nicole Loraux, autrice la cui irrequietezza del pensiero costringe a movimenti ininterrotti tra le discipline tali da far saltare ogni griglia concettuale imposta dal discorso accademico tradizionale. Come anticipato, a partire dal riconoscimento di un'estraneità ermeneutica inaggirabile che pone a distanza la *polis* del V secolo dal contesto contemporaneo, Loraux pensa la differenza sessuale al cuore del politico greco. Chiave interpretativa, in quanto elemento strutturale, dell'intera tassonomia sociale, la differenza rende conto degli spazi costitutivi del Politico che non trovano voce nelle narrazioni ufficiali e permette a Loraux l'accesso alle numerose realtà sociali che il discorso della Città soffoca e rende mute. Lavorando sulle polarizzazioni fondamentali su cui il politico greco

37 Per tornare ad Irigaray, assoggettandosi alla teoria del "soggetto", sempre al maschile, definita dalla dialettica tra Medesimo e Alterità, «la donna rinuncia, a sua insaputa, alla specificità del suo rapporto con l'immaginario. Si rimette nella situazione d'essere oggettivata – in quanto "femminile" – ad opera del discorso» (129). Alienata nel discorso del Medesimo e nella sua logica, priva di qualsiasi intuizione di sé che nasca dalla propria esperienza, semplicemente *detta* dall'altro, la donna è una *quasi soggettività*, opacità indifferenziata della materia sensibile, riserva di sostanza per ciò che da lei prende le distanze. «La donna resta questo niente di niente, tutto l'ancora niente dove ciascuno viene a cercare altro cibo per nutrire la somiglianza a sé (come) medesimo»(210). Cfr. Irigaray, *Speculum*, cit.

38 *Ivi*, p. 47.

struttura la propria autorappresentazione, e sulla successiva derealizzazione della sua stessa realtà dicotomica (attuata sia attraverso l'oblio del due della differenza sessuale, sia attraverso la negazione di ogni spaccatura all'interno del corpo civico), Loraux riconosce la differenza sessuale come chiave della tassonomia sociale classica e della struttura politica dell'Atene del V secolo.

Mai, rileva l'autrice, la strutturazione politica sull'Uno si è manifestata in ambito greco in modo più netto e chiaro che nel V secolo, e mai le polarizzazioni civiche e l'autorappresentazione che ne derivano sono mai state così evidenti in una *polis* come lo furono ad Atene. A partire dalla puntualità e dalla nitidezza del pensiero dell'Uno all'interno del contesto ateniese, il discorso di Nicole Loraux sembra riuscire a distaccarsi dalla contestualizzazione stringente per assumere un'estensione ed un valore ben più ampi, e, in tal senso, funzionali al discorso qui intrapreso. La *polis* giustifica la propria tassonomia per mezzo delle rappresentazioni dominanti dell'immaginario sociale. L'autorappresentazione del politico greco, portata a compimento nell'idealizzazione di Atene come *Hè Polis*, La Città una e indivisibile, definisce se stessa e i propri criteri di cittadinanza attraverso vari stratagemmi simbolici. Così il mito, le narrazioni, tutto ciò che sembra poter fungere da supporto all'ideologia civica, viene incanalato, utilizzato e sorvegliato dal discorso ufficiale. Fondamentale, in questo senso, risulta essere il mito dell'autoctonia, in cui la *polis* trova modo di mettere a tema la propria relazione tra sé e l'alterità, costruendo divisioni assolute, da cui farà discendere il proprio carattere democratico: nati tutti dal suolo di Atene, uguali per nascita e fratelli, i cittadini ateniesi sono simili ed intercambiabili tra loro. Radicati nel proprio suolo che li ha generati i cittadini vantano un rapporto verticale con la propria Terra Madre alla quale devono tutto, godendo tutti degli stessi diritti. L'*eugeneia* è causa e garanzia dell'ordine democratico esistente, ma non solo: dal mito dell'autoctonia, la Città deriva l'immagine di se stessa come realtà perenne, che sfida le leggi della temporalità. Ne discende l'idea di una comunità politica unita, in cui tutti i membri del corpo civico sono fratelli legati ad una stessa madre ed intercambiabili tra loro. In tale ipostatizzazione della comunità, Atene si presenta ai propri figli come un'entità che li racchiude completamente, a cui essi devono la propria nascita, *dunque* la propria vita. Allo stesso modo, attraverso un'ideologia che tende all'Uno, la Città nega l'esistenza di ogni divisione e distinzione.

Escludendo la natura dalla propria “grande narrazione”, il Politico allontana da

sé tutto ciò che non riconosce come specificatamente umano e razionale. Il corpo e la donna, la differenza sessuale, così come la forza, la cura, l'affettività e le passioni, si trovano così ad essere esclusi dalla sfera dell'umano e della politica, caratterizzata dalla libertà e dalla verità che solo il dominio attivo del *logos* sulle proprie passioni può assicurare³⁹; contemporaneamente, queste esclusioni sfumano l'una nell'altra, legandosi in modo ambiguo. In quanto alterità prima e costitutiva dell'Uomo, la donna diviene il polo su cui si calibra l'insieme del *non-politico*. In questo modo, come spiega anche Adriana Cavarero⁴⁰, lo spazio politico sintetizza in una sola idea tutto ciò che individua come propria temibile alterità.

Nel pensare il corpo come donna e la donna come corpo, la *polis* di fondamento maschile giunge così a sintetizzare in una sola idea tutto ciò che essa considera il suo temibile *altro*, e che poi sintomaticamente corrisponde a ciò che la *polis* medesima ha, sul piano storico, già liquidato e sconfitto. La corporeità di radice femminile viene per lo più rappresentata come lo stadio prelogico di una vita che è ancora il cieco fine di se stessa, e perciò come retaggio di quell'immediatezza animale – senz'altro sregolata, omofaga e incestuosa – di cui la comunità civilizzata degli uomini si vuole polare negazione e incolmabile distanza⁴¹.

La presenza della donna rappresenta per il pensiero greco una realtà scomoda, che suggerisce l'impossibilità di quella sintesi a unità a cui il *logos* aspira, ricordando alla Città l'imprescindibilità del due. La differenza sessuale, infatti, non è nel pensiero greco una realtà originaria, inscritta nel mondo. Prima della donna vi si trova l'armonia, la natura che fa germogliare spontaneamente piante e corpi di uomini. Nessun seme, nessuna riproduzione. L'azione divina garantisce l'armonia tra i viventi, in un contesto di coesistenza pacifica in cui non è necessaria né la politica, né il matrimonio. La donna subentra nella storia in modo non naturale. Non è un'emanazione della natura, come lo sono gli uomini: la donna è un artificio, un prodotto tecnico e, soprattutto, un castigo divino⁴². L'apparizione della donna nella storia dell'umanità segna, per la tradizione mitica, la frattura che sancisce il definitivo distacco del genere umano dalla divinità. Creata dalle mani della divinità per punire la comunità umana, la donna è introdotta nel mondo degli uomini, portando con sé la differenza, e con essa la mancanza⁴³. L'opposizione nuova, quella della differenza sessuale tra donna e uomo, connotata come sofferenza, mancanza, lavoro, rinforza il distacco dell'umano dallo *status* del

39 Cfr. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 82-95.

40 Cfr. A. Cavarero, *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano 2003.

41 *Ivi*, pp. 9-10, cit.

42 G. Sissa, *Eros Tiranno*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 94-95.

43 *Ivi*, p. 50.

divino, caratterizzato come *assenza di preoccupazioni*⁴⁴. Non solo: l'apparizione della donna sconvolge ciò che la natura stessa ha disposto, la razionalità del corpo, attraverso l'introduzione del *desiderio* eterosessuale, motricità animale che ora contamina anche l'umano. «L'avvento della differenza sessuale tra i mortali è ciò che umanizza gli uomini, che li rende definitivamente differenti dagli dei»⁴⁵. Nell'istante di questa apparizione, gli uomini cessano di essere un'unità indivisibile di *anthropoi*, affacciandosi così definitivamente alla condizione umana, trovandosi ad essere *andres*, metà di un'umanità non più omogenea. La "invenzione" della donna separa gli uomini da se stessi creando il genere umano attraverso l'introduzione della sessualità, prima delle asimmetrie tra il Sé e l'Altro.

Coincidendo con la scoperta di una condizione umana irrimediabilmente scissa, per un pensiero civico che aspira all'unità, la differenza sessuale rappresenta una dolorosa cicatrice. Nel discorso ufficiale tale differenza deve essere dunque normalizzata, obliata. Attraverso il mito d'autoctonia, per mezzo del quale la figura della donna nella Città viene definita da uno spazio vuoto, l'uomo esclude ogni riferimento al femminile dal proprio universo mentale, realizzando così, momentaneamente, il desiderio implicito di una società unica ed omogenea⁴⁶. La controversa presenza femminile all'interno del genere umano viene giustificata sulla base del ruolo materno, che rende la donna, seppur «causa di tutti i mali», una maledizione necessaria, fondamentale alla sopravvivenza della Città nel tempo. Così, nonostante non esista una cittadinanza ateniese al femminile, la maternità è ritenuta un'attività civica. Al di fuori della maternità politicamente sanzionata e istituita attraverso il matrimonio, la riproduzione è socialmente sterile. Anzi, in virtù di un sottile legame, non solo linguistico, che lega il sangue che scorre tra i membri di una stessa famiglia (*haima*) con il sangue versato nei conflitti intestini, la maternità è un pericolo per il Politico stesso⁴⁷. Inserita in un quadro istituzionale, invece, la maternità legittima è mezzo di trasmissione dell'identità sociale e funzione della cittadinanza. La donna produce *andres*, la donna produce la Città; in virtù di questo *telos*, a cui la soggettività femminile viene interamente ricondotta, la donna è riammessa all'interno dell'immaginario civico, come silenziosa e ambivalente mediazione e controparte del cittadino.

44 G. Sissa, M. Detienne, *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 100 (ed.or., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Hachette, Paris 1989).

45 Sissa, *Eros Tiranno*, cit., p. 50.

46 Cfr. anche E. Cantarella, *L'amore è un dio. Il sesso e la polis*, Feltrinelli, Milano 2009.

47 Sul legame tra parentela e violenza si veda N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 (ed.or., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Parigi 1997) e Sissa, *Eros Tiranno*, cit., p. 132.

In ambito greco, ciò a cui il pensiero aspira è una dimensione unitaria ed armonica in cui tutte le esperienze di differenza permangano come substrato silente, connotate in modo tale che la loro materialità e la loro concretezza non possano mettere in crisi il discorso neutrale. Nell'esclusione dall'orizzonte civico - strutturale per gli schiavi, politica ma non sociale per la donna e lo straniero - dell'altro dalla propria "purezza autoctona", Atene delimita i propri confini, il proprio spazio del politico, i luoghi fisici e simbolici all'interno dei quali la città si autorappresenta. In questo movimento l'Altro viene collocato ai bordi, esiliato, escluso, ma mai eliminato. Il legame, si è visto, non può essere reciso. La tentazione di un'annessione è grande e costante, ma resa impossibile dalla stessa struttura del rapporto⁴⁸. Nel caso della donna si assiste ad una negazione materiale che si accompagna, però, contemporaneamente, ad un continuo tentativo di riassorbimento ed appropriazione del femminile e dell'esperienza della donna in quanto tale. Mentre la donna viene cancellata dal discorso, il femminile permane sulla scena del Politico, come caratteristica integrante dell'uomo greco valoroso ed eroico, o del filosofo saggio ed in cerca della verità⁴⁹.

Il Politico greco integra il femminile sganciandolo dalla donna. Tale meccanismo di riassorbimento dell'alterità femminile trova pieno compimento nella figura della divinità eponima della Città, Atena che, collocandosi oltre la differenza sessuale, integrando maschile e femminile in un *Hè Theòs*, realizza l'ideale di una politica completamente desessualizzata, aldilà della differenza costitutiva tra un uomo ed una donna.

Hè Polis transcendendo in primo luogo la distinzione fondamentale della differenza tra maschile e femminile si struttura come realtà trascendente ogni ruolo, specificità e connotazione concreta. La Città di Atene, così come ogni comunità politica, si vuole senza volto, senza tempo, e anche e innanzi tutto aldilà del genere⁵⁰.

Esclusa dalla cittadinanza, la donna diviene essere tra l'umano e l'animale, legata al corpo (in quanto madre riproduttrice che paga pegno alla propria città dandogli figli che la proteggano), custode del naturale, dell'oscuro legame ctonio:

48 «[...] nella sua circolarità, il discorso autoctono è fragile perché ha per definizione bisogno degli altri, non foss'altro che per rigettarli nel non-essere». Loraux, *Nati dalla terra*, cit., p. 91.

49 N. Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed.or., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989).

50 N. Loraux, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Zone Books, New York, 2006, p. 357 (ed.or. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981).

diviene luogo della furia e dell'irrazionale⁵¹.

4. L'uso della forza: dentro e fuori il Politico

La questione della forza subisce un destino ambiguo all'interno del discorso politico. Sia nella filosofia che nelle rappresentazioni del potere, la forza diviene figura del male, rimandando ad un contesto di animalità e immediatezza proprio dell'ordine naturale, a partire dal quale, in opposizione al quale, il Politico pretende di strutturare se stesso come luogo di razionalità e libertà. E questo non solo nell'Atene del V secolo.

La forza coincide con il regno della guerra di tutti contro tutti dello stato di natura, a cui si contrappone la pacificazione attraverso ragione, custodita in epoca moderna dallo Stato di diritto, come esplicitato dall'antropologia hobbesiana e dalla connotazione specifica del potere che ne deriva, descritta nei capitoli XIII e XVII del *Leviatano*⁵². A partire dalla situazione di uguaglianza tra individui nel contesto prepolitico, e del conseguente stato perenne di conflitto di tutti contro tutti, il passaggio al Politico tramite il contratto sociale si connota come movimento dal disordine verso l'ordine, in cui ognuno aliena, ai fini della propria sopravvivenza, la propria libertà individuale, intesa come assenza di impedimenti esterni, prevista dal diritto naturale. La natura, spiega Hobbes, avendo creato gli uomini uguali, sia nelle facoltà mentali che fisiche, pone gli individui in una condizione di parità in cui non è possibile per un uomo

[...] rivendicare per sé un beneficio cui un altro non possa pretendere quanto lui. [...] Da questa uguaglianza di capacità nasce un'uguaglianza nella speranza di raggiungere i propri fini: Perciò, se due uomini desiderano la medesima cosa, di cui tuttavia non possono entrambi fruire, diventano nemici e, nel perseguire il loro scopo (che è principalmente la propria conservazione e talvolta solo il proprio piacere) cercano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro. [...] Da ciò, appare chiaramente che quando gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione chiamata guerra: guerra che è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo [...] Da questa guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo consegue anche che niente può essere ingiusto. Le nozioni di diritto e di torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non c'è ingiustizia⁵³.

Dal disordine dello stato di natura si passa così all'ordine del Potere, in cui lo Stato garantisce la sicurezza individuale di ogni membro mediante il patto sociale

51 Cfr. Cap IV § 2 di questo lavoro.

52 T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 2008 (ed.or. *Leviathan*, 1651).

53 *Ivi*, pp. 99-103, cit.

e l'alienazione della libertà senza restrizioni prevista dal contesto prepolitico; dalla molteplicità naturale all'unità artificiale, dal disordine assoluto dei molti all'ordine assoluto dell'Uno Politico.

La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che per natura amano la libertà e il dominio sugli altri), nell'introdurre quella restrizione su se stessi sotto la quale li vediamo vivere negli Stati, è la previdente preoccupazione della propria conservazione e di una vita perciò soddisfatta: cioè a dire, di trarsi fuori da quella miserabile condizione di guerra che è un effetto necessario [...] delle passioni naturali degli uomini, quando non ci sia alcun potere visibile che li tenga in soggezione e li vincoli con la paura di punizioni all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura [...]⁵⁴.

Tradizionalmente l'orizzonte del Politico viene a costituirsi nella messa a distanza delle "società naturali", dalle quali si differenzia grazie all'avanzare progressivo della Ragione che porta, necessariamente, verso la realtà del potere condiviso. Questa sembra esser stata la grande narrazione del Politico dai suoi albori ad oggi. È così che, abbiamo visto, la democrazia si è autorappresentata come frutto della Ragione che emancipa l'uomo dalla necessità dei corpi e della natura, ma allo stesso tempo si pone come dato naturale, in quanto interprete di una caratteristica umana (la ragione) assoluta e universale. In quanto tale, il discorso politico viene a configurarsi sempre come superamento della forza, come progressivo movimento da uno stato ferino, irrazionale, violento, fino ad una realtà ideale completamente pacificata dalle istituzioni. Il conflitto, come suggerisce la riflessione di Angélique Del Rey e Miguel Benasayag⁵⁵, viene sempre pensato esclusivamente nella prospettiva di un suo superamento. Ciò è percepibile in modo evidente all'interno di un contesto democratico. «Tutto nella nostra cultura e nella nostra educazione, aspira alla cancellazione del conflitto, o almeno alla sua attenuazione»⁵⁶. In questo modo le lotte, le tensioni, acquisiscono anche loro diritto di cittadinanza nel discorso pubblico solo a costo di esser normalizzati, integrati e resi funzionali al sistema stesso.

Per Walter Benjamin un pensiero critico che voglia prendere in esame la violenza non può concepirsi a prescindere dal rapporto che essa inequivocabilmente intrattiene con il diritto e con la giustizia⁵⁷. Questo sia per il fatto che non esiste violenza giudicabile al di fuori del contesto del diritto e della

⁵⁴ *Ivi*, p. 139, cit.

⁵⁵ M. Benasayag, A. del Rey, *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008 (ed.or. *Éloge du conflit*, La Découverte, Paris 2007).

⁵⁶ *Ivi*, p. 7, cit.

⁵⁷ W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1981, p. 5 (ed.or., *Prolégomènes à une critique de la violence*, riedito in *Mythe et Violence. Poésie et Révolution*, Editions Donoël, Paris 1971).

morale («non c'è violenza naturale o fisica», direbbe Derrida⁵⁸), sia perché la violenza intrattiene un rapporto inaggirabile con la legge; dunque, con il potere istituito⁵⁹. Tra legge e forza vi è un rapporto profondo, non riducibile all'argomento per cui la legge è istituzione della forza, che è a sua volta suo strumento. Anche se, ovviamente, la legge privata della forza sembrerebbe destinata a soccombere, nella realtà delle cose, i legami tra le due sfere si mostrano ben più complessi e intimi. Il Potere, concepito come monopolio del Sovrano della violenza e del potere di dare la morte, poggia sulla forza, senza la quale verrebbe meno ogni vincolo politico e si realizzerebbe un ritorno allo stadio del prepolitico, in cui ogni singolo individuo può regolare i propri rapporti con gli altri ricorrendo alla violenza in modo autonomo. La parola che in tedesco indica la violenza, *Gewalt*, è in realtà la stessa che indica il potere legittimo, l'autorità. Ciò suggerisce che sia possibile governare, esercitare la legge, solo in virtù di un'autorità che non può prescindere dalla sua componente di forza. Lo stesso momento d'istituzione del potere e del diritto consiste in un atto di forza, in una violenza fondatrice e performativa, che in sé non è né giusta né ingiusta (in quanto non ha a suo fondamento alcun diritto preesistente) e che eccede l'opposizione del fondato/non-fondato⁶⁰. Hannah Arendt, riflettendo sulle contraddizioni insite nell'esperienza della rivoluzione come esperienza di fondazione e istituzione del nuovo⁶¹, sottolinea come nell'esperienza stessa dell'inizio, del cominciamento, in politica, in molti casi si celi il dilemma implicito della violenza. Si tratta di un tipo di narrazione diffusa, da cui in parte l'autrice si discosta nel tracciare una distanza tra l'esperienza rivoluzionaria tra Francia e America del Nord⁶², ma che segnala una problematicità (soprattutto per la riflessione di Arendt, per la quale politica e violenza, come si vedrà, sono opposte) e che permette di concepire ogni fondazione e istituzione nella sua contraddittoria connessione al tema della forza.

58 Jacques Derrida si rapporta alla riflessione di Benjamin e alle questioni da essa suscitate nel suo testo *Forza di Legge*. J. Derrida, *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 97 (ed. or., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Éditions Galilée, Paris, 1994). Per una lettura a cavallo tra Benjamin e Derrida si rimanda inoltre a D. Gentili, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.

59 *Dike*, commenterebbe Eraclito, è originariamente *Eris*. Allo stesso modo, «Giustizia, forza», scrive Pascal in un suo frammento. B. Pascal, *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962, §310, p. 145 (ed. or., *Pensées*, 1670).

60 Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 62-63.

61 Tema che verrà approfondito nelle prossime pagine. Cfr. H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1965 (ed. or., *On revolution*, 1963).

62 Si veda, nel testo, la parte che l'autrice dedica all'esperienza della fondazione nel contesto della rivoluzione americana. In particolare, *Ivi*, p. 246.

Che tale cominciamento debba essere intimamente connesso con la violenza sembra confermato dalla leggendaria genesi della nostra storia sia nella tradizione biblica che in quella classica: Caino assassina Abele e Romolo assassina Remo; la violenza è stata l'inizio, e nessun inizio ha potuto esistere senza usare la violenza, senza una violazione. [...] Il racconto parla chiaro: qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini nel delitto⁶³.

Tale componente violenta viene oscurata, occultata, diviene il «fondamento mistico dell'autorità»⁶⁴. Con il passaggio alla norma, atto violento e fondatore, la forza è occultata, censurata, sepolta per simulazione. In realtà, permane come suo centro vitale. «L'oblio della violenza originaria si produce, si installa e si estende in questa *différance*, nel movimento che sostituisce la presenza (la presenza immediata della violenza identificabile come tale nei suoi tratti e nel suo spirito), in questa rappresentatività differenziale⁶⁵». Lo stesso Benjamin, che pur distingue tra violenza che pone il diritto e quella che lo conserva, deve ammettere la difficoltà di concepire questi due momenti come realtà eterogenee. La violenza fondatrice è infatti spesso “rappresentata”, e necessariamente ripetuta, dalla violenza che conserva il diritto. Il diritto riconosce la propria componente violenta, la minaccia che accompagna ogni ordinamento e ne permette l'esistenza: nessun contratto giuridico potrebbe esistere al di fuori di essa e della possibilità di violenza in caso di eventuali violazioni. Anche quando questa violenza non è effettiva, essa è sempre rappresentata, «in quanto il potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta⁶⁶». Come si vedrà, l'idea che la forza interna al corpo politico sia di monopolio del Potere è un'idea rintracciabile già nell'orizzonte greco e che si solidifica nel tempo, aldilà dei mutamenti strutturali dell'ordinamento politico. «Lo Stato come unità politica decisiva – spiega Schmitt nel suo *Il concetto di Politico*, del 1932 – ha concentrato presso di sé una competenza immensa: la possibilità di far guerra e quindi spesso di disporre della vita degli uomini»⁶⁷.

Il monopolio della forza non può essere spiegato semplicemente in base all'argomento della salvaguardia dei fini giuridici dai fini naturali individuali, realizzati tramite gesti violenti, dal momento che non è la realizzazione di un fine naturale in sé a mettere in crisi l'ordinamento giuridico⁶⁸. È l'esistenza stessa della

63 Arendt, *Ivi*, cit. p. 13.

64 Cfr. Derrida, *Forza di legge*, cit.

65 *Ivi*, p. 119, cit.

66 Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 17.

67 C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna 1972, p. 129, cit.

68 «Questo monopolio non tende a proteggere questi o quei fini giusti e legali (*Rechtzwecke*) ma il diritto stesso».

forza al di fuori del diritto ad incrinare il potere. Di fronte all'indeterminatezza della minaccia giuridica, che pone e conserva la legge, qualsiasi attualizzazione della violenza sembra voler minare il monopolio dello Stato, il suo stesso porsi come destino. La violenza, infatti, pone e crea diritto, fonda l'autorità. «[...] Lo Stato teme questa violenza come creatrice di diritto [...] Creazione del diritto è creazione di potere, e in tanto un'immediata manifestazione di violenza⁶⁹». La violenza è così una funzione interna al diritto, che rende temibile ogni ribellione, rivolta o sciopero. Temibile non è il fine che la violenza mira a realizzare, ma l'esistenza in ogni violenza di un carattere di creazione giuridica che entra in collisione con l'ordinamento dato mina l'ordine del Potere. «Lo Stato ha paura della violenza fondatrice. Cioè capace di giustificare, di legittimare (*begründen*) o di trasformare delle relazioni di diritto (*Rechtsverhältnisse*), e dunque di presentarsi come avente diritto al diritto⁷⁰».

Colto nella sua passione per l'unità, nel suo desiderio di Medesimo che lo struttura fin dalla sua genesi, il Politico rappresenta se stesso come forza irresistibile e sovrana. In tale contesto diviene secondaria la realtà di chi e cosa detenga effettivamente il potere e diviene d'importanza centrale la rappresentazione unica e indiscutibile del monopolio di forza e legge. La rappresentazione dell'impossibilità del diritto di resistenza diviene funzione del Politico. Il conflitto viene regolamentato o espunto dall'ideologia giuridica di repressione della resistenza sulla base di sanzioni teoriche (come nel caso di Hobbes o, ancora, della volontà generale rousseauiana), che porta la stessa filosofia politica a divenire funzione dell'assoluto del Potere. Il tutto è l'universale, la parte è sovversione; ogni differenza particolare è una minaccia e deve essere sussunta dialetticamente nell'universale armonico e razionale del Potere⁷¹.

Tra la violenza fondatrice e quella conservatrice si installa un meccanismo di oblio e censura che offusca la forza come fondamento mistico dell'autorità. Le istituzioni vivono nella sistematica dimenticanza della violenza originaria da cui sono nate e sostengono apertamente un discorso di diniego della forza: la violenza va superata, la violenza non appartiene al dominio razionale del diritto.

Per l'antichità l'equivalenza che descrive e norma il vivere in comune è quella tra politica e concordia, per la modernità, invece, quella tra politica e ordine. Nel primo caso il conflitto è sottoposto alla logica della rimozione –

Derrida, *Forza di legge*, p. 98, cit.

69 Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., pp. 12-24.

70 Derrida, *Forza di legge*, cit., p. 101.

71 T. Rispoli, A. Illuminati, *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, DeriveApprodi, Roma 2011, pp. 59-61.

amnesia e amnistia rinnegano il problema del disordine – nel secondo a quella dell'esclusione – la politica esiste solo quando il politico viene sistematicamente trasceso⁷².

La politica, ha commentato Étienne Balibar, e la stessa civiltà, non possono essere pensate come puro programma di eliminazione della violenza⁷³. La forza rimane componente inaggirabile del Potere, costituendone l'ambiguità di fondo, ma viene veicolata nel discorso ufficiale come monopolio che in quanto tale pone e conserva non solo la legge, ma l'integrità dello stesso corpo civico inteso come Uno. In quanto tale, si è visto, la violenza esterna a tale monopolio giuridico si costituisce come l'impensabile della narrazione del Politico. Al di fuori del discorso del Potere e della legge istituita, non vi è alcuna possibilità di rappresentazione della violenza come determinazione "normale" dei rapporti sociali, come possibilità implicita del rapporto di ontologica esposizione all'altro che ogni essere umano esperisce. In quanto attacco diretto al monopolio del Potere, non trova parola, rimane esperienza muta, oppure assume i termini del discorso negativo della furia, della calamità, della catastrofe che disgrega l'Uno del Politico.

Tornando all'ideologia civica ateniese, è possibile individuare il costante oblio del due non solo come dualità della differenza sessuale, ma anche in riferimento a ogni divisione interna al corpo civico che possa mettere in discussione l'idea di una comunità politica unita e compatta. Lo stesso richiamo politico all'autoctonia e alla fratellanza agisce come argine e dispositivo di controllo delle derive conflittuali del corpo civico. Il legame di sangue, come in epoca moderna il consenso e l'alleanza politica, disinnescava immediatamente il discorso sulla divisione intestina, sul conflitto e sulla forza non istituita. Come la differenza sessuale, la violenza incrina l'autorappresentazione irenica e razionale del Politico come Uno e l'immagine del Potere come unico detentore del legittimo esercizio della forza. È per questo che donna, forza, regressione all'animalità al di fuori della comunità politica si trovano spesso intrecciati nei discorsi ufficiali. Il discorso sul conflitto sfocia spesso in un discorso sulla donna, sul femminile che, al pari della *stasis* – il conflitto intestino - , porta disordine e mette in crisi il modello istituzionale; in quanto tale, la *stasis* è degenerazione, regressione allo stato prepolitico e alla bestialità dell'umano; attraverso le orribili trasgressioni dell'ordine costituito che mette in atto, disegna l'orrore di una umanità non più

⁷² *Ivi*, cit., p. 29. Cfr. anche N. Loraux, *La città divisa*, cit.

⁷³ É. Balibar, *Violenza: idealità e crudeltà*, in F. Héritier (a cura di), *Sulla Violenza*, Meltemi, Roma, 1997, p. 44 (ed. or. *De la violence*, Editions Odile Jacob/Opus, Paris 1996).

umana. Nicole Loraux individua il sottile legame che implica il passaggio dal discorso sul conflitto intestino al femminile⁷⁴: come se parlare di divisione all'interno dello spazio politico portasse automaticamente verso la divisione più fondamentale tra i sessi; come se una volta incrinata l'autorappresentazione identitaria, il pensiero non riesca a non pensare alla differenza immediata su cui la società e la socialità si struttura, la differenza sessuale. A Corcira, racconta Tucidide⁷⁵, nella sovversione di ogni regola, trionfa il *non-politico*: le donne combattono assieme ai cittadini, nel tumulto e nel clamore, in un conflitto che non ha nulla a che vedere con gli schemi e l'ordine della guerra politica né con la morte onorevole sul campo di battaglia; un conflitto indegno d'esser accostato alla virtuosa *polemos*, portato avanti con armi improvvisate, non convenzionali, appartenenti alla dimensione dell'*oikos*.

Ad Atene, l'ortodossia civica coglie la *stasis* in diretta opposizione alla guerra "legittima" e gloriosa, quella che la Città conduce al di fuori delle proprie mura. *Polemos* diviene, nel pensiero politico classico, il solo nome della guerra accettabile, paradigma di esemplarità civica a cui contrapporre canonicamente gli orrori della *stasis*. Sulla base dell'ideologia di una *polis* egualitaria del consenso, il conflitto viene posto all'esterno del suolo civico, dove diviene legittimo, se non auspicabile. L'opposizione tra *stasis* e *polemos* traccia una distinzione tra un versante buono ed uno negativo del conflitto, in virtù della quale si pone a distanza ciò che per la *polis* rappresenta il rischio assoluto e ciò che invece ne rappresenta l'implicita vocazione. Nelle *Eumenidi*, la *stasis* trova la propria messa a tema all'interno del discorso civico. Nella tragedia di Eschilea, le Erinni, figure funeste del Dissidio che assilla la *polis*, identificate con la violenza cruenta che distrugge l'equilibrio e annega nel sangue la città, devono essere scongiurate, il loro furore deve essere arginato, posto al di fuori delle mura. La vicenda tragica dell'*Oresteia* e la lieta conclusione che vede le Erinni, portatrici di vendetta, sangue e odio all'interno del suolo civico, trasformate infine in Benevole, protettrici della concordia civica ed istitutrici di legami, permette di svelare il procedimento implicito dell'immaginario greco per cui la componente conflittuale della società viene sempre superata dalle pratiche civiche della *polis*. Il gesto della dea Atena rompe l'economia del libero scambio della vendetta per sostituirvi il

⁷⁴ Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit. p. XXII. Su questo tema, si veda anche l'associazione tra folla in tumulto, irrazionale e furiosa, e donne negli studi ottocenteschi sulla folla (Cfr. Cap III § 2 di questo lavoro) e le strategie di rappresentazione che legano violenza femminile e *stasis* in ambito greco (Cap IV, § 2).

⁷⁵ Cfr. Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1985.

monopolio politico della violenza⁷⁶. Con la trasformazione delle Erinni in Benevole «la catena delle vendette è finita. [...] Il passaggio al regno del diritto è compiuto»⁷⁷. Si delinea così una topologia ben definita del Politico, in cui tra un dentro pacifico e custodito dalle Benevoli e un fuori votato al conflitto non è contemplato alcun interstizio, per nessun'altra cosa. Il caso delle Eumenidi, così come il mito di Aglauros, mitica moglie di Ares che riunisce in sé i caratteri dell'identità femminile tradizionalmente riconosciuti e i valori guerrieri⁷⁸, mostra come il femminile nel suo implicito rapporto con la violenza, opportunamente normalizzati all'interno del discorso ufficiali, assuma la funzione politica di garante della forza verso l'esterno. Il "femminile domato" produce lo slittamento della forza dall'interno del corpo civico, dove produce divisione e conflitto intestino, verso l'esterno portando così la violenza fuori dai confini del Politico, vegliando su di esso.

La vincente strategia che porta l'immaginario collettivo allo schema evolutivo dal disordine all'ordine e che si conclude con la vittoria del consenso e della concordia e al conseguente spostamento del conflitto al di fuori delle mura, non è ovviamente una specificità greca, ma caratterizza il discorso del Politico in senso più generale. Lo si è visto con Hobbes. Tradizionalmente il dissidio viene posto all'origine di una situazione ancora non politica e di squilibrio, in una spaccatura che, una volta sanata, non può che ripresentarsi sotto forma di disfunzione. In tal senso, in epoca ben più recente, risuona il discorso arendtiano su politica e violenza. Per Hannah Arendt la dimensione politica, costituita attorno ai concetti fondamentali dell'*agorà* omerica (incontro, dialogo, *peitho* – persuasione -) supera ed esclude la guerra e lo scontro, realtà impolitiche per natura in quanto capaci di annullare l'uguaglianza su cui si fonda la politica⁷⁹. Potere e violenza per Arendt non coincidono, e sembrano autoescludersi per principio.

Il potere e la violenza sono opposti; dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente. La violenza compare dove il potere è scosso, ma lasciata a se stessa finisce per far scomparire il potere. Questo implica che non è corretto pensare all'opposto della violenza in termini di non violenza; parlare di potere non violento è di fatto una ridondanza. La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo.⁸⁰

76 Sissa, *Eros tiranno*, cit., p. 148.

77 Cantarella, *L'amore è un dio*, cit., p. 56. Cfr. anche E. Cantarella, *La violenta: Clitennestra*, in S. Sebastiani (a cura di), *Donne in rivolta. Tra arte e memoria*, Il Mulino, Bologna 2011, in particolare pp. 27-35.

78 Sissa, Detienne, *La vita quotidiana degli dei greci*, cit. p. 202.

79 Cfr. H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006 (ed.or. *Was ist Politik?*, R. Piper GmbH & Co KG, München 1993).

80 H. Arendt, *Sulla Violenza*, Guanda, Parma, 1996, p. 61 (ed. or., *On Violence*, Harcourt Brace & Company, New York 1970).

Dove la forza regna in modo assoluto, l'essenza della politica è dissolta. La violenza, infatti, condanna al silenzio non solo le leggi, ma ogni cosa e ogni essere umano. È questo silenzio che colloca la violenza fuori dal campo della politica, che per Arendt si fonda sulla capacità umana di agire e prendere parola. L'esclusione è totale. «[...] Il fatto è che la violenza in se stessa è incapace di linguaggio e non soltanto che il linguaggio è impotente di fronte alla violenza⁸¹». Arendt si posiziona su un piano della politica in cui il potere non è individuato né dalla legge, né dal dominio, né dal rapporto comando/obbedienza⁸². È il governo dell'*isonomia* greca, della *civitas* romana, del popolo attraverso le istituzioni. Tra il potere così inteso e la violenza non potrebbe esserci distanza più netta⁸³. Mentre «l'estrema forma di potere è Tutti contro Uno – spiega l'autrice – l'estrema forma di violenza è Uno contro Tutti⁸⁴». Per Arendt, il fatto che spesso potere e violenza si combinino concretamente non significa che essi siano la stessa cosa: la guerra e la violenza permangono nel contesto politico non in virtù di intrinseci legami o affinità, ma solo a causa di una temporanea imperfezione della scena politica.

La ragione principale per cui la guerra c'è ancora non sta né in un segreto desiderio di morte della specie umana, né in un insopprimibile istinto di aggressione [...], ma nel semplice fatto che sulla scena politica non è ancora comparso nessun mezzo in grado di sostituire questo arbitro definitivo degli affari internazionali⁸⁵».

Arendt sembra far propria la visione teleologica delle vicende umane per cui la politica volge necessariamente verso la pace e il progressivo superamento di ogni violenza. Di opinione contraria, Simone Weil porta avanti una visione in cui, come sottolineato da Roberto Esposito, la *stasis* è il cuore stesso della politica⁸⁶. Il fatto stesso della Creazione, spiega Weil, nasce da un abbandono di Dio⁸⁷ che rende possibile il dispiegarsi del dominio della forza. Tra potere e dominio il

81 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 12.

82 Arendt, *Sulla Violenza*, cit., pp. 40-42.

83 Roberto Esposito descrive il rapporto arendtiano tra violenza e politica come un «contraddittorio incrocio in una derivazione per contrasto» piuttosto che una netta esclusione. *Polemos*, infatti, pur non coincidendo con la dimensione della *polis*, che la esclude, rimane con essa in un rapporto di prossimità. La violenza di per sé non è politica, ma ne costituisce il presupposto, il fondamento, attraverso la messa a distanza del quale lo spazio politico può venire a costituirsi. Per Arendt, commenta Esposito, il rapporto della violenza è «insieme estrinseco ed intrinseco, con la *polis* è esattamente quello che passa tra la luce e ciò che questa illumina: diverso da essa, ma da essa reso visibile». R. Esposito, *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996, p.47, cit.

84 Arendt, *Sulla Violenza*, cit., p. 44.

85 *Ivi*, p. 7.

86 Esposito, *L'origine della politica*, cit., p. 72.

87 «La Creazione è abbandono. Creando ciò che è altro da Lui, Dio l'ha necessariamente abbandonato», Weil S., *Quaderni*, IV 124, citato da Esposito in *Ivi*, p. 69.

legame è saldo e originario, ed il politico porta con sé una componente impolitica di violenza e discordia che lo costituisce nel profondo. La violenza, la *forza*, è la logica comune a tutte le distruzioni e le guerre della storia del mondo e coincide con la dimensione costitutiva della politica. La violenza è il cuore ineludibile dei rapporti umani, e in quanto tale costituisce l'ineliminabile della politica. Non una ferita, un taglio inaugurale, da superare nella politica come relazione tra uguali, ma il suo cuore ineliminabile. La forza non rientra più nel prepolitico nella cui messa a distanza il Politico si struttura, ma appartiene al Politico stesso. Solo attraverso la consapevolezza del predominio della forza, spiega Weil, ne è possibile il disprezzo e la messa a distanza⁸⁸.

La riflessione di Carl Schmitt sul concetto di Politico non fa che insistere su questa fondazione polemologica ineliminabile, così inaggirabile da costituire il criterio fondante del Politico stesso⁸⁹. Nella riflessione schmittiana, la distinzione tra amico (*Freund*) e nemico (*Feind*) connota e distingue l'ambito del politico: nel loro significato concreto ed esistenziale, ma sempre *pubblico* (il nemico non è mai l'*echthros*, il nemico interno della *stasis*, che non è da considerarsi politica), le due categorie, a partire dalla costante possibilità di uno scontro reale, definiscono i popoli e rendono possibile la politica stessa.. Tale possibilità di scontro non si esaurisce totalmente con la dimensione attuale della lotta, ma definisce un comportamento determinato, propriamente *politico*⁹⁰. Ciò che la teorizzazione di

88 Esposito, *L'origine della Politica*, cit., p. 78.

89 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* in Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 87-210.

90 *Ivi*, p. 120. Non è possibile presentare in questa sede quanti si siano allontanati - come Benjamin, Derrida, Schmitt e Weil - dal discorso tradizionale sul rapporto tra forza e potere quale superamento razionale; una simile operazione che richiederebbe, per sé sola, anni di approfondimento. La veloce e parziale panoramica qui presentata intende dunque non porsi come esaustiva, ma come semplice indicazione, alla ricerca del rapporto tra autorappresentazione del Politico e questione della forza, tra autorità e oblio. Ulteriori spunti possono, ad esempio, essere rintracciati in alcune delle riflessioni di René Girard sulla violenza fondatrice. Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (ed.or., *La violence et le sacré*, Bernard Grassé, Paris 1972). Per Girard, infatti, a fondare e legare la società vi è l'atto violento di un "linciaggio fondatore", l'ombra di un capro espiatorio. Contro la retorica che definisce la violenza come semplice atto irrazionale, Girard ne pone in luce la razionalità e funzionalità rispetto all'ordine dato. Infatti, attraverso il sacrificio, che si confonde e scivola nell'assassino, la società riversa sulla vittima, socialmente "esterna", una violenza che altrimenti rischierebbe di colpire i suoi stessi membri, in un'economia della violenza che struttura e custodisce l'ordine politico. «La società cerca di sviare in direzione di una vittima relativamente indifferente, una vittima "sacrificabile", una violenza che rischia di colpire i suoi stessi membri, coloro che intende proteggere a tutti i costi» (p. 17, cit.). Volgendo all'esterno il rischio della violenza interna, dunque il sacrificio fonda e protegge la comunità (sul legame tra comunità politica e sacrificio, anche se in un'ottica differente, per cui è il fatto di mangiare parti uguali dell'animale sacrificato a fondare l'uguaglianza politica dei cittadini, si rimanda anche alla panoramica critica offerta da Loraux in N. Loraux, *La cité comme cuisine et comme partage. Note critique*, in «Annales, Économies, Sociétés Civilisations», n.4, 1981, pp. 614-622). Per Girard, nel passaggio alla modernità si attua un movimento di misconoscimento del gesto violento in quanto fondativo, che porta allo slittamento nel curativo e nella questione della prevenzione della violenza, propria dell'ordine giudiziario. Il sistema giudiziario, come tecnica e razionalizzazione della violenza del sacrificio, riesce a svolgere la stessa funzione con maggiore efficacia, grazie alla «teologia della verità della giustizia», per la quale vittima (della violenza) e colpevole (per la giustizia) coincidono. Per Girard, tale economia della violenza rimane pervasiva ed efficace fintanto che il suo meccanismo rimane misconosciuto: per mantenere la sua funzione strutturante, esso non deve mostrarsi (p. 404). Si ritorna così ai vari dispositivi che le varie narrazioni del Politico ci hanno

Schmitt arriva a definire non è però la possibilità della violenza e del conflitto come apertura alla molteplicità e alla differenza. Come evidenziato circa la questione della rimozione del conflitto, dai già citati Del Rey e Bensayag, nelle democrazie odierne la dimensione molteplice del conflitto viene sistematicamente a ridursi a quella univoca dello scontro del Sé contro l'Altro, tanto più violento e radicale quanto frontale (cosa che contribuisce a una certa stabilità nella precarietà che le caratterizza)⁹¹. Schmitt, è in tal senso campione esemplare della teorizzazione della politica come scontro (frontale, esistenziale *dunque* totale) col nemico. Nel testo schmittiano, a proposito dello scontro con il nemico l'autore sostiene:

Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) [...] Solo chi vi prende parte direttamente può por termine al caso conflittuale estremo; in particolare solo costui può decidere se l'alterità dello straniero nel conflitto concretamente esistente significhi la negazione del proprio modo di esistere e perciò sia necessario difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita⁹².

Lo scontro diviene così affermazione esistenziale nei confronti di un nemico che si pone come sua negazione. La categoria dello scontro riduce la molteplicità e le differenze in conflitto all'opposizione di due identità rigide e necessariamente votate all'annientamento della propria alterità, in quanto si pongono l'una come negazione dell'altro. Per Benasayag e Del Rey, come per Loraux d'altronde, l'idea stessa di democrazia viene a radicarsi in un'astrazione dal reale che conferisce stabilità al corpo politico solo al prezzo di un suo sradicamento dalla realtà delle esistenze, dei corpi, dei conflitti. Essa si basa su un concetto astratto di essere umano. Al giorno d'oggi manca una prospettiva che sappia tener conto della natura ambivalente del politico stesso nel suo rapporto con la violenza. La retorica della pace e della civiltà che ripudia la guerra, lungi dal riconoscere la violenza e il conflitto come dato strutturale sia dei rapporti di potere che della stessa molteplicità insita nell'individualità dell'umano, inasprisce la propria barbarie nel conseguimento di una *missione* di pacificazione del mondo a tutti i costi. Cogliere il conflitto al cuore del politico, non significa fare apologia della violenza che genera e mette in atto, sia nella repressione che nella produzione di soggettività, ma comprendere la molteplicità alla base del reale, tale da scardinare l'ideologia soffocante e totalitaria dell'Uno in politica. Non solo; su un fronte eminentemente

tradizionalmente fornito e che finora si è cercato, brevemente e parzialmente, di individuare e al significato politico del rendere manifesto il ruolo della violenza nelle società umane (p. 419).

91 Benasayag, Del Rey, *Elogio del conflitto*, cit., pp. 78-82.

92 Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 109.

pratico, permette di fuoriuscire dalla necessaria barbarie in cui sfocia la politica nel momento in cui si attribuisce il compito di epurare la forza e il conflitto, non più solamente all'interno dei propri confini, come poteva essere per la *polis*, ma a livello globale.

Il sogno dell'eliminazione totale della guerra nutre la realtà della guerra illimitata» dal momento che «la pace, concepita e perseguita come fine della guerra, trasforma la guerra in strumento della pace, e nel nome della pace rende possibile accettare l'inflazione illimitata della violenza⁹³.

5. Il corpo tra oblio e sovraesposizione

Per un'analisi del rapporto tra il Politico e la narrazione sul corpo è possibile partire, ancora una volta, dall'Atene classica, luogo in cui il femminile, coincidendo con il luogo tutto corporeo della riproduzione sessuata, diviene nel discorso civico incarnazione della materialità del corpo e della soffocante necessità che lo segna. Mentre, in Grecia, nella concezione arcaica, il corpo si pone come dimensione dell'esistere, nella *polis* del V secolo, tramite la sistematica esclusione del corpo dalla rappresentazione ufficiale, si assiste ad uno slittamento in virtù del quale il valore del cittadino, la sua *andreia*, viene ad essere sganciata dalla corporeità per divenire virilità astratta, espressa interamente attraverso le istituzioni⁹⁴. Nel passaggio alla Città, il corpo diviene semplice supporto neutro della vita cittadina: in tempo di pace esso è il *soma autarkes* che sperimenta la dolcezza della vita dello spazio politico, mentre in occasione di guerra diviene il pegno per mezzo del quale realizzare la propria cittadinanza⁹⁵.

Nella *polis* del V secolo, la corporeità viene letta come supporto materiale della capacità di parola, pensiero e azione che origina la politica. Contemporaneamente è segno neutro del buon funzionamento della norma civica: quando il corpo non sfuma nel discorso ma assume tratti marcati e centrali, ciò avviene nell'esperienza di una diminuzione civica (ad esempio nelle guerre, nei conflitti). Il corpo allora non è mai scritto, né rappresentato, se non sotto il segno del coraggio e della virilità, che ne cancella i tratti.

93 Benasayag, Del Rey, *Éloge du conflit*, cit., p. 52.

94 Cfr. N. Loraux, *Ferite di virilità*, in N. Loraux, *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Bari 1988, pp. 96-97 (ed.or., *Blessures de virilité*, in «Le Genre Humain», n.10, 1984, pp. 39-56) e N. Loraux, *Un absent de l'histoire?*, in «Metis», n. 12, 1997, pp. 223-267.

95 Loraux, *Ferite di virilità*, cit, p. 226.

L'*aner* esemplare è idealmente il modello della virilità. Ma quando *andreaia* non ha altro nome che quello di «coraggio», l'uomo-cittadino, a forza di essere esemplare, conquista una sorta di asexualità. [...] Diciamo per lo meno che il modello d'uomo finalmente libero dalla prigione carnale, quello esaltato dall'orazione funebre ateniese, non ha corpo. Semplice base per comportamenti civici, il *sòma* era un dono della città e la morte del soldato salda il debito⁹⁶

Contemporaneamente, lo stesso funzionamento della *polis* sembra dipendere dalla capacità di cancellare le proprie radici corporee e naturali. Attraverso il dominio e l'asservimento tecnico della natura, l'uomo realizza una lacerazione da e contro il mondo naturale⁹⁷. Così, strappando l'uomo dalla propria matrice corporea, sostanzandosi sulla pura ragione, la Città lo rende libero e smemorato. Tale sradicamento avviene progressivamente e attraverso un processo silenzioso che porta dal corpo come cifra dell'esistenza umana allo sganciamento totale operato dal pensiero filosofico, in particolare platonico. Con Platone, infatti, il corpo perde centralità, divenendo il difficile supporto materiale in cui l'anima, vera sede dell'identità, è costretta a risiedere. Il corpo diviene prigioniero. L'uomo è pensiero, sia in quanto *logos* che in quanto legato alla cifra ultramondana del suo essere, ed il corpo non è altro che un pericoloso involucro, che costringe l'anima a distrarsi dal *nous* per occuparsi di turbamenti ben più bassi.

Il corpo, col suo richiamo alla sessuazione, alla cura, alla malattia, alla morte, al vivere come legge del sopravvivere, si trova coinvolto in uno scontro simbolico con la stessa *polis*, rivestendo il polo del disordine a fronte dell'ordine del Politico. Così, separando il corpo biologico dall'attività umana, dall'idea stessa di libertà e di pratica, «l'uomo ha creato il presupposto di ogni alienazione: una condizione dell'essere che si fa "altro da sé", potenza esterna, straniera, ostile, che diventa "cosa", "proprietà", esposta come tale a essere assoggettata, controllata, manipolata dalla volontà altrui»⁹⁸. Sottomesso alle leggi dell'autoconservazione, alla necessità, irrimediabilmente esposto, il corpo, così come la cura, la riproduzione, la malattia, non trova voce nel discorso tradizionale del Politico⁹⁹. In base a questa esclusione dall'esperienza civica, il cittadino si ritrova privo di una dimensione corporea che la tradizione trasferisce immediatamente sul femminile. La donna in quanto riproduttrice e in quanto sesso "altro", segno vivente della

96 Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. XVI.

97 Cavarero, *Corpo in Figure*, cit., p. 41.

98 L. Melandri, *Amore e Violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 17.

99 Ad esclusione, forse, dell'eccezione romana, che sembra fondare se stessa su violenza, femminile e corpo – i grandi rimossi dell'autorappresentazione del Politico occidentale - nel momento in cui individua la nascita della propria cittadinanza nel mito del ratto delle Sabine.

differenza sessuale, diviene luogo dell'immaginario del corpo e della sessualità, mentre il maschile, sotto il nome dell'*andreia*, svanisce nel suo essere esclusivamente genere¹⁰⁰.

A differenza di autrici come Loraux e Cavarero, che riconoscono un'esclusione simbolica della materialità dei corpi e della differenza sessuale dall'ambito del politico greco, Giulia Sissa vede la divisione dei sessi, la generazione e il corpo al centro dello spazio sociale greco. «Per gli antichi – commenta Sissa – il corpo, soprattutto il corpo umano, è un modello fondamentale»¹⁰¹, è paradigma di riferimento e causalità dell'intera dimensione sociale e, con esso, la differenza sessuale e la donna. «Per gli antichi, i corpi sono essenziali [...] per la loro funzione di apertura al mondo e di incarnata intenzionalità»¹⁰². In realtà, non vi è una reale antitesi tra quanto sostenuto da autrici come Loraux e la posizione di Sissa. L'analisi di Loraux, infatti, nel prendere in esame la cancellazione e l'oblio che il politico riserva alla realtà dei corpi e al due della differenza sessuale, si concentra sul discorso ufficiale. Il Politico opera un movimento di riassorbimento, normalizzazione e funzionalizzazione in cui il corpo, la maternità, la riproduzione, diventano *funzioni* del politico stesso. L'escluso normato torna e *definisce* il politico. Ciò che dunque sembra sfuggire a Sissa non è tanto il procedimento di oblio in se stesso, quanto invece la distinzione tra dimensione sociale e discorso ufficiale e "ideologico" della Città, in cui l'alterità viene retoricamente espulsa, per essere infine reintegrata, una volta normalizzata.

A complicare il quadro interviene il successivo slittamento per cui il Politico, pur escludendo il corpo dalle proprie categorie fondative, finisce per strutturare la propria autorappresentazione utilizzando il corpo come metafora. Il *corpo politico* diverrà, a partire da un preciso momento della storia del Potere, metafora figurale dell'ordine politico, sia come termine diretto, che come allusione a organi e funzioni corporee espletate nello Stato dalle sue varie componenti¹⁰³. All'origine di questo slittamento troviamo di nuovo Platone e la sua topografia corporea dell'anima e della città¹⁰⁴. Pur attuando uno sganciamento dell'identità dal corpo, mero supporto materiale dell'anima umana, il filosofo ne recupera l'immagine per raffigurarvi i caratteri dell'ordine psichico. L'anima, commenta Platone, infatti è

100 In questo senso, diviene eloquente la figura di Antigone, corpo femminile seppellito vivo dalla città. «Umana corporeità e identità femminile [...] nell'*Antigone* insieme si tengono in un solo tremendo impolitico concetto». Cavarero, *Corpo in figure*, cit. p. 20.

101 Sissa, *Eros tiranno*, cit., p. 4.

102 *Ivi*, p.5.

103 Cavarero, *Corpo in figure*, cit, p. 8.

104 Cfr. Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

divisa in tre parti, a cui corrispondono tre diversi luoghi del corpo: testa, petto, ventre. Una tale topografia corporea assume funzione politica nel momento in cui Platone stesso muove tale analogia dalla psiche all'interezza del corpo civico. L'analogia, stabilita da Platone, tra l'organizzazione statale e l'organismo umano, apre la strada a tutte le successive rappresentazioni del Politico, in cui il corpo viene recuperato come immagine dell'impianto psicologico e politico. In una corrispondenza tra microcosmo dell'individuo e macrocosmo della *polis*, si arriva così, nel tempo, alla figura organica di un corpo politico diviso tra una testa, cui spetta il ruolo dominante, un petto, in cui risiede il coraggio necessario alla difesa della città, e un ventre, insaziabile e irrazionale. Successivamente, l'immagine corporea verrà assunta, seppur in termini diversi, nel discorso portato avanti da Aristotele che, muovendosi dall'individuazione delle funzioni corporee indispensabili alla vita dei viventi e dall'elenco delle varie parti che costituiscono un corpo, giunge sino al Politico: come, nei viventi, a diverse combinazioni corporee corrispondono differenti animali, così nell'ambito degli affari umani, ad una differente combinazione delle parti della *polis* corrisponde uno specifico ordinamento. Il padrone sta allo schiavo come l'anima al corpo, e il politico comanda i propri concittadini come l'intelligenza le pulsioni¹⁰⁵.

Il corpo, in questo modo, inizialmente derubricato ed escluso dal politico, torna sulla scena, invadendo la scena del *logos*. È importante sottolineare come il corpo riammesso nell'ambito civico, come metafora o immagine, sia un *corpo maschile*, laddove il maschile, pretendendosi neutro e funzione dell'universale umano, oblia il fatto della sessuazione stessa. Tale è il motivo per cui il corpo femminile, considerato come appartenente alla sfera del preumano, del «regno del corpo come madre/materia indicibile, oppure della quarta anima che trascolora nell'autonoma animalità dell'utero e del disordine impolitico»¹⁰⁶, rimarrà estraneo alla città, muto e non rappresentato, anche in questa fase successiva. Il corpo maschile, disciplinato e razionale, diviene figura del corpo politico; il corpo femminile, corpo spaesante e alogico, legato alle pulsioni animali, rimane il suo rimosso e perturbante.

[...] la nostra tradizione ha legato il potere al corpo maschile. Tutto l'immaginario tipico della sovranità, del controllo, della leadership, del comando, della forza, della volontà virile, dell'impositività, lo sguardo assoggettante, della capacità di dominare le emozioni, la passione e la compassione, di decidere, di difendere, dell'affermatività, del farsi guidare

105 Aristotele, *Politica*, cit., 1290b-25 e sgg.; 1291a-18-19; 1254b e sgg.

106 Cavarero, *Corpo in figure*, cit., p. 98.

dalla sola ragione in modo imparziale etc. sono tutti caratteri che vengono simbolicamente legati al corpo virile, vera matrice rappresentazionale del potere. Il corpo femminile richiama la generatività, il materno, la natura, la debolezza, l'emotività, l'irrazionalità, la capacità di non essere-uno ma di potersi fare due, l'accoglienza: sono tutti fattori che rendono il corpo femminile difficilmente immaginabile nel luogo del potere. Casomai tutti quei tratti lo rendono non *soggetto* di potere, ma paradigmaticamente *oggetto* di potere. [...] Per molti versi il corpo femminile, e in senso traslato il "corpo delle donne", l'umanità femminile nel corpo politico, appare come *anticorpo politico*, inassimilabile dal potere così come è stato pensato¹⁰⁷.

La riammissione del corpo neutro (maschile) come metafora del Politico trova, sulla scorta di Platone e Aristotele, massima diffusione nel periodo che va dal primo Medioevo al Rinascimento, in cui l'analogia tra testa e dominio regale assume un ruolo centrale¹⁰⁸. Il corpo diviene metafora dello spazio pubblico, e il discorso si focalizza su una *anatomia*, su una *patologia* e su una *terapeutica* applicate al contesto politico. Ciò è possibile proprio a partire dallo slittamento dal corpo greco, sostanzialmente concepito come materia morta vivificata dall'anima, al corpo organico, più propriamente medievale, che permette di concepire la politica come essenzialmente una testa, dalle funzioni direttive, che domina sul corpo (civico), sua estensione e strumento. Come un corpo, il Politico conosce il rischio delle malattie e della morte. Il conflitto intestino, il disordine del Medesimo, assume l'immagine dell'infezione, del cancro che, attraverso la ribellione, si estende a tutto il corpo sociale, conducendolo alla morte. Successivamente, la *teoria dei due corpi del re* arriverà a sintetizzare nella fisionomia personale del reggente *tutto* il corpo del Politico, arrivando all'inglobamento del corpo civico nel solo luogo della testa sovrana. Il Politico diviene *Corporation sole*, si concentra in un unico individuo, il Re, dotato di due corpi: un corpo naturale, mortale, e un immortale corpo politico, che coincide con la sua funzione regale e che non viene contraddetto, bensì esaltato, dalla morte di ogni singolo re¹⁰⁹.

Con Hobbes, si è visto, il movimento dal disordine del prepolitico verso l'ordine viene sancito dalla nascita dello Stato tramite il contratto sociale. Nel descrivere questo movimento, Hobbes ricorre alla metafora del corpo politico, in cui lo Stato figura come grande corpo artificiale, accostandolo contemporaneamente al biblico e mostruoso Leviatano. A partire da una situazione di *caos* e conflitto perenne inscritta nell'antropologia e nella stessa

107 Sartori, *Indizi terrestri*, cit., pp. 31-32.

108 Si pensi in particolare al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury.

109 Marramao, *Dopo il Leviatano*, cit., p. 335.

corporeità umana (in quanto determinata dal meccanismo incontenibile del desiderio), in cui l'unica legge vigente è quella del movimento locale dei corpi, attraverso il Contratto, si passa alla persona unica, lo Stato, costituito da Sovrano e sudditi. Dal conflitto all'ordine, dal molteplice all'Uno del corpo politico. Come mostrato dall'immagine del frontespizio del *Leviatano*, i sudditi formano un unico corpo politico, uniforme, dalle sembianze gigantesche, terribile e rassicurante ad un tempo. Nell'immagine, i sudditi sono rivolti verso l'interno, mostrando le spalle, poiché solo in virtù dell'organizzazione statale questi trovano ragione di esistere come popolo. Difficilmente il discorso dell'Uno politico potrebbe trovare immagine più eloquente. Il corpo politico è un corpo artificiale, costruito dagli uomini su imitazione del meccanismo che caratterizza i corpi animali creati da Dio¹¹⁰.

La centralità della metafora corporea nella teoria hobbesiana è testimoniata da numerosi passi del *Leviatano* tra cui spicca, ad esempio, il capitolo ventiquattresimo, in cui si trova una descrizione biologica del corpo politico secondo i termini di alimentazione, dieta e progenie¹¹¹: lo Stato è corpo che si nutre dei prodotti naturali provenienti dal mare e dalla terra, il cui sangue è rappresentato dal denaro e che, come il corpo umano, genera colonie e insediamenti. Per Hobbes il corpo politico è immesso nel ciclo naturale, e come ogni corpo nasce, cresce, muore. Non conosce malattie curabili, in quanto ogni patologia del Politico si radica in una imperfezione costitutiva, in una malformazione che caratterizza l'ordine sociale in questione dall'atto stesso della sua nascita. Su questo punto il discorso hobbesiano incrocia la riflessione di Rousseau, per il quale «Il corpo politico, come il corpo dell'uomo, comincia a morire dal momento della sua nascita e porta in se stesso le cause della propria distruzione»¹¹². Creato dagli uomini (e, in virtù del silenzio che Hobbes destina al femminile nella fase costitutiva dello Stato, si direbbe dagli uomini soltanto¹¹³) per fuoriuscire dallo stato di perenne guerra intestina che descrive lo stadio prepolitico delle società umane, lo Stato muore di guerra civile. È il conflitto

110 Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 5-7. La scelta del riferimento a una idea di corpo e di Natura meccanicistica va inquadrata nel contesto della cultura scientifica seicentesca che sulla scorta della geometrizzazione della biologia produce l'immagine della vita (e del corpo) come controllabile, prevedibile, razionale; perfetta, dunque, per divenire immagine dell'autorappresentazione del Politico.

111 *Ivi*, pp. 205-210.

112 J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 127 (ed.or. *Du contrat social*, 1762).

113 Per Hobbes il femminile riveste un'importanza fondamentale nello stadio prepolitico (riproponendo così il legame tra femminile, *non-politico*, natura e violenza), in cui alla donna-madre viene attribuito il diritto di dominio nello stato di natura, in virtù del principio di autoconservazione. Cfr. T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Milano 2004, pp. 143-148 (ed.or., *Elements of Law Natural and Politic*, 1640).

intestino che dissolve lo Stato, ponendosi così all'inizio e alla fine di ogni ciclo vitale dell'ordine politico¹¹⁴. Tale mortalità è rinviabile dall'arte umana, dalla capacità degli uomini di impedire ogni possibilità di rivolgimento interno, mantenendo l'ordine costituito solido e stabile.

Volgendo lo sguardo al contemporaneo, il discorso sull'evoluzione del rapporto tra corpo e politica incontra Michel Foucault. Con le analisi foucaultiane, il corpo assume il ruolo di centro nodale dei dispositivi di potere, punto di applicazione e luogo primario di innesto per la produzione di soggettività. Le analisi di Foucault definiscono "biopolitica" il rapporto che il potere stabilisce con la realtà dei corpi dall'età moderna in poi. In questo periodo, in corrispondenza dell'ascesa del capitalismo borghese¹¹⁵, Foucault individua l'avvio di un mutamento radicale che dal diritto di vita e di morte, di monopolio del Sovrano, conduce il Potere alla gestione positiva della vita, al biopotere: «[...] un potere che si esercita positivamente sulla vita, che incomincia a gestirla, a potenziarla, a moltiplicarla, ad esercitare su di essa controlli precisi e regolazioni d'insieme»¹¹⁶. Il Potere si pone a garante della vita e individua come propri oggetti i corpi, sia a livello individuale (il corpo in quanto macchina) che a livello di corpo-specie¹¹⁷.

Nasce la tecnologia della vita. Penetrando fin nei corpi, per mezzo di istituzioni concrete, come il carcere, la medicina, la sessualità, il Potere, disseminato e diffuso, si installa e regola ogni momento e realtà dei comportamenti individuali. La norma sostituisce la legge. La legge, infatti, «non può non essere armata, e la sua arma, per eccellenza, è la morte. [...] La legge si riferisce sempre alla spada. Ma un potere che ha il compito di occuparsi della vita avrà bisogno di meccanismi continui, regolatori, correttivi»¹¹⁸. Delineando la norma, il potere prende *corpo nei corpi* degli individui, vietando e regolando comportamenti e azioni *dall'interno*, attraverso l'incorporazione dello sguardo e del dispositivo di sorveglianza del potere (si pensi, con Foucault, al sistema "panottico" di Jeremy Bentham¹¹⁹). Con

114 Nel ciclo tra costituzione e dissolvimento del corpo civico, la violenza e il conflitto si pongono dunque a fondamento della socialità umana. Il passaggio al Politico non rappresenterebbe quindi il superamento e la fine della violenza attraverso le istituzioni, ma solo un mutare delle sue forme. La violenza rimane onnipresente, come principio ordinatore che porta dallo stato di natura al potere, fino alla sedizione e alla rivolta. Seguendo Sofsky nel suo saggio sul tema, «La violenza crea caos e l'ordine crea violenza». W. Sofsky, *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998, cit., p 5 (ed.or., *Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag, Frankfurt 1996).

115 M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 124 (ed. or., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976).

116 *Ivi*, p. 121.

117 *Ivi*, p. 122.

118 *Ivi*, p. 127.

119 Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2005 (ed. or., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).

il biopotere non esistono più luoghi, situazioni, dimensioni protette dal Politico. Il corpo è teatro di molteplici relazioni e strategie che producono desideri, piaceri, e identificazioni. Attraverso un continuo controllo, messo in atto da numerose discipline volte a ortopedizzare l'essere umano, il corpo è immerso nel campo politico, punto d'applicazione delle maggiori tattiche di soggettivazione del potere. La vita diviene posta in gioco del Politico, e con essa i corpi.

Le forme di resistenza, le lotte di contropotere non si svolgono più, allora, sul piano del diritto, ma sul piano della vita «presa alla lettera e capovolta contro il sistema» che comincia a controllarla¹²⁰. In questo senso, ad esempio, va colta la rivoluzione prospettica realizzata dal femminismo, soprattutto italiano, che ha portato al centro della scena il soggetto come io incorporato, soggettività corporea che fonda una politica delle relazioni fatta non *sui* corpi e *sulla* vita ma *di* corpi e *di* vita¹²¹. Con il femminismo, hanno fatto irruzione sulla scena della politica tutte le categorie tradizionalmente considerate non politiche: «desiderio, autocoscienza, appropriazione del corpo, pratica dell'inconscio¹²²». Il movimento femminista è individuato da autori come Benasayag e Del Rey¹²³ come esempio di contropotere che ha saputo porre fine all'attesa messianica racchiusa nell'idea emancipazionistica di una società in cui uomini e donne fossero considerati uguali (a partire da un'idea di soggettività che rimane costruita al maschile), mettendo in questione l'idea stessa dell'uomo moderno e, contemporaneamente, ha riportando sulla scena il corpo e la differenza in esso inscritta, in quanto elemento che resiste e fa ostacolo all'idea di una coscienza e di una razionalità, politica e non, che attraverso il neutro può penetrare e appropriarsi di ogni angolo del reale. La rivoluzione prospettica operata dal femminismo, lo si vedrà nel corso di questo lavoro, segna conflitti radicali che mettono in discussione la narrazione del Potere nel suo impianto strutturale, attraverso pratiche volte a scardinare la logica fallologocentrica del Medesimo sottesa dalle istituzioni a favore di una politica delle relazioni che tenga conto della differenza sessuale.

Il corpo, in quanto tale, diviene forma di conflitto e di resistenza al pensiero unico e neutro su cui le vicende del Politico si strutturano¹²⁴.

120 Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 128.

121 Cfr. Melandri, *Amore e Violenza*, cit., ma anche L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995 e C. Lonzi, *Manifesto di Rivolta Femminile*, Rivolta Femminile, 1970.

122 Melandri, *Amore e violenza*, cit., p. 27.

123 Benasayag, del Rey, *Elogio del conflitto*, cit., p. 28.

124 È importante specificare di quali corpi si parla. Si assiste oggi, secondo alcune autrici del femminismo italiano, ad una letterale invasione del corpo e del *non-politico* nella sfera pubblica tradizionale, del potere e delle istituzioni. La "vita in diretta", i corpi esposti, la cosiddetta femminilizzazione dello spazio pubblico non rappresentano il compimento di quanto avviato dalla rivoluzione femminista ma risultano esserne, in realtà, l'opposto e la negazione

6. Aldilà del Soggetto unico

Uno dei rischi cui può andare incontro un'analisi che voglia porsi oltre la *doxa* del Politico e le sue grandi narrazioni, è la riproduzione inconscia delle stesse categorie di pensiero che intende sondare e prendere in esame. L'analisi qui presentata deve innanzi tutto mettere in conto le profonda difficoltà che comporta il tentativo di porsi oltre il già dato, oltre ciò che si presenta talmente ovvio e naturale da non dover essere giustificato. Al di fuori da questa ferma intenzione, il rischio che ogni conoscere si fermi ad un implicito riconoscere (lo *status quo*, la tassonomia sociale data, le narrazioni e le autorappresentazioni del Politico) è più che mai in agguato. Se per pensare e pensarsi si dispongono solo di strumenti di conoscenza derivati dall'autorappresentazione del discorso che si vuole prendere in analisi e che ne rappresentano la forma incorporata, l'oggetto dell'analisi apparirà un dato naturale e si mancherà il proprio proposito di ricerca.

Per comprendere il gioco di sfumature, rimandi, oblio, su cui il Politico struttura se stesso in rapporto alla propria alterità (il corpo, la donna, la forza, la passione della violenza, l'animale), ci si dovrà porre in una posizione di *continuità discreta*. Astrarsi dalle categorie che strutturano la nostra esperienza è infatti impossibile. Inoltre, pensare a prescindere dalla propria esperienza conduce di nuovo ad un pensiero neutrale, universale, e in quanto tale, totalitario (in un pensiero universale, infatti, non vi è differenza che non sia eresia), oltre che sterile. Il pensiero occidentale, la nostra stessa cultura, tende a costituirsi in un movimento che a partire dalla singolarità concreta slitta verso l'universalità astratta. L'esperienza è tralasciata in nome di una Verità senza tempo, universale, neutrale. In questo senso, una prima mossa da mettere in atto è il riconoscimento della differenza sessuale al di fuori di una logica gerarchizzante; il riconoscimento dell'irriducibilità della sessuazione, nel suo determinare l'esperienza concreta degli esseri umani, nel suo strutturare la percezione stessa di sé, va fatto a partire dalla materialità dei corpi, dalla concretezza delle esistenze, *al di fuori di economie del discorso già date*, in cui il maschile e il femminile, in quanto generi socialmente costruiti si determinano in una opposizione gerarchizzante. La

(Melandri, *Amore e Violenza*, cit. p. 24). Il *non-politico* portato al centro della scena pubblica, oggi, non fa che ribadire i termini della sua esclusione tradizionale dal simbolico politico. Si tratta dello stesso corpo, della stessa idea del femminile segnati dal potere sovrano, dalla logica dell'esclusione dalla *polis*, dal fallologocentrismo (Ivi, p. 24). Come il corpo, segnato come puro luogo di applicazione biologica o di dominio, scrutato, analizzato, manipolato dalla medicina, dalla scienza e dalla politica, anche il femminile ammesso nella scena pubblica è oggi quello normalizzato dal discorso tradizionale e fallologocentrico, che vuole la donna come mancanza o come proprio complementare. Così l'idea stessa di una società "femminilizzata", non fa altro che portare avanti l'idea di *quel* femminile, costruito al maschile.

differenza sessuale determina, al di fuori di qualsivoglia deriva essenzialistica, due sintassi differenti, che messe opportunamente in gioco, fuori dallo schema di appropriazione e assimilazione, pongono le basi per una nuova idea di politica e di vivere comune. Riconoscere la distanza, come dato di fatto a partire dal quale incontrarsi, previene il pensiero dal già dato, dal simbolico dominante, e si pone come chiave di lettura che sa tener conto dell'imprescindibilità del vissuto, senza per questo annegare in esso. Il due della differenza, concepito non come una somma di due unità ma come relazione, come trascendenza orizzontale, schiude la possibilità della fuoriuscita dalla dialettica soggetto-oggetto e dalla neutralizzazione dell'eterogeneo determinata nella società. Intesa in questo modo, infatti, la differenza apre al riconoscimento dell'impossibilità di assimilazione e al continuo rimando tra il sé e l'altro da sé, letto ora nella dignità della sua realtà. Una riflessione che voglia tener conto dell'intersoggettività quale luogo dello scardinamento della rappresentazione dominante, deve dunque mettere in atto la *fuoriuscita dal panorama del soggetto unico e astratto*, radicandosi nel concreto della propria esperienza, in primo luogo quella sessuata, e saper leggere il presente con la forza della relazione con la propria alterità.

Il lavoro qui proposto, dunque, dovrà porsi fuori dalla struttura neutralizzante del discorso astratto, universale, tentando un approccio al reale che sappia tener conto della differenza (e delle differenze), rifiutando il tradizionale neutro delle scienze e della filosofia. Tradizionalmente, si è visto, la differenza è stata obliata dal discorso dominante della cultura occidentale. La filosofia e il sapere si sono innalzate sulle più alte vette, alla ricerca di una Verità che fosse universale, ma in quanto tale astratta e sradicata dalle realtà dei corpi, obliando con essi la scomoda realtà della sessuazione. Non vi è stata alcuna elaborazione, almeno nel flusso dominante delle idee, che tenesse conto della sessuazione della specie umana. Pur essendo stata, in alcuni casi, oggetto di discorsi e conoscenze ufficiali, la differenza sessuale è sempre stata un "dirsi di...", trasformata in conoscenza neutra, non sessuata¹²⁵. Laddove la ricerca ha puntato all'oggettività, all'universalità, al vero, la particolarità dei corpi e la differenza sono scomparsi, dileguati nella finzione del soggetto neutro, escludendo l'alterità stessa in cui il soggetto umano viene a costituirsi. Il pensiero tende a staccarsi dal corpo e dall'illibertà che lo caratterizzerebbe (in quanto dimensione contingente ma legata alla necessità della vita) confondendo in un *unicum* quanto riconosce legato a tale

125 Si veda in proposito Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 9-39 e pp. 80 e sgg.

necessità, rendendo la differenza, e la donna in quanto prima negazione del neutro universale, polo a cui ricondurre tutto ciò che non è pensiero, universale, vero. Oggi, questa oggettività e verità che il pensiero si attribuisce nei campi del sapere, fa tutt'uno con la neutralità che essi assegnano ai soggetti parlanti. In questa prospettiva, i due sessi appaiono, quando trovano voce, come segni complementari (e contraddittori) di una stessa Verità che li racchiude, e la portata della loro asimmetria viene negata.

Nell'accesso al pensiero universale, reso possibile dal neutro e dall'astrazione, ciò che viene perso è la realtà dei corpi, la sessuazione, e con essa la possibilità stessa di collocarsi su un piano differente rispetto ai dispositivi narrativi del Potere. La prospettiva in cui si intende affrontare il tema della corporeità all'interno di questo studio si fa carico delle riflessioni portate avanti dal pensiero della differenza sessuale in Francia ed Italia e dal femminismo italiano dagli anni Settanta in poi¹²⁶. Si guarderà al corpo come innanzi tutto luogo di una soggettività incarnata, per la quale l'esperienza, anche culturale e immateriale, è imprescindibile dal dato corporeo e materiale. Il corpo assumerà centralità nel discorso non solo in quanto luogo di strategie di sapere/potere da parte del simbolico e del politico, ma, soprattutto come dato materiale non scindibile dal resto dell'esperienza, che forma e orienta i vissuti e i pensieri. Soggettività incarnate e pensiero dell'esperienza saranno i nodi attorno a cui il nostro discorso orienterà il suo sguardo. In quanto tale, il corpo verrà inteso sempre e innanzi tutto nel suo essere sessuato. Il corpo sessuato orienterà il discorso sulla rivoluzione e sull'esperienza della rivolta, seguendo un preciso interrogativo: come cambia l'analisi e l'esperienza di una rivolta quando i corpi che la incarnano vengono letti alla luce della differenza sessuale?

In secondo luogo, l'accezione del corpo che fa da sfondo a questo studio tiene

126 Tale riflessione, infatti, pone un nesso indistricabile tra corpo, sessuazione e linguaggio. Uno dei punti di avvio di tale messa a tema è stato la riappropriazione e risignificazione del corpo isterico femminile che da sintomo di una patologia diviene dato di esperienza che significa una irriducibilità del corpo femminile all'ordine sociale esistente e, contemporaneamente, si mostra come tentativo di ricerca e produzione di un ordine sociale e linguistico differente. Il corpo, nella prospettiva della differenza sessuale, non si riduce né al puro dato biologico, né ad un generico sistema di interrelazione tra soggetti già costituiti. In Italia, Lonzi e le donne di Rivolta femminile hanno portato avanti questa posizione attraverso la messa a tema della differenza rispetto agli uomini, mentre in Francia, pensatrici quali Luce Irigaray si concentrano sulle sue conseguenze sul piano teorico e comunicativo. Da queste mosse iniziali si è aperta una vasta riflessione, tra cui ricordiamo i lavori di Muraro (in particolare, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991), Braidotti (*Dissonanze*, La Tartaruga, Milano 1991), Cavarero (*Nonostante Platone*, Editori Riuniti, Roma 1990), Collin (*Le différend des sexes*, Pelins Feux, Paris 1999) e i lavori collettivi di Diotima (*Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987; *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990; *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995; *La sapienza di partire da sé*, Liguori, Napoli 1996). Cfr. F. Giardini, *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Luca Sossella, Roma 2004.

conto dell'esposizione all'alterità, intesa come momento fondante dell'esperienza e come condizione ontologica propria dell'umano. Tale esposizione è esposizione alla cura dell'altro così come al conflitto, alla ferita, alla morte per mano altrui. Il corpo rivela la realtà dell'esposizione come condizione ontologica, schiudendo la soggettività contemporaneamente alla vulnerabilità e alla relazionalità. Si delinea così un'ontologia del legame e della dipendenza che rompe l'illusione di un Io Sovrano, indipendente e autosufficiente, creando i presupposti di un nuovo modo, relazionale e fatto di pratiche, di intendere la politica e il sapere. Intendere la soggettività come incarnata, dunque, permette di cogliere la relazione come «condizione umana, non solo fondamentale, ma strutturalmente necessaria»¹²⁷.

Concentrandosi sulla materialità del corpo, dunque, le indagini qui presentate intendono affrontare da un punto di vista sessuato la relazione che i corpi, parlanti, desideranti, agenti e sempre esposti, intessono con il loro contesto nelle esperienze di rivolta, nell'esperienza delle piazze e delle strade, tra la folla e l'azione collettiva, nel loro essere immersi – con altri – in una realtà spaziale definita ma rinnovata dalla propria azione. In virtù di questo approccio, si è scelto di non soffermarsi su esperienze quali il terrorismo o il rapporto privato che ciascun corpo intrattiene con la violenza, sia essa fisica, giuridica, simbolica, ma di concentrarsi sul corpo come esperienza di contropotere tra rivoluzioni, rivolte e tumulti.

127 A. Cavarero, *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano 2007 p. 42, cit.

Capitolo II

Rivoluzioni, rivolte e tumulti

1. Dalla guerra al conflitto irregolare

Nel corso del capitolo precedente si sono analizzati alcuni dei processi attraverso cui il Potere, come nucleo simbolico, arriva a cristallizzarsi in immagini stabili e pervasive. Nella produzione dei vari discorsi attraverso i quali la sua autorappresentazione viene prodotta e confermata, il Potere viene a porsi come realtà oggettiva, non discutibile, come prodotto “naturale” della razionalità e del desiderio di libertà umani, come soluzione all'indisciplina dei corpi, dello stato di natura, e come fuga dalla necessità stringente. Il Politico si pone come luogo di libertà in nome del quale esercitare il monopolio della forza, della violenza, della decisione, del mutamento sociale. Rispetto a forze esterne, non omologabili o integrabili, il Potere si pone quale dispositivo antimetamorfico basato sull'interdetto, in cui il nesso potere-produzione mantiene al suo interno un atteggiamento di pura negatività: congelamento, blocco e interdizione della metamorfosi attraverso l'appropriazione e la normalizzazione dei corpi e del loro potenziale trasformativo. In tale contesto, ogni alterità e ogni potenziale contropotere vengono obliati, riassorbiti, normati o negati.

Sarà dunque nell'interesse di questa ricerca un'analisi del mutamento e dell'esperienza del cominciamento in politica, che operi una cauta distinzione tra le sue varie manifestazioni, a partire dalla distanza che separa le esperienze politiche di rivoluzione, rivolta e tumulto. Prima di addentrarsi in questo percorso, utile ed interessante può rivelarsi la riflessione di Carl Schmitt circa il conflitto irregolare in quanto rimessa in discussione dello Stato e del modo in cui esso intende il conflitto e l'uso della forza. Il combattente irregolare - il partigiano, nel caso specifico della riflessione schmittiana - scompaginando le modalità del conflitto, non più frontale e fra Stati (come nel caso della guerra), mette in crisi la categoria fondamentale del nemico, sgretolandone l'idea compatta¹²⁸: fuoriuscendo dalla struttura convenzionale dell'inimicizia politica, per Schmitt struttura fondamentale nella definizione dello Stato, il partigiano arriva a dissolverne le categorie, portando allo scompaginamento del Politico tradizionale. Negli anni in

128Cfr. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit.

cui cominciano a ravvisarsi i primi segni della decadenza del Leviatano (sebbene gli anni Sessanta siano ancora ben lontani dall'epoca della disseminazione propria del contesto successivo alla caduta del muro di Berlino) lo sfondamento concettuale operato dal mutamento dell'idea di conflitto porta Schmitt a porre la questione del nemico aldilà delle categorie tradizionali assegnate al monopolio statale della forza. Rispetto alle lotte contadine o di guerriglia tradizionali, infatti, nei primi decenni di Guerra Fredda si avviano mutamenti decisivi che portano le pratiche di guerriglia ad assumere caratteristiche improvvisamente significative: cade il reciproco riconoscimento dello stato di nemico tra gli attori dello scontro e il conflitto si apre ad un'esperienza non più circoscrivibile, né controllabile. Si schiude la possibilità di un'inimicizia incontrollata, che cresce esponenzialmente e, in virtù dei mutamenti tecnici, può estendersi potenzialmente fino all'annullamento reciproco. Il partigiano combatte su un piano differente da quello del conflitto statale: è «colui che evita di farsi vedere armato, che per combattere fa uso di imboscate, che si mimetizza in mille modi»¹²⁹, e che si colloca aldilà dalla logica dello scontro frontale e assoluto propria dell'inimicizia come modo del Politico. A differenza del soldato in divisa, protagonista della guerra regolare fra Stati detentori di uno *jus belli* definito e giustificato¹³⁰, il combattente irregolare obbliga a ripensare lo scontro e le categorie fondative del Politico. Il diritto di guerra classico, infatti, fonda se stesso su categorie precise e nette e, in questo senso, stabilisce chiare distinzioni tra, innanzitutto, stato di guerra e di pace, combattenti e non combattenti, nemico e criminale comune¹³¹.

La guerra viene condotta da Stato a Stato come una guerra di eserciti regolari, statuali, fra due depositari sovrani d'un *jus belli*, che si rispettano anche durante la guerra in quanto nemici né si discriminano vicendevolmente come criminali, di modo che una conclusione pacifica è possibile, anzi resta perfino la normale conclusione, quasi ovvia, della guerra¹³².

Il partigiano è *hors la loi* e al di fuori dell'inimicizia convenzionale della guerra circoscritta: si definisce per via del suo modo di azione nei confronti del nemico, per la sua irregolarità, per l'accresciuta mobilità della lotta attiva e dell'intensità dell'impegno politico e, soprattutto, per il suo carattere prevalentemente tellurico. Il rifiuto dello scontro frontale, il rapporto con il proprio territorio e soprattutto il

129 C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, Il Saggiatore, Milano 1981, p. 29 (ed.or., *Theorie des Partisanen*, Duncker e Humblot, Berlin 1963).

130 *Ivi*, p. 6.

131 *Ibidem*.

132 *Ibidem*.

legame con la popolazione locale (tramite l'appoggio sia attivo che passivo), segnano chiaramente una distanza dal tradizionale scontro tra Stati, rappresentando, nel suo proliferare attorno agli anni Sessanta e Settanta, un segno evidente di novità politica. Il rapporto con la popolazione è fondamentale, al punto che le stesse forze “ufficiali” individuano l'attacco alla popolazione civile come l'unico modo per combattere i guerriglieri¹³³. L'appoggio delle masse e la trasposizione nazionale delle proprie forze di guerriglia (per mezzo di partiti e movimenti) permettono ai moderni Davide di affrontare e sconfiggere il Golia statale con una rapidità e incisività mai viste prima¹³⁴.

Il combattente irregolare non è però una categoria univoca. In essa sono distinguibili almeno due figure, in base al modo in cui il combattente si rapporta al proprio specifico nemico, che può essere reale o assoluto. Il nemico reale, nemico proprio del partigiano, si dà nel contesto di un legame specifico e reale con la propria terra, e si configura come esercito invasore o occupante o forze governative antagoniste. Il nemico assoluto, invece, proprio del rivoluzionario, sradicato da questa dimensione “tellurica”, assume connotati mondiali. Viene criminalizzato e identificato in una classe o in una generale istanza identitaria, di fronte alla quale l'irregolare scatena la propria aggressività “planetaria”. Sotto il nome di valori più alti ed oggettivi, il conflitto perde ogni suo vincolo e controllo, in una violenza astratta e feroce. In questo modo, l'agire rivoluzionario conduce alla possibilità di una guerra totalitaria molto più dello scontro frontale tra due Stati nemici, dal momento che «La guerra dell'inimicizia assoluta non conosce alcuna limitazione»¹³⁵.

Come anticipato, Schmitt è un teorico dello Stato e le sue considerazioni riportano un'impostazione teorica determinata, nonché calata in un contesto specifico, in cui il Leviatano, pur avvertendo i primi segni di cedimento, non ha ancora conosciuto lo scompagimento e la disseminazione dell'epoca della globalizzazione. Ciò che preme rilevare nel contesto di questa ricerca è la nuova concezione dello scontro a cui apre la posizione irregolare (qui nel senso di “non statale”) al di fuori del monopolio della forza che il Potere si attribuisce, e il nuovo senso che la violenza acquisisce quando viene concepita al di fuori di tale monopolio. Inoltre, di estrema importanza ai fini concreti di questa analisi è

133E.J. Hobsbawm, *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1975, p. 204 (ed. or. *Revolutionaries*, Weidenfeld and Nicolson, London 1972).

134Ivi, pp. 199-215.

135Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit, p. 40.

l'intuizione schmittiana della diversa *esperienza dello spazio* a cui conduce il conflitto partigiano.

Con l'esperienza partigiana sorge un nuovo spazio di azione complessamente strutturato, dato che il partigiano non combatte in campo aperto e non si trova sullo stesso piano della guerra regolare, con i suoi fronti. Egli costringe invece il suo avversario a entrare in uno spazio diverso¹³⁶.

Il partigiano, lottando radicato nella realtà della sua terra e non al fronte, apre la riflessione proposta da questo lavoro all'esperienza, pur diversa, delle rivolte. Come già indicato, questa ricerca non affronterà la lotta irregolare nella sua accezione partigiana o, guardando all'attualità, terroristica. La violenza e il conflitto presi in esame saranno quelli dei corpi in piazza, corpi che fuoriuscendo dalle logiche dello scontro tradizionale, ridispongono e risignificano la stessa topografia cittadina, in un gesto inaugurale che ridisegna con l'esperienza lo spazio condiviso.

2. Il tempo della rivoluzione, il tempo della rivolta

Fuori dall'ottica del monopolio statale della forza, si accede ad un panorama spesso indistinto e confuso in cui tutte le realtà del conflitto che si collocano al di là della narrazione ufficiale tendono a sfumare le une nelle altre. Tale confusione è imputabile sia ad uno specifico dispositivo narrativo del Politico che, abbiamo visto, oblia e reintegra in modo normato o funzionale ogni realtà che esclude da sé, lasciando sfumare tutte le categorie del *non-politico* le une nelle altre, ma è dovuto anche alla mancanza di una chiara messa a tema delle distanze e delle differenze che intercorrono tra le concrete esperienze di conflitto "irregolare". Sarà dunque necessario riflettere, anche da un punto di vista più prettamente filosofico-politico, sulle varie possibilità del conflitto al di fuori del monopolio statale. Tale percorso concettuale risulterà essere di primaria importanza in questo percorso di analisi circa i corpi sessuati nel contesto delle rivolte, dal momento che l'esperienza stessa della rivolta, nel suo essere concettualmente opaca e politicamente ambigua, necessita di un profondo percorso di analisi che possa delineare in modo netto e chiaro la sua realtà specifica, che la differenzi dal progetto rivoluzionario, con cui spesso viene confusa. In questo procedimento di analisi e progressiva differenziazione non si intende però porre una rigida dicotomia, che ponga le due esperienze in contraddizione o in posizione

136 *Ivi*, p. 54.

gerarchica. Si cercherà invece di individuare i punti di specificità che definiscono l'esperienza della rivolta – che sembrerebbe impossibile da definire *a priori*¹³⁷ - attraverso alcuni nodi fondamentali, posti in relazione al progetto rivoluzionario, in un andirivieni tra le letture e le interpretazioni.

Inizialmente il termine rivoluzione si riferiva ad un campo strettamente astronomico e astrologico, riferimento consolidato e diffuso dall'opera copernicana *De revolutionibus orbium caelestium*, del 1543. Il termine stava ad indicare il moto regolare che gli astri compiono sotto leggi immutabili ed eterne: un moto irreversibile, irresistibile, sottratto alla sfera dell'azione umana che ad esso è sottomessa. La rivoluzione era intesa come moto perpetuo, ciclico e naturale, incessante, lontano dalle accezioni di novità e cominciamento che caratterizzeranno invece il senso politico e moderno del termine¹³⁸.

La discesa del moto rivoluzionario sulla Terra, nel contesto umano, non fu un'immediata traslazione della metafora in senso politico. I primi utilizzi del termine in riferimento alle interazioni umane spostarono semplicemente il moto ricorrente e necessario delle leggi celesti alle vicende dei destini umani che, con i loro alti e bassi, ricordavano le costanti del sorgere e tramontare del Sole, della Luna e delle stelle¹³⁹. Sarà l' Età Moderna a compiere il passo fondamentale e a dare al termine rivoluzione il senso politico che il nostro presente eredita.

Nella sua accezione moderna, la rivoluzione non designa più quella figura circolare del cambiamento, secondo uno schema greco del divenire ereditato poi da parte del primo pensiero occidentale. Il concetto di rivoluzione scioglie la circolarità originaria della metafora, propria del tempo greco, per aprirsi ad una direzione cumulativa e teleologica del divenire. Come una linea di fuga in avanti, rompe il circolo, dando vita ad una nuova figura del tempo politico, la *spirale*, intreccio di *linea* e *circolo*¹⁴⁰. Tale schema, specifico dell'universo occidentale, discende direttamente dalla concezione lineare del tempo ereditata dall'ebraismo e dal cristianesimo. Tempo irreversibile, orientato, liberatorio, in cui risuona ancora l'idea della redenzione ebraico-cristiana posta alla fine e a compimento del progredire del Tempo. Tale concezione del tempo subentrerà e si integrerà alla percezione greca del mutamento come eterno ritorno, riversandosi sul senso del

137Questa, ad esempio, è la posizione teorica che porta Pierandrea Amato a sostenere l'impossibilità di un pensiero della rivolta, che si definisce sempre tramite *atti rivoltanti*. P. Amato, *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010 p.7.

138Per un approfondimento sulla polivalenza semantica e le evoluzioni del termine Rivoluzione si rimanda alle pagine che Giacomo Marramao dedica a Tempo e Rivoluzione in G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1985 (ed. or. 1983), pp. 5-66.

139Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 41.

140Marramao, *Dopo il Leviatano*, cit., p. 373.

concetto stesso di rivoluzione che da metafora astronomica di puro cambiamento circolare, assume su di sé il punto di fuga in avanti del tempo ebraico divenendo funzione del processo teleologico di liberazione degli esseri umani.

Progresso e rivoluzione sono dunque intimamente legati a una visione del divenire tipicamente occidentale – risultante da un intreccio di linea e circolo – ma, contemporaneamente, si legano in modo indissolubile all'idea della Sovranità, nella sua accezione moderna e statuale: da un punto di vista politico, a livello sia storico che teorico, le accezioni moderne di Sovranità e Rivoluzione nascono assieme e si implicano incessantemente sullo sfondo di ogni pensiero politico successivo. La rivoluzione, individuata come processo, si lega intimamente all'idea della Sovranità e si sposta, da metafora astronomica e astrologica che era stata fino all'epoca rinascimentale, a immagine e schema del cambiamento in politica, secondo la sequenza: *oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica, nuova società*¹⁴¹. Si riproduce uno schema teleologico in cui la Sovranità cambia di segno, passa da un attore sociale ad un altro, ma rimane il significante che orienta la scena e dà senso al movimento stesso del cambiamento. Effettivamente, ciò che più distanzia il processo rivoluzionario dalle altre esperienze del conflitto irregolare è proprio questa intima connessione con la Sovranità, il potere e le istituzioni, che porterà, si vedrà, la rivoluzione a contraddizioni importanti. La Rivoluzione dunque, chiede Giacomo Marramao nel suo *Dopo il Leviatano*, contemporaneamente legata all'idea di una “terra promessa” (il racconto biblico dell'Esodo, infatti, per secoli si è posto a modello ermeneutico fondamentale di ogni processo di liberazione, rivoluzionario o meno) e all'idea di un ripristino di uno *status quo ante*, «non sarà allora sempre necessariamente concepita come una *rivoluzione secondo la Legge?*»¹⁴².

Questo primo punto permetterà alla riflessione di porre una prima distinzione tra l'esperienza della rivoluzione e quelle delle rivolte e dei tumulti, nonostante, almeno parzialmente, esse possano sembrare esperienze assimilabili, almeno nel loro rapporto con la temporalità data. Apparentemente, infatti, tali esperienze

141 *Ivi*, p. 371.

142 *Ivi*, p. 373. In un intreccio tra linea e circolo, la Rivoluzione sembra legarsi alla sua accezione originaria di movimento ciclico secondo una legge di natura. È interessante notare come, nel passaggio alla sua accezione moderna, permanga il legame implicito con l'idea di Legge, nonostante questa abbia perso la sua accezione meramente fisico-scientifica: in virtù di questo nesso nel processo rivoluzionario la Sovranità e le sue categorie permangono come sostrato, a fronte del cambiamento di attori e scenari politici. Come nella rivoluzione degli astri, ogni ordinamento compie il suo ciclo: muta, scompare e ritorna in una forma politica apparentemente differente ma intrisa delle stesse categorie, segue la stessa Legge. Cfr. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit. Risuonano in questo senso particolarmente interessanti le parole di Thomas Hobbes circa il periodo 1640-1660: «I've seen in this revolution a circular motion». Hobbes T., *Behemoth or the Long Parliament* (ed. Tönnies F.), London 1889, p. 204 citato da Marramao, *Potere e secolarizzazione*, cit. p. 20.

sembrerebbero essere accomunate dal gesto di taglio, di recisione, che esse agiscono rispetto al contesto dato. Esse si pongono in una essenziale discontinuità rispetto al Tempo del Potere ormai consolidato. La rivoluzione, così come i tumulti e le rivolte, corrispondono alla cesura di un evento che irrompe nella norma del sistema. La lettura di Walter Benjamin offre a questa analisi tracce significative a partire dalle quali approfondire tale idea di taglio rispetto alla temporalità data.

La consapevolezza di scardinare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario. Il giorno inaugurale di un calendario funge da compendio storico accelerato. [...] Nella Rivoluzione di Luglio è accaduto un episodio in cui questa coscienza si fece ancora valere. Giunta la sera del primo giorno di scontri, avvenne che in più punti di Parigi, indipendentemente e contemporaneamente, si sparò contro gli orologi dei campanili. Un testimone oculare, che forse deve alla rima la sua divinazione, scrisse allora:

Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
Des nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur le cadrans pour arrêter le jour.
[Chi lo crederebbe! Si dice che, irritati contro l'ora, dei novelli Giosuè, ai piedi d'ogni torre, sparavano sui quadranti per arrestare il giorno]¹⁴³.

La situazione rivoluzionaria scardina il tempo del *continuum*, tempo proprio degli oppressori, dando inizio tramite una frattura ad una temporalità altra che spesso, come nel caso della Rivoluzione Francese, si manifesta in un nuovo calendario che segna una nuova e differente computazione degli anni¹⁴⁴.

In realtà, rispetto al dispiegarsi della temporalità, rivolta e rivoluzione mostrano differenze essenziali che rendono le due esperienze molto distanti. Entrambe eventi che tagliano la successione regolare del Tempo del Potere dato, rivoluzione e rivolta si contraddistinguono in realtà nelle modalità e nei contenuti di tale gesto, definendo *un percorso alternativo* al tempo dato lineare e continuativo nel caso della rivoluzione e *un salto*, una sospensione, creazione di tempo “altro”, nel caso della rivolta. Sarà utile in questo senso legare queste argomentazioni alla riflessione portata avanti da Furio Jesi nel suo *Spartakus*, del 1969¹⁴⁵.

La riflessione di Jesi interessa questa ricerca in quanto contribuisce a porre una prima distanza tra l'esperienza della rivolta e quella della rivoluzione,

143 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 49 (ed. or., *Über den Begriff der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt A. M. 1974).

144 *Ivi*, p. 90.

145 F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

collocandosi sul piano del rapporto con il tempo dato che queste due situazioni definiscono, fornendoci così uno strumento teorico per una prima distinzione concettuale. Nel testo, infatti, la rivolta viene riconosciuta ed individuata come un puro atto di sospensione del tempo storico, un salto, contrapposto al processo rivoluzionario che, come tale, tende a definire un cambiamento del già dato inserendosi all'interno del tempo storico stesso. L'esperienza della rivoluzione è calata nella temporalità storica, tende a modificarla stando alle sue regole e alle regole della definizione del potere. Una rivolta, lungi dall'essere considerata come esempio di rivoluzione fallita o un accesso di rabbia sregolata, diviene luogo di sperimentazione, di una sospensione temporale che mette tra parentesi il già dato della Storia. Per Jesi la distanza tra rivoluzione e rivolta si concentra tutta sulla differente esperienza del tempo che in esse si dà: esse non si differenziano per i propri contenuti, per i propri scopi (cosa di cui si terrà invece conto nel corso di questa analisi), ma risiede tutta in una differente esperienza del tempo. Seguendo tale ragionamento, la rivolta si caratterizza dunque come un improvviso scoppio insurrezionale che, a prescindere dal proprio obiettivo o dalla definizione di una propria strategia, non cala le proprie azioni in strategie a lunga distanza; la rivoluzione si connota invece come un complesso di movimenti insurrezionali orientati verso degli obiettivi finali secondo una strategia temporale definibile. Mentre dunque la rivoluzione è interamente calata nel tempo storico, la rivolta lo mette tra parentesi, instaurando una *temporalità altra* in cui ogni azione vale per se stessa ed è sganciata da qualsiasi idea progettuale e da ogni presa in considerazione delle proprie conseguenze¹⁴⁶. Per usare le parole di Jesi:

La parola *rivoluzione* designa correttamente tutto il complesso di azioni a lunga e a breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile. [...] Ogni *rivolta* si può invece descrivere come una sospensione del tempo storico. La maggior parte di coloro che partecipano a una rivolta scelgono di impegnare la propria individualità in un'azione di cui non sanno né possono prevedere le conseguenze¹⁴⁷.

Per Jesi, nella rivolta il tempo è sospeso e tutto si focalizza sull'azione presente, assolutizzandosi: l'avversario diviene il nemico e ogni scontro diviene atto fondamentale di giustizia e libertà. In quell'istante, ogni persona coinvolta si

146 Ivi, p. 19.

147 Ivi, p. 23.

percepisce in una assoluta e fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé come collettività; le battaglie individuali sfumano nell'azione collettiva, nell'oggetto della lotta comune. Il tutto si colloca in un'esperienza temporale definita e circoscritta, prima e dopo la quale il tempo storico riprende l'andamento delle proprie lotte individuali o partitiche. Nel momento della rivolta, decade la linea di azioni e convinzioni che determinano l'appartenenza politica all'interno del tempo dato e si realizza un momento specifico in cui l'azione, racchiusa in se stessa, nonostante possa essere esteriormente riconducibile ad un contesto strategico, dall'interno è percepita come autonoma, isolata dal contesto e dalle sue conseguenze, valida per se stessa¹⁴⁸. La rivolta è dunque puro spazio di sospensione del tempo che, avvisa l'autore, va nettamente distinta dalla pura evasione, a cui può accompagnarsi ma senza mai esaurirsi in essa. La rivoluzione invece, in questo senso, si pone a netta distanza, tentando di inserire quel momento assoluto di un tempo e uno spazio comune, proprio della rivolta, nel corso del tempo storico, come sua possibilità costante¹⁴⁹.

I rivoltosi si pongono nel taglio della temporalità, schiudendo le proprie azioni in un contesto autonomo che non si inserisce nel procedere lineare del tempo “borghese”, definito da uno ieri e da un domani. «Essi sono dell'altroieri e di dopodomani – *non hanno ancora un oggi*»¹⁵⁰. A differenza del processo rivoluzionario, infatti, l'esperienza della rivolta non corrisponde ad un rovesciamento dialettico relativo a contraddizioni interne alla società (*ieri*) che punta all'*oggi* o al *domani*. La rivolta, anche quando assume i tratti di una specifica reazione al contesto, per Jesi si pone come esperienza non dialettica, che recide il suo rapporto con l'immediato contesto preparando così al *dopodomani* della società, suscitandone un'anticipata epifania. Sganciandosi dalle contraddizioni concrete del contesto e non presupponendo un mutamento immediato delle condizioni date, ma più che altro una maturazione a lungo termine della coscienza umana¹⁵¹, essa esclude ogni strategia a *lungo* termine, poiché si focalizza su un mutamento a *lunguissimo* termine. Non importa che vi sia un domani, e un domani ancora, o che i rivoltosi sopravvivano per inverare nel tempo storico le proprie lotte. In tal senso, la rivolta si connota come puramente

148 *Ivi*, p. 28.

149 Rispetto al tempo, la rivolta ha un rapporto differente, che la rende estranea alla stessa istituzione del potere politico: scardinando i concatenamenti del *kronos*, apre ad una densità del tempo inedita, che «sorge contro il tempo *naturale* della storia». P. Amato, *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010, pp. 32-34.

150 Jesi, *Spartakus*, cit., p. 82.

151 *Ivi*, p. 84.

inattuale, e da tale inattualità trova la propria forza e ragion d'essere. Lontano dal domani delle rivoluzioni, attuale perché preparato e pianificato, le rivolte descrivono momenti assoluti di inattualità, poiché i rivoltosi non preparano il futuro, bensì lo evocano¹⁵².

3. Libertà, violenza e istituzioni

La questione della libertà rappresenta uno dei nodi di dibattito più accesi e problematici all'interno del dibattito sulle esperienze del conflitto in politica; in tal senso, gli scontri e le rotture sul tema possono aiutare a porre punti di riflessione utili a definire ulteriormente le specificità che distanziano il processo rivoluzionario dall'esperienza della rivolta, contribuendo così al percorso di questa ricerca. Vi sono modi differenti di leggere il nesso che la libertà intrattiene con la realtà della rivolta e con la rivoluzione. Occorre innanzi tutto porre, sulla scia di quanto suggerito da Isaiah Berlin¹⁵³, una distinzione necessaria tra un concetto di libertà puramente legato al contesto delle proprie costrizioni esterne – una “libertà da qualcosa”, nel senso di una *liberazione* da uno stato di cose necessario e vincolante – e la “libertà di fare o essere qualcosa”, intesa come libero esercizio delle proprie facoltà. A partire da questa doppia accezione, la libertà può essere assunta come *mezzo* o *finalità*, portando a declinazioni differenti nell'esperienza del conflitto. Per Jesi, si è visto, a distinguere l'atto della rivolta dal processo rivoluzionario vi è il differente taglio con cui queste due esperienze si rapportano al divenire storico. La rivolta è inattualità, spazio di pura insorgenza, che taglia e fa saltare il tempo storico senza volersi inserire in esso. In quanto tale essa è sganciata dai fini del domani e si lega ad un tempo più futuro. Le sue finalità non sono immediate nemmeno per chi è coinvolto nella lotta. Nel momento dello scontro tutto è attualizzato, tutto si condensa nel singolo gesto, nell'avversario, nell'arma che si impugna. In questo senso la rivolta si differenzia dalla rivoluzione: essa è spazio di pura insorgenza, è *rivolta per la rivolta*, e si sgancia da ogni finalità che, immessa in un tempo storico, porterebbe la rivolta a negare se stessa o annientare i propri presupposti. Un dilemma, come vedremo, al centro di molte riflessioni sulla rivoluzione.

Il legame tra libertà e rivoluzione appare inevitabile e fondamentale per molti autori ed autrici, soprattutto per chi, come Hannah Arendt, intende sottolineare la

152 *Ivi*, p. 100.

153 I. Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 22-25 (ed. or., *Two concepts of liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969).

specificità politica della rivoluzione rispetto ad altri atti di insorgenza. L'autrice tedesca dedica numerose ed intense pagine all'esperienza rivoluzionaria nel testo *Sulla Rivoluzione*¹⁵⁴ del 1963, in cui la libertà è posta a nodo fondamentale, punto essenziale di discriminare per distinguere correttamente una rivoluzione da una rivoluzione fallita, una rivoluzione da ciò che non ne merita il nome. Per Arendt, la libertà si lega in modo inestricabile alla verità di una rivoluzione: instaurare la libertà - nell'accezione specifica del fondare uno spazio che ne garantisca la possibilità - è infatti per l'autrice il fondamento che definisce il momento rivoluzionario¹⁵⁵. Prescindendo dal valore della libertà e dallo sforzo per creare uno spazio in cui questa possa esercitarsi, cade il nesso essenziale che la rivoluzione intrattiene con la dimensione della politica. Proprio come la guerra, infatti, decaduta ogni finalità di libertà, la rivoluzione tende a scadere nella mera violenza, collocandosi così al di fuori dell'ambito politico e della socialità umana. Per Arendt, si è visto, violenza e politica si autoescludono di principio, dal momento che la politica si basa sulla libera interazione umana e sul dialogo, mentre la violenza è silenzio che uccide ogni possibilità di relazione politica¹⁵⁶; in tal senso, ogni esperienza rivoluzionaria che prescinda dal dato della libertà umana è destinata a scadere nel mero atto violento e fine a se stesso, dunque fuori dall'ambito della politica. La libertà deve essere posta come criterio supremo di ogni rivoluzione, così come di ogni cominciamento in ambito umano.

La libertà di cui ci parla Arendt è quella positiva del fare insieme, del *con-dividere* il mondo, dell'agire e parlare in un contesto plurale. È una libertà che si agisce nell'interazione, pienamente politica, e che non coincide affatto con l'insieme più o meno libero delle varie attività non politiche consentite da uno stato di cose effettivo. In questo senso, la “libertà da...”, pura liberazione, non è condizione sufficiente per una rivoluzione, né può esserne l'unico criterio, in quanto concetto puramente negativo che *non* conduce automaticamente alla

154 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit. Cfr. anche la lettura critica del testo avanzata da Hobsbawm in *I rivoluzionari*, cit., pp. 244-251. Nel suo articolo, Hobsbawm rimprovera alla riflessione arendtiana di imprecisione e superficialità rispetto all'approccio storico, preferendo un'impostazione che l'autore definisce “metafisica e normativa”, posta su un piano più puramente filosofico. Questo lavoro guarda alle riflessioni dell'autrice alla ricerca non tanto di precisione e puntualità rispetto alla narrazione degli avvenimenti, ma di criteri interpretativi e riflessioni che sappiano orientare lo sguardo nel percorso di riflessione qui proposto. Andrebbe inoltre riconosciuto il fatto che, ben lungi dalla pretesa di esaustività di un approccio storico, l'intenzione di Arendt fu più che altro quella di un gesto ammonitore, «un tentativo di salvare il tesoro perduto della rivoluzione (innanzi tutto quella americana)». Cfr. M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 57, cit. (ed. or., *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Matthes & Seiz, Berlin 2011).

155 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 135.

156 La violenza è infatti incapace di linguaggio, e rende ogni parola impotente. *Ivi*, pp.11-12. Cfr. anche Arendt, *Sulla Violenza*, cit.

libertà¹⁵⁷. Problematico, commenta Arendt, è stato per le rivoluzioni che dall'età moderna in poi hanno accompagnato l'Occidente l'aver sempre avuto come fine tanto la liberazione quanto la libertà. «È spesso assai difficile dire dove termini il semplice desiderio di liberazione, di essere liberi dall'oppressione, e cominci il desiderio di libertà in quanto modo di vivere politico»¹⁵⁸.

Questo è per Arendt un punto fondamentale: ogni cominciamento è rivoluzionario e politico solo nel senso in cui lega il proprio *pathos* per la novità all'idea di libertà. In assenza dell'idea di libertà è illegittimo parlare di rivoluzione. La violenza, così come il mutamento, non sono da soli criteri sufficienti a distinguere la rivoluzione dalle altre esperienze umane. Solo la libertà, connessa al cambiamento, si pone come cifra di un'esperienza rivoluzionaria.

Solo quando il cambiamento avviene nel senso di un inizio nuovo, quando la violenza è impiegata per costituire una forma di governo del tutto diversa, per realizzare una nuova struttura statale, insomma quando la liberazione dall'oppressione mira almeno all'instaurazione della libertà possiamo parlare di rivoluzione¹⁵⁹.

Mentre la ribellione ha come fine e come oggetto la liberazione, la rivoluzione punta all'instaurazione della libertà. In questo senso, rivolta e rivoluzione sembrerebbero legate in un unico cammino verso la libertà che dalla ferocia della ribellione conduce alla fase più tranquilla e costitutiva della rivoluzione quale atto fondativo della libertà¹⁶⁰. La ribellione si connoterebbe dunque come momento di iniziale rottura, spesso feroce e brutale, che in sé non ha maturità politica. La lotta per la liberazione porta ad un uso necessario della violenza, che rende la ribellione momento *non-politico* o pre-politico. Dal disordine del conflitto diffuso si arriva, in un'ottica teleologica che porta il segno dell'approccio greco e occidentale, al momento di fondazione e costituzione dell'ordine armonico di libertà e razionalità attraverso la politica. Nonostante per Arendt lo spazio politico sia agonistico e ammetta una forma di conflittualità secondo le regole dello spazio pubblico, è impossibile non leggere in questo passaggio una riproposizione di quella grande narrazione che il simbolico politico mantiene sull'ordine della violenza e del conflitto. Una rivoluzione che non sia seguita da una fase di costituzione dell'ordine di libertà è per Arendt una rivoluzione mancata o, ancora, una rivolta che non è progredita in senso politico. La maggior parte delle rivoluzioni,

157 *Ivi*, p. 25.

158 *Ivi*, p. 29.

159 *Ivi*, cit., pp. 31-32.

160 *Ivi*, p. 156.

commenta Arendt, è stata bloccata nella fase di taglio e rottura e non è arrivata alla fase costitutiva di un vero e proprio spazio di libertà in cui far circolare il discorso politico¹⁶¹. Una rivolta, infatti, se non sfocia nel momento costituente in cui la libertà diviene polo unico che orienta l'azione di fondazione, è, commenta Arendt, una ribellione inutile¹⁶².

Ottenere la libertà pubblica, fondando uno spazio politico che la renda possibile, è l'unico autentico scopo della rivoluzione, e il successo o il fallimento di un movimento rivoluzionario possono darsi solo su questo piano. La libertà è contrapposta alla pura liberazione dall'oppressione, che pur essendo un possibile presupposto non può esaurire la spinta rivoluzionaria, e deve essere concettualmente distinta, lo abbiamo visto, dalla libertà come esercizio politico. Nonostante il superamento dell'oppressione e della miseria sia condizione imprescindibile per uno spazio di libertà che voglia essere degno del proprio nome, è importante, in ottica arendtiana, tenere a mente la distinzione che passa tra liberazione e libertà per prendere le distanze da una fase di pura liberazione dal bisogno che, radicandosi nella necessità porta in sé il germe della violenza, e muoversi verso una fase più propriamente politica. È dunque di importanza fondamentale, per Arendt, che la libertà assuma il ruolo di criterio guida all'interno del discorso rivoluzionario per legittimare l'azione ad un livello specificatamente politico. In tal senso, ogni rivoluzione che non sia mossa dalla libertà cade nella negazione di se stessa, legandosi alle necessità, ai corpi, ai bisogni di cui si fa interprete il processo di liberazione. La dimensione del corpo biologico, dunque, sembrerebbe legare la rivoluzione ad una fase di immaturità politica, a una liberazione dai bisogni pura e semplice che trattiene le coscienze politiche sul terreno della necessità. In quanto tale, il corpo sembrerebbe inficiare la possibilità stessa della rivoluzione, immettendo sulla scena la necessità anziché la libertà. In questo senso, Arendt, secondo le categorie illustrate altrove in questo percorso di ricerca, si mostrerebbe pienamente erede del pensiero politico greco, riproducendo l'alternativa dicotomica che vede opporsi da un lato lo spazio politico come luogo di libertà e razionalità e dall'altro la realtà biologica dei corpi e l'ambito più generale della natura come luogo di misera e stringente necessità. I corpi, infatti, sono legati alla fatalità dei processi biologici naturali e legano l'azione al bisogno e al puro accadimento contingente¹⁶³. In questa prospettiva, il

161 *Ibidem*.

162 *Ivi*, p. 157.

163 *Ivi*, p. 60.

corpo sembrerebbe mutilare quel desiderio di libertà che anima il cambiamento nello spazio politico. La necessità dei corpi uccide la rivoluzione.

Occorre però operare un chiarimento circa la questione del rapporto tra politica e corpo in Arendt. Non bisogna ritenere che la distinzione arendtiana tra lo spazio della politica e la dimensione biologico/riproduttiva del privato, releghi il corpo esclusivamente nell'impolitico. La distinzione fra l'azione politica e le pratiche che riguardano la vita biologica porta ad una differente modulazione della questione del corpo che, anche quando non viene nominato, rimane al centro della riflessione arendtiana sulla politica. Lo spazio politico, infatti, viene a costituirsi proprio attraverso la parola e l'azione del singolo nella pluralità; attraverso parole e azioni *corporee* che in uno spazio relazionale condiviso rivelano il soggetto a sé e agli altri. Per Arendt, dunque, il corpo, solo quando è ridotto a pura necessità del biologico, trasmuta il senso della rivoluzione, o meglio, la blocca ad una fase di impoliticità. Se focalizzata sul bisogno, sulla necessità, sulla pura liberazione dall'oppressione, il cuore dell'azione rivoluzionaria diviene la questione sociale a detrimento della politica.

Quando una rivoluzione parte innanzitutto dai bisogni della popolazione, dalla fame, dalla misericordia, dal desiderio di uno spazio più equo per tutti nei termini di un'eguale possibilità di sopravvivenza economica, schiaccia l'azione sui dettami di una necessità assoluta, portando alla rovina lo slancio di libertà che dovrebbe alimentare la mossa rivoluzionaria. Tale, secondo l'autrice, è stato l'errore della Rivoluzione Francese, rovinosamente caduta sotto i dettami dei bisogni sociali.

Sotto la stretta appunto di tale necessità la moltitudine si scagliò in appoggio alla rivoluzione francese, la ispirò, la spinse avanti e infine la trascinò alla rovina e ciò proprio perché era la moltitudine dei poveri [...] La nuova repubblica nacque morta: la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in se stesso¹⁶⁴.

La moltitudine e i suoi bisogni ciechi si sostituiscono al percorso di libertà, distruggendo la rivoluzione.

Furono gli uomini della rivoluzione francese che, sbigottiti dallo spettacolo della moltitudine, esclamarono con Robespierre: “La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale”; e così perdettero, insieme alle istituzioni e alle costituzioni che sono “l'anima della repubblica” (Saint Just), la rivoluzione stessa¹⁶⁵.

In questa prospettiva, Arendt vede in Marx il teorico dell'imperativo della

164 Ivi, cit., p. 61.

165 Ivi, cit., p. 57.

necessità e del predominio della questione sociale nello spazio pubblico¹⁶⁶. L'autrice attribuisce a Marx una grave cecità, che non gli ha permesso di individuare la questione sociale come causa del fallimento della Rivoluzione Francese ma, anzi, lo ha condotto a sostenere che fu solo la mancata risoluzione della questione sociale a determinarne la rovina¹⁶⁷. In tal modo, spiega Arendt, Marx confonde liberazione e libertà e sostituisce all'iniziale violenza degli esseri umani una più feroce violenza determinata dalla necessità storica e biologica. Così la rivoluzione perde di vista il suo oggetto primario, liberare gli uomini per renderli liberi, per focalizzarsi tutta sul processo vitale della società più misera. «Dal punto di vista politico, questa svolta condusse Marx a una vera e propria capitolazione della libertà davanti alla necessità»¹⁶⁸.

Lontana dallo scadere del processo rivoluzionario nella questione puramente sociale, la Rivoluzione Americana ha saputo, per Arendt, porsi come lotta per la costituzione e fondazione di uno spazio politico di pura libertà. In questo senso, la Rivoluzione Francese e quella Americana possono essere poste in opposizione, come esempi contrastanti dell'esperienza rivoluzionaria: mentre in Francia sono l'empatia, il desiderio di giustizia sociale e la compassione ad assumere il ruolo di criterio dell'azione politica, in America ciò che viene posto come valore che orienta la lotta è la libertà. Per usare le parole dell'autrice: mentre la Francia guardava alla liberazione dell'uomo, la Rivoluzione Americana si volgeva verso l'instaurazione della libertà¹⁶⁹. L'esperienza americana è stata per Arendt l'unica rivoluzione della storia a porre la libertà al cuore del proprio agire. In America il nuovo ordine nasce non per soddisfare dei bisogni sociali, né per limitare poteri già esistenti, ma come spazio di libertà comune.

Una rivoluzione è per Arendt tale solo se *fonda* la libertà nello spazio politico, mutando il rapporto tra governati e governanti, *istituendo* la libertà di ciascuno nello spazio politico: nella Rivoluzione Americana la questione centrale è la fondazione e l'instaurazione del nuovo potere. Per Arendt solo il potere arresta il potere, e in tal senso, la generazione di un nuovo ordine che abbia come orientamento la libertà e la dimensione politica dell'esistenza non può che inaugurare uno spazio politico nuovo, in cui il potere è diffuso¹⁷⁰.

Che vi sia *causa comune* anziché *volontà generale* è segno esplicito di tale

166 *Ivi*, p. 62.

167 *Ivi*, p. 63.

168 *Ivi*, cit., p. 66.

169 *Ivi*, p. 153.

170 *Ivi*, pp. 164-172.

differenza. Parlare di causa comune, infatti, rimanda ad un percorso oggettivo in cui ogni soggettività è coinvolta nel suo percorso di libertà legandosi contemporaneamente ai percorsi altrui. Sintomo della distanza che il differente approccio all'idea di libertà segna tra le due esperienze rivoluzionarie è proprio lo scivolamento della Rivoluzione Francese dall'idea di una causa comune, di un consenso condiviso, verso l'idea - totalitaria e apodittica - di una volontà generale. La *volonté de tous* rousseauiana¹⁷¹, sostituendosi al consenso, diviene realtà monolitica e inscalfibile in cui le opinioni e lo scambio, elementi essenziali alla definizione dello spazio politico arendtiano, divengono impossibili e fuori legge. Robespierre, riprendendo Rousseau, fa riferimento a «*une volonté UNE*» laddove, si è visto, l'Uno e il Medesimo si pongono come dispositivo uniformante e totalizzante definendo uno specifico percorso di autonarrazione del Politico. Durante la Rivoluzione Francese, ponendo la volontà generale, data e inaggrabbile, come unica realtà giusta e sovrana nello spazio politico, il nemico finì per essere individuato negli stessi cittadini. La coscienza dei singoli individui venne riconosciuto come il luogo della possibile messa in discussione del potere che il potere temeva e contrastava. Ogni opinione critica o difforme, ogni dissidenza interna, divennero peccati mortali contro la comunità. Per la costituzione della Nazione una e indivisa, spiega Arendt, ogni cittadino dovette infine «levarsi e restare in costante ribellione contro se stesso»¹⁷². La virtù politica divenne allora l'abnegazione e il mutismo del dissenso, in netto contrasto con l'idea di libertà e di politica condivisa che dovrebbe guidare una rivoluzione. Non più molteplicità di cittadini liberi, la Rivoluzione Francese divenne deificazione di un popolo muto e impossibilitato all'azione politica. La *volonté generale* riprodusse in forma secolare la Volontà Divina, a cui basta volere per produrre una legge inamovibile¹⁷³. Il *peuple* assunse le dimensioni mostruose di una realtà dalle mille teste che inghiottiva tutte le individualità in un corpo solo e che si muoveva con una sola volontà. Tutto ciò in un contesto non politico, perché guidato da ciò che la politica esclude dai propri ambiti: i bisogni, prepolitici e violenti per Arendt, della necessità della vita sociale. La libertà scomparve così dalle possibilità della Rivoluzione, che si disintegrò in guerra: guerra civile all'interno e guerra di difesa alle frontiere¹⁷⁴.

171 Cfr. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., Libro II, Capitolo III, pp. 39-41.

172 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit., p. 83.

173 *Ivi*, p. 209.

174 *Ivi*, p. 97.

La Rivoluzione Americana, invece, rimane per Arendt fermamente legata ad un'idea di libertà politica, sganciata dalla liberazione, dalle mere spinte sociali, puntando all'instaurazione della libertà e alla fondazione di istituzioni durature. Gli americani, spiega l'autrice, hanno il merito di aver individuato la libertà politica come quella felicità che consiste nella partecipazione agli affari pubblici¹⁷⁵: lo spazio politico è non luogo di interesse, né di dovere, ma luogo di felicità, del piacere del discutere, del deliberare, del prendere decisioni, del cambiare il mondo attraverso la propria parola e la propria azione. Gli uomini americani si trovarono nella possibilità di esser padroni del proprio destino, di non essere inghiottiti da una logica omologante che avrebbe trasformato la rivoluzione in corso irresistibile che trascina con sé non solo le istituzioni ma anche le singole individualità. La Rivoluzione Americana non sottomise così lo spirito d'iniziativa individuale e le soggettività, in un processo dialettico e necessario, ma rimase legata all'azione concreta di ciascuno, verso un fine comune condiviso e nuovo.

Come ogni nuovo inizio, la fondazione e l'istituzione di uno spazio di libertà porta con sé le contraddizioni insite in ogni esperienza di cominciamento politico. Come si è visto, l'esperienza dell'*initium* comporta un momento di violenza e violazione, di cui Arendt tiene conto problematizzando così le sue analisi¹⁷⁶. Nelle rivoluzioni francese e americana al compito della fondazione del nuovo si accompagna l'arduo e contraddittorio compito di porre le leggi, di fondare e imporre agli uomini un nuovo tipo di autorità.

La secolarizzazione [...] poneva inevitabilmente il problema di come fondare e istituire una nuova autorità [...] Le rivoluzioni, anche dove non erano gravate dalla pesante eredità dell'assolutismo, come nel caso della rivoluzione americana, tuttavia si svolsero nell'ambito di una tradizione fondata in parte su un evento nel quale "la parola si era fatta carne", ossia su un assoluto che era comparso in tempi storici come realtà terrena¹⁷⁷.

Torna sulla scena il problema del fondamento della legge, e con esso il dilemma della violenza implicita in ogni momento istitutivo e normativo posto come trascendenza. Davanti a questa difficoltà implicita e costitutiva rimane il discrimine del fine del processo rivoluzionario, laddove la costituzione di un ordine di libertà come garanzia dello spazio politico interrompe lo stato di rivoluzione permanente, più nefasto dell'esito istituzionale della costituzione di un ordine politico di autorità. Non solo: la distanza tra le due esperienze si registra

175 Ivi, p. 128.

176 Ivi, p. 36.

177 Ivi, cit., p.180.

per Arendt anche sul piano della confusione tra *potere* e *autorità*, che rischia di indebolire qualsiasi momento costituente in politica. Mentre il passaggio ad istituzioni stabili e durature fu reso impossibile agli uomini della Rivoluzione Francese dalla stessa confusione che essi compivano nei confronti di autorità (della legge) e potere (politico), assegnando tutto alla dimensione generale (e totalitaria) della volontà unica e indiscutibile del popolo, la rivoluzione americana tiene conto della differenza tra queste due dimensioni della politica, nella consapevolezza che potere e autorità non possono, data la loro differenza strutturale, trovare origine in uno stesso luogo. Nonostante questo, i rivoluzionari americani si trovarono davanti al *dilemma dell'Assoluto*, implicito nell'atto stesso del cominciamento, e in quanto tale problema costitutivo di ogni rivoluzione¹⁷⁸. Il problema dell'Assoluto, infatti, si connota come dilemma fondamentale e costante in ogni esperienza di rivoluzione, insito nel fatto stesso rivoluzionario¹⁷⁹ e conduce l'analisi alla scoperta di importanti contraddizioni. Vicina alla riflessione che più o meno nello stesso periodo accompagna gli ultimi anni di vita del filosofo francese Albert Camus, Arendt rileva come lo sbocco più comune di una rivoluzione che si attualizza nella storia sia la dittatura rivoluzionaria, in alternativa al completo dissipamento della spinta alla rivoluzione originaria o alla sconfitta e restaurazione¹⁸⁰.

L'arbitrio, il gesto stesso di interrompere la storia per cominciarne un'altra all'interno di una grammatica del potere, pone i rivoluzionari all'interno di una contraddizione apparentemente insolubile: in ottica arendtiana l'atto di fondazione è il cuore della rivoluzione stessa, che può dirsi tale sono in quanto instaura e istituisce un ordine di libertà, ma proprio tale momento costituente è problematico e contraddittorio. Con l'atto di fondazione si pone il problema della stabilità delle strutture, dell'integrità e della loro persistenza nel tempo, in netta contrapposizione con l'esperienza che l'ha originata, ossia il cominciamento, il *pathos* dell'inizio, del cambiamento, dell'azione umana che cambia la realtà data. Lo spirito di novità e la preoccupazione per la stabilità sono contraddittori e opposti e portano la rivoluzione ad un crocevia critico in cui la negazione dello spirito rivoluzionario sembra essere un percorso già segnato. Se, infatti, la fondazione è lo scopo e il fine della rivoluzione, lo spirito rivoluzionario è costretto a spostarsi da posizione di cominciamento del nuovo alla creazione di qualcosa di permanente e duraturo,

178 *Ivi*, p. 234.

179 *Ivi*, p. 177.

180 *Ivi*, p. 178.

sancito da istituzioni di potere, con tutte le ambiguità che queste comportano¹⁸¹. Un'istituzione politica stabile, laddove non neghi la propria origine rivoluzionaria e incoraggi a nuove imprese, nuovi mutamenti, non può che essere destinata alla propria rovina. Tale contraddizione fondamentale non ha colpito solo i rivoluzionari americani e francesi, ma si lega in modo necessario a tutte le esperienze rivoluzionarie del passato e del futuro, in quanto implicita nel concetto stesso di rivoluzione. «Purtroppo la conseguenza di tutto questo, a quanto pare, è che nulla minaccia più pericolosamente e acutamente le conquiste stesse di una rivoluzione quanto lo spirito che le ha realizzate»¹⁸².

In linea con tale ragionamento, come accennato, incontriamo la controversa riflessione di Albert Camus che nel suo *L'uomo in rivolta* affronta i dilemmi e le contraddizioni insite in ogni processo rivoluzionario, contrapponendole all'idea di libertà e umanità che guidano il gesto di rivolta contro il mondo e contro l'ingiustizia. Il testo di Camus, che suscitò numerosi dibattiti e fraintendimenti portando, tra le altre cose, alla rottura del rapporto con il filosofo Jean-Paul Sartre, ruota attorno alla distanza che separa il gesto di rivolta pura dal movimento rivoluzionario che si inserisce nella Storia incontrando contraddizioni strutturali che portano necessariamente la rivoluzione a negare se stessa.

Per Albert Camus, la rivolta riveste il ruolo prezioso della presa di distanza dell'essere umano dalla situazione data, dal mondo, dall'assurdità in cui la relazione tra il mondo e la singolarità costringe la coscienza. Il gesto di rivolta è l'affermazione di ciò che l'umano sente come proprio, per cui sente che valga la pena lottare. Egli «rifiuta di lasciarsi toccare in quello che è»¹⁸³. La rivolta nasce da un gesto di rifiuto verso un'ingiustizia, metafisica o storica, e punta attraverso l'azione alla trasformazione del mondo. Tale gesto apre alla comunità, alla pluralità dell'umanità per cui si lotta. È un dire “no”, in favore di ciò che ci rende umani, dunque un rifiuto che contemporaneamente afferma l'umanità e lotta per essa: momento di negazione assoluta in difesa di una determinata idea di essere umano da preservare¹⁸⁴. Ogni rivolta si origina da una presa di coscienza e da un tacito appello ad un valore al quale l'essere umano non può rinunciare, che appare sopra a tutto il resto. In tal senso, è adesione piena ad una certa parte di sé. La rivolta apre necessariamente alla dimensione dell'alterità, alla relazione con gli

181 *Ivi*, p. 268.

182 *Ibidem*, cit.

183 A. Camus, *L'Uomo in rivolta*, in A. Camus, *Opere*, Bompiani, Milano 2000, cit., p. 638 (ed. or., *L'Homme Revolté*, Gallimard, Paris 1951).

184 *Ivi*, p. 634.

altri, verso i quali ci si trascende in una solidarietà umana metafisica¹⁸⁵. Nel gesto di rivolta, il singolo si apre in modo imprevisto all'altro, affermandolo. «Mi rivolto, dunque siamo»¹⁸⁶.

Non ci si salva da soli, ma solo attraverso la lotta per un mondo comune, reale, per l'umanità. Chi si rivolta,

Agisce dunque in nome di un valore, ancora confuso, ma che avverte, almeno, di avere in comune con tutti gli uomini. Vediamo dunque che l'affermazione implicita in ogni atto di rivolta si estende a qualche cosa che eccede l'individuo in quanto lo trae dalla sua supposta solitudine e gli fornisce una ragione d'agire. [...] È per tutte le esistenze a un tempo che insorge lo schiavo quando giudica che, da un determinato ordine, viene negato in lui qualche cosa che non gli appartiene esclusivamente, ma che è luogo comune in cui tutti gli uomini, anche quello che l'insulta e l'opprime, hanno pronta una comunità¹⁸⁷.

In tal senso la rivolta ha in sé sempre una valenza positiva, in quanto rivela quanto nell'uomo sia sempre da difendere¹⁸⁸. Dalla rivolta metafisica al momento di rivoluzione storica, spiega però Camus, accade che questo sentimento venga snaturato fino a ritorcersi contro quella stessa idea di umanità per la quale la coscienza si era sollevata. La rivoluzione rappresenta lo sviluppo *logico* della rivolta metafisica: alla radice di entrambe le esperienze, il medesimo sforzo disperato di affermare l'uomo di fronte a ciò che lo nega¹⁸⁹. «Lo spirito rivoluzionario prende così la difesa di quella parte dell'uomo che non vuole inchinarsi. Semplicemente, tenta di dargli un suo regno nel tempo»¹⁹⁰. Nel momento preciso in cui il gesto di rivolta viene ad immettersi nella concretezza del fluire storico, ponendosi sul suo stesso piano e declinandosi all'interno della sua dialettica, perde se stesso. Si incarna in una lotta attiva per un valore da inverare in modo assoluto nella Storia. Così ogni omicidio, violenza, atteggiamento di potere divengono mezzi necessari per un fine che, sganciandosi dalle esistenze concrete, finisce per travolgerle.

La rivolta nasce dallo spettacolo dell'irragionevolezza, davanti ad una condizione ingiusta e incomprensibile. Ma il suo cieco slancio rivendica l'ordine in mezzo al caos e l'unità al cuore stesso di ciò che sfugge e scompare. Essa grida, esige, vuole che lo scandalo cessi e che si fissi finalmente ciò che fugge e scompare. È ansiosa di trasformare. Ma

185 *Ivi*, p. 637.

186 *Ivi*, cit., p. 643.

187 *Ivi*, cit., p. 636.

188 *Ivi*, p. 640.

189 *Ivi*, p. 738.

190 *Ibidem*, cit.

trasformare è agire, e agire, domani, sarà uccidere [...] ¹⁹¹.

La soggettività libera che si era sollevata in lotta per quella parte di umanità da preservare viene schiacciata sotto la logica di un fine assoluto, ormai astratto, da inverare e proteggere dal fluire storico. Sganciandosi dalla concretezza delle esistenze, la rivoluzione, spiega Camus, si trova ad essere guidata da un'Idea. Viene il momento in cui la giustizia giunge a dover esigere la sospensione della libertà ¹⁹² e violenza, omicidio, ingiustizia divengono pratiche ammissibili. In nome dell'Idea si uccidono uomini e principi, deificando la specie sopra l'individuo. La rivolta invece, nella sua accezione più originaria e pura, partendo dall'esperienza individuale arriva ad un'idea di umanità, deificando l'uomo e non la specie. Uccide uomini, ma non principi ¹⁹³.

Nel passaggio al momento rivoluzionario, la rivolta si scinde dalle proprie radici, aprendosi al mezzo violento. Tipici sono stati, spiega Camus, i casi di terrorismo individuale e di Stato definiti da un'idea astratta di umanità da inverare nella Storia, sui corpi di donne e uomini. La rivoluzione diviene l'unico valore ed in nome di una libertà ideale, procrastinata in un futuro di gloria, in virtù del quale si assiste al sistematico annullamento di ogni libertà concreta. La fine della Storia, l'avvento di un'era di giustizia, fungono da dispositivi attraverso i quali ogni ingiustizia presente è accettata, in attesa dell'avvento miracoloso di un futuro migliore. La libertà di ciascuno viene incorporata nel movimento storico e i soggetti divengono strumenti dell'Idea, della Rivoluzione come valore assoluto ¹⁹⁴. Dal gesto di rivolta si scivola verso pericolose ideologie di assenso, per le quali l'umanità sarà liberata solo attraverso un provvisorio asservimento.

Teoricamente la rivoluzione è un cambiamento delle istituzioni politiche ed economiche atto ad affermare più libertà e più giustizia nel mondo. Praticamente, è l'insieme degli eventi storici, spesso infelici, che porta a quel felice cambiamento ¹⁹⁵.

La rivolta, nata come affermazione di una natura comune a tutti gli esseri umani, muta in rivoluzione assoluta che riduce l'uomo alla Storia, rendendolo una cosa. La stessa solidarietà umana che la rivolta fonda, diviene assenso omicida ogniqualvolta la rivolta assuma le dimensioni di una rivoluzione, di un movimento che, seppur temporaneamente, distrugge e sospende tale solidarietà, aprendosi alla

191 *Ivi*, cit., p. 630.

192 *Ivi*, p. 737.

193 *Ivi*, p. 738.

194 *Ivi*, p. 873.

195 A. Camus, *Mi rivolto dunque siamo. Scritti politici*, Elèuthera, Milano 2008, cit., p. 26.

violenza contro gli stessi compagni di lotta¹⁹⁶. Amando un'idea di umano che ancora non c'è, l'amore per le singole esistenze, per gli amici, per i fratelli e le sorelle, che si dà al presente, diviene intralcio alla rivoluzione.

Quelli che muoiono per la giustizia, in ogni tempo, si sono chiamati "fratelli". Per tutti loro, la violenza è riservata al nemico, al servizio della comunità degli oppressi. Ma se la rivoluzione è l'unico valore, essa esige tutto e persino la delazione, dunque il sacrificio dell'amico. Ormai la violenza sarà rivolta contro tutti, al servizio di un'idea astratta¹⁹⁷.

Difatti, «quando la rivoluzione è il solo valore, non ci sono più diritti, ci sono soltanto doveri¹⁹⁸» e l'idea stessa di umanità per la quale si è intrapreso un percorso di lotta svanisce nell'idea astratta di un'umanità senza carne, per cui si può e si deve morire, che va avverata con tutte le proprie risorse anche facendo se stessi e gli altri strumenti inermi di una lotta violenta. Mentre si afferma una precisa idea di umanità, la si scavalca nell'ideale, ponendosi al di sopra delle esistenze e delle singole sofferenze, delle vite concrete. In nome di un'Idea, si procede imperterriti nella Storia: «Attraverso delitti, violenze e morte, l'umanità procede verso quella consumazione che giustificherà tutto»¹⁹⁹.

Questo porta Camus ad un interrogativo fondamentale circa le contraddizioni del rapporto rivolta-rivoluzione, umanità-mondo. La rivolta, infatti, si trova davanti ad un bivio, a due strade che conducono, per percorsi diversi, allo stesso punto di approdo: la dissoluzione e la negazione dello spirito di rivolta da parte della rivolta stessa. La rivolta infatti o perisce nel mondo che ha creato, realizzandosi nella Storia, rendendo gli individui funzionari o poliziotti dello stato di cose creato dalla rivoluzione, contrastando così ogni possibilità di rivolta, oppure, per rimanere fedele a se stessa, deve insorgere di nuovo contro il reale, ossia contro ciò che lei stessa ha creato. In tal senso, la rivoluzione rischia di divenire lotta sanguinosa contro tutte le forme della rivolta. La rivolta o perisce o si tradisce: la contraddizione appare inaggirabile.

196 Camus, *L'Uomo in rivolta*, cit., p. 642.

197 *Ivi*, cit., p. 797. Su questi temi, Cfr. anche F. Castelli, *Da Caligola a I Giusti: l'assurdo e la rivolta nel teatro di Camus*, in «Ariel – Semestrale di drammaturgia dell'Istituto di Studi Pirandelliani e sul Teatro Contemporaneo», anno I, n. 2, luglio-dicembre 2011, pp. 33-40.

198 Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 799.

199 *Ivi*, cit., p. 828. «La rivolta storica, radicata nella rivolta metafisica, porta alla rivoluzione, che cerca di eliminare l'assurdo prendendo il controllo totale sul mondo. [I rivoluzionari] fanno dell'assassinio il loro strumento principale. Per Camus, il Comunismo era l'espressione contemporanea di questa malattia dell'Occidente» R. Aronson, *Camus and Sartre. The story of a friendship and the quarrel that ended it*, The University of Chicago Press, Chicago 2004, p. 119, cit. [traduzione nostra]

Nel momento in cui giunge alla sua estrema contraddizione negando se stessa, la rivolta è costretta a perire col mondo che ha suscitato o a ritrovare una nuova fedeltà e un nuovo slancio. Prima di andar oltre, dobbiamo almeno chiarire questa contraddizione. Essa non è esattamente definita quando si dica, come fanno gli esistenzialisti (sottomessi anche loro, per il momento, allo storicismo e alle sue contraddizioni), che dalla rivolta alla rivoluzione c'è progresso, e che l'insorto non è niente se non è rivoluzionario. La contraddizione, in realtà, è più serrata. O il rivoluzionario esprime contemporaneamente la rivolta o non è più rivoluzionario, ma poliziotto o funzionario che alla rivolta contrasta. Ma se è fedele a questa, finisce per insorgere contro la rivoluzione. Cosicché non v'è progresso da un atteggiamento all'altro, ma simultaneità, e contraddizione continuamente crescente. Ogni rivoluzionario finisce oppressore o eretico. Nell'universo puramente storico che hanno scelto, rivolta e rivoluzione sfociano nello stesso dilemma: polizia o follia²⁰⁰.

L'insorto insorge in nome della libertà, propria ed altrui, ed in essa trova il proprio limite. Afferma un'idea di libertà umana relativa, con un'azione intransigente e limitata, provvisoria, che pur essendo inserita nella storia la rifiuta come legge assoluta e pone ad essa dei limiti in nome di un valore comune; cerca di affermarsi nella storia senza fare di essa un assoluto. Il suo gesto rivela un limite, la libertà altrui, che la rivoluzione, pena il tradimento di sé, non dovrebbe misconoscere. Si insorge esigendo una certa libertà, senza però distruggere l'essere e la libertà dell'altro, ponendo ogni libertà, compresa la propria, come relativa²⁰¹. Contrariamente alla logica rivoluzionaria, se la rivolta potesse fondare una filosofia, questa sarebbe una filosofia del limite, dell'ignoranza calcolata e del rischio²⁰². La rivolta è *misura* che si dà nel conflitto e che si dà sempre al presente. L'unico modo di fuoriuscire dalla contraddizione crescente in cui sembra costretto il movimento rivoluzionario appare dunque per Camus il farsi carico di una politica del concreto, che nasce dalla vita e dalla materialità delle esperienze singolari senza scolorire in un'idea astratta e assoluta²⁰³. Schierarsi a favore

200 Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 889.

201 Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 928.

202 *Ivi*, p. 934.

203 Vicina per molti versi all'analisi camusiana – che precede - e alla distanza tra rivolta e rivoluzione si trova, ancora una volta, Simone Weil, già incontrata nel corso di questa ricerca (cfr. Cap I). In particolar modo, si ritrova in Weil la critica al processo di astrazione che regna sull'azione rivoluzionaria e lo svuotamento esperienziale e concettuale che la contraddistingue, nel momento in cui la rivoluzione, parola vuota di senso, diviene «una parola magica [...] in grado di compensare tutte le sofferenze, di soddisfare tutte le inquietudini, di vendicare il passato, di rimediare alle sventure presenti, di riassumere tutte le possibilità dell'avvenire». S. Weil, *Esame critico delle idee di rivoluzione e di progresso*, in S. Weil, *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano 2001, cit., p. 92 (ed. or., *Examen critique des idées de révolution et progrès*, 1938 in S. Weil, *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris, 1955, pp. 178-185). Allo stesso modo, Weil individua la contraddizione che sembra segnare ogni rivoluzione: «Sembra che per una rivoluzione impegnata in una guerra ci sia una sola scelta: soccombere sotto i colpi mortali della controrivoluzione, o trasformarsi essa stessa in controrivoluzione [...]» S. Weil, *Riflessioni sulla guerra*, in S. Weil, *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Pratiche, Milano 1998, cit. p. 36 (ed. or. *Réflexions sur la guerre*, in “La Critique Sociale”, n. 10, novembre 1933). Purtroppo, si può solo accennare in questa sede agli snodi della riflessione weiliana sul tema, per la quale si rimanda ai testi dell'autrice.

dell'individuo, dei corpi, della carne. La rivolta rimane fedele al proprio spirito solo laddove essa si dia al presente, laddove rivolta e rivoluzione riescano ad esprimersi contemporaneamente. Essa dovrebbe dunque darsi come consenso attivo al relativo²⁰⁴.

Sarebbe fedeltà alla condizione umana. Intransigente sui mezzi, accetterebbe l'approssimazione quanto ai fini e, perché l'approssimazione venga progressivamente a definirsi, lascerebbe libero corso alla parola. Manterrebbe così quell'essere comune che giustifica la sua insurrezione²⁰⁵.

La riflessione di Camus, figlia dell'epoca totalitaria e del contesto della Guerra Fredda, innescò un profondo e controverso dibattito che portò l'autore alla rottura definitiva con il filosofo Jean-Paul Sartre, col quale si era ritrovato, seppur con nette distanze e differenze, a intraprendere un comune cammino di riflessione sulla condizione umana. La rottura tra i due autori, che ha suscitato un notevole interesse e numerose interpretazioni, è stata spesso letta come il risultato prevedibile di un gioco di forze politiche e culturali, riconducibili al clima politico della Guerra Fredda, che hanno travolto le istanze personali di ricerca dei due autori. Altrove si è tentato di porre la questione su un piano più schiettamente filosofico e concettuale, cercando di rintracciare nel pensiero dei due autori stimoli e intuizioni circa la distanza tra il loro pensiero sul nesso libertà e violenza²⁰⁶. Difatti, nonostante un'apparente vicinanza di temi e di impostazione – che vede entrambi gli autori intenti a sganciare in modo netto la dimensione umana da qualsiasi essenza metafisica o trascendente, collocando l'azione e le scelte dell'individuo nella pura concretezza - la riflessione sul significato dell'azione umana portata avanti dai due autori trova compimento in conclusioni circa il rapporto tra libertà e violenza che sembrano escludersi in modo netto, con conseguenze interessanti per questa ricerca. Mentre il distacco da ogni garanzia morale trascendente, divina o metafisica, porta al centro della riflessione sartriana innanzi tutto la responsabilità delle scelte e delle azioni davanti all'alterità dei soggetti nel mondo - che in seguito, nelle riflessioni successive al 1960, inserisce la scelta in un quadro dialettico che coniuga necessità assoluta della totalità storica e libertà interiore dell'individuo -, Camus, allineandosi ad un concetto di libertà simile a quello di Dostoevskij – artista cui va riconosciuta una grande influenza

204 Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., p. 935.

205 *Ibidem*, cit.

206 F. Castelli, *La libertà e la violenza. Sulla rottura tra Jean-Paul Sartre e Albert Camus*, in *Sartre e la psicoanalisi*, Bollettino Studi sartriani – Gruppo di ricerca Sartre, Anno VI, 2010, pp. 207-234. Sul tema, Cfr. anche Aronson, *Camus and Sartre*, cit.

sul pensiero camusiano -, descrive un mondo morale privo di Dio come un universo di totale e disperante uguaglianza delle scelte, in cui gratuità dell'atto e arbitrarietà della scelta creano lo sfondo desolante dal quale muovere per creare un legame solidale con gli altri in nome di una comune natura umana. Tale distanza registrata riguardo ai modi d'intendere le conseguenze di una libertà priva di garanzie metafisiche non può che riversarsi significativamente nelle considerazioni dei due autori riguardo il concreto attuarsi dell'impegno individuale all'interno del flusso storico, soprattutto riguardo i suoi esiti più violenti. Per Jean-Paul Sartre, infatti, l'azione violenta è un passo obbligato del cammino dell'individuo verso la fuoriuscita da un'esistenza meramente immaginativa, ossessionata da se stessa. La violenza è, all'interno della sua riflessione, un elemento imprescindibile del divenire reali; in un mondo oppressivo e violento, non vi è speranza alcuna di trasformazione che non ricada nell'agire in modo violento e oppressivo. "Sporcarsi le mani", accettando di combattere per il cambiamento sociale, produce una sorta di etica a sé stante in cui la violenza figura come vero e proprio valore, assumendo una fondamentale funzione liberatrice²⁰⁷. Albert Camus si mostrerà ben più riluttante nell'abbracciare questa funzione politica della violenza. La sua filosofia della rivolta, pur non negando il ricorso alla violenza *a priori*, condanna e rifiuta l'atto violento come risultante di un dogma politico o come principio di una filosofia che lo comprenda come momento fondamentale.

Qualche anno dopo la rottura, Sartre avvierà un percorso autonomo che lo porterà a riconsiderare alcune delle posizioni assunte negli anni precedenti. Il periodo di passaggio trascorso all'interno del PCF fornisce a Sartre le basi per una più profonda analisi dei mezzi, delle strutture, degli usi e delle fonti della violenza. Soprattutto, sotto la spinta degli avvenimenti, Sartre si concentra sull'elaborazione di un nuovo e personale spazio politico in cui torni a comparire di nuovo la questione circa il rapporto mezzi-fini all'interno dell'azione politica, avviando la feconda riflessione filosofica che infine verrà a sfociare nei volumi della *Critica della Ragione Dialettica*²⁰⁸. Di straordinario interesse, in questo senso, è l'articolo *Materialismo e Rivoluzione*, apparso su «Les Temps Modernes»

207 Aronson, *Camus and Sartre*, cit. p. 129. Molto importante, sul tema, la prefazione del filosofo al testo di Franz Fanon, *I dannati della terra*. Cfr. J-P. Sartre, *Prefazione a F. Fanon, I dannati della terra*, Einaudi, 2000 (ed. or., *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961).

208 Cfr. J-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963 (ed. or., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960) e J.P. Sartre, *L'intelligibilità della Storia. Critica della Ragione dialettica, Tomo II*, Marinotti, Milano 2006 (ed. or., *Critique de la raison dialectique, Tome II – L'intelligibilité de l'Histoire*, Gallimard, Parigi 1985).

nel 1946²⁰⁹. Nel testo, Sartre mette a tema l'incapacità del materialismo (così come dell'idealismo) di fondare filosoficamente l'azione rivoluzionaria. La tendenza all'astrazione, all'ideale e all'universale a scapito della contingenza infatti sviano il rivoluzionario dal suo essere uomo sempre *in situazione*, portandolo a concezioni dogmatiche o riduttive. Sartre propone allora un materialismo realista, alternativa all'idealismo e al materialismo puro, in cui l'essere umano venga riconosciuto nel suo essere contingente e ingiustificabile ma, per questo, libero. Negli stessi anni, nei *Cahiers pour une morale*, Sartre, mette a tema l'ambiguità dell'esperienza della rivolta, concepita, secondo uno schema condiviso, come fase iniziale e non matura di un più ampio progetto di rivoluzione²¹⁰. Nel testo, la rivolta mantiene un carattere ambivalente nel suo essere contemporaneamente violenza indistinta – che si fonda sul rifiuto dell'avvenire²¹¹ - e germe di una nuova società, seppur ancora in una fase di conflitto interiorizzato e di “sentimento nero”, impossibilitato a focalizzarsi sulla realizzazione di un differente ordine perché ancora parzialmente imbrigliato nei valori del padrone. Fuoriuscendo dall'orbita del Partito, Sartre viene ad elaborare uno spazio politico indipendente, rifiutando anch'egli – come Camus – ogni sacrificio innalzato sull'altare del realismo politico. A partire dalla presa di coscienza della condizione di passività in cui il marxismo idealistico riduce l'umano²¹², in una logica astratta in cui la progettualità umana svanisce e lo stesso evento diviene conferma di teorie e analisi fatte *a priori*²¹³, anche Sartre arriva a concludere che uno slancio rivoluzionario, una volta slegato dalla realtà contingente, dalla libertà e dalla progettualità umana, dai bisogni e motivi che ne sono alla base, perde le proprie potenzialità di cambiamento del mondo per irrigidirsi in quella che diviene «un'Idea platonica²¹⁴». La realtà viene riscritta per poter coincidere con l'Idea, l'esperienza è violata, ed ogni evento diviene rivelatore di una logica sovrastante, già data²¹⁵. La materialità dei fatti, degli stessi corpi, perde valore; al centro c'è solo la portata simbolica, con derive prevedibili sulle esistenze. Da questa idealità Sartre si allontana, affermando la specificità dell'evento, del reale, dei corpi e dei volti e

209 J-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, in J-P. Sartre, *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 53-129 (ed. or. *Matérialisme et révolution*, in “Les Temps Modernes”, I, 1946, n° IX, pp. 1549-1551).

210 J-P. Sartre, *Quaderni per una morale: 1947-48*, Edizioni Associate, Roma 1991 (ed. or., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983).

211 «Nell'impossibilità di reclamare un avvenire che possa farsi da sé, la rivolta nega la dimensione dell'avvenire. E l'atto concreto che riduce il tempo all'istante è la distruzione». *Ivi*, p. 338, cit.

212 Sartre, *Critica della ragione dialettica*, cit., p. 74.

213 *Ivi*, p. 96.

214 *Ibidem*.

215 *Ivi*, p. 28.

negando il valore dell'*a priori*. Gli esiti di questo spostamento risuonano, ad esempio, nella riflessione che filosofo francese porta avanti assieme a Philippe Gavi e Pierre Victor in uno scambio del 1972, dal titolo *Paranoia istituzionale*²¹⁶. Nel testo, Sartre sembra assumere una posizione molto simile a quella di Albert Camus, condannando la tendenza del partito rivoluzionario al differimento *sine die* che porta alla contraddittoria posizione per cui la rivoluzione è un'urgenza del presente che si attende messianicamente dal futuro. In questo procedimento, nel tendere verso l'attimo di realizzazione ideale della rivoluzione, il partito diviene fonte unica della morale, nell'immaginare una rivoluzione che si intravede solo in lontananza, astraendosi dal concreto, irrigidendosi nelle istituzioni politiche. Sul problema del rapporto tra rivoluzione e istituzioni le parole di Sartre suonano chiare e precise:

Se oggi dev'esserci un partito rivoluzionario, bisogna che somigli il meno possibile a un'istituzione, e che contesti non solo ogni istituzionalità al proprio esterno, ma che cominci col contestarla al proprio interno. Quello che bisogna sviluppare nella gente non è il rispetto per un preteso *ordine* rivoluzionario, ma lo spirito di rivolta contro ogni ordine²¹⁷.

La riflessione sartriana su tale punto accompagna, in questo modo, il lavoro che questa ricerca si propone sulle tracce di un ulteriore spunto di riflessione, ponendo l'analisi su un nuovo piano, quello del rapporto con le istituzioni della sovranità.

4. Fuori dall'ottica della Sovranità

Il percorso sinora evidenziato focalizza una prospettiva importante, facendo luce sulle condizioni e contraddizioni attraverso le quali una rivoluzione si inserisce nel divenire storico, e ponendo due elementi essenziali alla riflessione: innanzi tutto, il differente approccio – tra rivolta e rivoluzione - alla temporalità, sia data che a venire, e all'assoluto della necessità storica; in secondo luogo, la questione dei corpi, delle individualità e, soprattutto, delle pratiche comuni che nel passaggio all'istituzione politica, nel farsi storia di una lotta attraverso dispositivi tradizionali di potere, rischiano di venire sommerse.

La tensione verso la creazione di uno stato di cose alternativo, ma che sia stabile e duraturo nel tempo, conduce al paradosso per cui la rivoluzione sembra essere costitutivamente legata a quello stesso potere che essa vorrebbe destituire,

216 J.-P. Sartre, P. Gavi, P. Victor, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi, Torino 1975, pp. 27- 46 (ed. or., *On a raison de se revolter*, Gallimard, Parigi 1974).

217 *Ivi*, p. 37. Per un approfondimento generale sul tema, Cfr. G. Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, Macerata 2010.

sostituendolo nel processo di costituzione di un nuovo ordine: cambiano i governi, cambiano gli ideali, ma le regole del gioco rimangono implicitamente le stesse. L'orizzonte simbolico del potere permane invariato. La rivoluzione non sovverte, ma inverte, muta, rafforzando così le basi della stessa logica statale. In un recente lavoro di Rispoli e Illuminati sui tumulti e la nuova scena globale, si individua la differenza tra tumulti e rivoluzione proprio nel rapporto che queste due esperienze intrattengono con le dimensioni e le istituzioni della sovranità statale. Spiegano i due autori,

La democrazia è vissuta quale fede nella rivelazione della società a se stessa, una società-soggetto che si produce nella storia. La rivoluzione, persino come evento, è parte integrante di una rivoluzione-processo, di un discorso di ordine: le barricate sono un passaggio per guadagnare l'armonia, più edificazione di un giusto assetto che distruzione di uno ingiusto²¹⁸.

Al di là di un mutamento contingente, al centro permane l'idea di una Sovranità legittima e centralizzata, il compattamento del comando e dell'amministrazione, il primato sociale dell'Uno. Le istituzioni della Sovranità restano sulla scena, in un cambiamento di attori che non coinvolge le logiche che soggiacciono al panorama politico moderno, e che si dispiega in modo drammatico negli esiti successivi all'istituzione e alla fondazione del nuovo ordine. Il problema dell'Assoluto, e la violenza che esso implicitamente chiama in causa, è infatti strettamente connesso all'idea stessa di sovranità che, come si è visto, esige nella propria rappresentazione un fondamento trascendente di unità e univocità. La rivoluzione, istituendo un nuovo ordine politico, tende all'unità e al suo mantenimento. A tal fine, ogni differenza, molteplicità e possibilità di conflitto saranno integrate nella società, inglobate e riassorbite nell'Idea unica che determina i valori della rivoluzione. Origine, Senso, Fine: sono tutte dimensioni del pensiero che legano in modo imprescindibile il processo rivoluzionario alla logica dello Stato sovrano.

A questa immagine della rivoluzione come immersa nella logica della Sovranità, rivolte e tumulti si contrappongono in quanto esperienze *altre*, nate da situazioni di assenza o crisi dello Stato sovrano, e che si collocano su un piano simbolico e di azione differente. Tanto nel periodo che precede la grande narrazione della Sovranità quanto nel suo contemporaneo contesto di declino e di *governance*, il pensiero e le pratiche del tumulto vengono a costituirsi come antitetici rispetto alle idealizzazioni rivoluzionarie²¹⁹. Infatti, nonostante queste

218 Illuminati, Rispoli, *Tumulti*, cit., p. 12.

219 *Ivi*, p. 5.

esperienze di conflitto politico definiscano spesso, lo si è visto, condotte simili, vengono ad implicare logiche (e conseguenti formalizzazioni) dissimili. Nel tumulto, lo scontro non viene ad esaurirsi nella logica istituzionale della Sovranità e dello Stato, pur scontrandosi con le istituzioni. Esso si pone su un piano altro, differente. Per questo motivo, spiega Hobbes, proprio perché fuori dall'ottica dello Stato sovrano, tumulti e rivolte non andranno sedati con punizioni riservate ai cittadini; in quanto guerra alla Sovranità, esse dovranno essere punite secondo regole di guerra, in cui è legittimo infliggere qualsiasi male.

[...] se un suddito nega, con fatti o parole, consapevolmente e deliberatamente, l'autorità del rappresentante dello Stato, è legittimamente passibile di qualsiasi pena il rappresentante voglia infliggergli [...] poiché nel negare la sudditanza egli non riconosce più la punizione prescritta dalla legge, e perciò subisce la pena come nemico dello Stato, cioè a discrezione del suo rappresentante. Dunque, le punizioni stabilite per legge riguardano i sudditi non già i nemici; quali diventano coloro che, prima sudditi consenzienti, poi si rivoltano deliberatamente e negano il potere sovrano [...] I responsabili di tali offese ne patiscono le conseguenze non già come sudditi ma come nemici. Infatti la *ribellione* altro non è che il rinnovare la guerra [originaria]²²⁰.

Le istituzioni che si creano fuori dalla logica della Sovranità sono *istituzioni dell'agire comune* e della politica, nel senso relazionale dell'agire di concerto a cui si è accennato all'inizio di questo lavoro. I tumulti e le rivolte puntano alla rivoluzione delle pratiche e del simbolico diffuso; il potere istituzionale ufficiale non è il fine ultimo, non c'è alcuna dimensione di potere costituito da creare e preservare, almeno non nel senso tradizionale del termine.

Fuori dalla logica della Sovranità, il pensiero dell'Uno non trova terreno e scompare ogni sublimazione teleologica che voglia ridurre il molteplice a unità. Non vi è l'idea di un ordine definitivo da instaurare, né del monopolio della violenza che stabilisce l'ordine e l'armonia sul disordine; non vi è legge da inverare nella Storia, né idee universali da materializzare e custodire in un nuovo ordine. Il tumulto «non legifera sull'universale (come il sovrano, Stato o Rivoluzione) bensì suggerisce esempi per il *bios* in comune²²¹», preservando molteplicità e differenza. In quanto tale non può essere considerato il piano embrionale di una rivoluzione a venire. I tumulti e le rivolte presentano caratteri specifici, che definiscono precisamente un percorso aldilà del cammino delle rivoluzioni, che invece si esauriscono nella sequenza: lotta spontanea,

220 Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 256-257 e p. 260.

221 Illuminati, Rispoli *Tumulti*, p. 6.

rappresentanza, partito e conquista legittima(bile) dello Stato esistente²²².

Non è possibile uno schema *a priori*, in base al quale definire un pensiero della rivolta: sono esperienze che traggono da se stesse la propria verità²²³; la rivolta esiste nelle sue pratiche concrete, nei suoi *atti rivoltanti* e, in tal senso, i rivoltosi esistono sempre e solo in atto²²⁴. Ogni esperienza di tumulto non è assimilabile a nessun'altra. Il tumulto è sempre particolare, irriducibile, inconfontabile²²⁵. Ogni tumulto è a sé stante, è un *exemplar*, uno scoppio irripetibile di gesti e pratiche che non si pongono il problema dell'universale, né della fondazione di un ordine dato. All'improvviso, si dà. All'improvviso, scompare. Periodicamente riaffiora, in modo sempre differente e particolare. I suoi attori non preesistono all'evento concreto e non rivestono il ruolo di referenti di una concezione ontologica totalizzante²²⁶.

La rivolta si configura dunque come esperienza eterogenea che si riferisce ad un'idea di corpo politico fuori dalle istituzioni e dalle leggi sovrane e statuali, riconoscendo le parti, gli schieramenti, i gruppi e la molteplicità aldilà dell'idea dell'Uno civico. Il corpo politico è corpo misto, attraversato da relazioni di potere e differenziali di potenza inesauribili; la città non è un corpo liscio, né pacificato. Le rivolte ed i tumulti vengono a legarsi direttamente alle pratiche dell'esistente e alla capacità ontologica dell'umano di cambiamento e cominciamento; legate alla contingenza dell'umano, non considerano gli uomini e le donne come esseri dati, stabili e sedentari e per questo non adottano un punto di vista universale²²⁷. Il Senso viene subordinato alla logica del conflitto e dell'incontro.

L'epoca post-statuale (in cui non è più possibile una produzione unica e univoca del diritto, della legge, ma l'autorità si disperde in molteplici micro o macro-realtà che eccedono il piano dello Stato) si definisce così come occasione per ripensare il conflitto al di fuori del monopolio statale e al di fuori dell'Idea, radicandolo nella concretezza e nella materialità del reale, rivalutando così la storia non in quanto necessità, né in quanto luogo teleologico dell'avverarsi del destino comune di libertà, ma come spazio di fattualità e datità, di esperienza e concretezza su cui i percorsi di lotta e libertà possono radicarsi senza tendere pericolosamente all'universale. Aldilà del dio unico che la rivoluzione pone,

222 *Ivi*, p. 78.

223 Amato, *La rivolta*, cit., p. 7.

224 *Ibidem*.

225 Illuminati, Rispoli, *Tumulti*, cit., p. 7.

226 *Ivi*, p. 47.

227 *Ivi*, pp. 9-11

troviamo un fuoco sul presente, che abbraccia le esistenze e i corpi nel loro essere concreti, senza sussumerli in calcoli o in fini ultimi, astratti, da inverare. In questo senso, la rivolta apre la politica alla piena consapevolezza dell'esposizione continua all'alterità, alla cura come al conflitto, che ci connota come umani.

Al centro vi sono *pratiche* di resistenza, contro-condotte che producono valori alternativi e di parte, che non aspirano alla totalità e non si pensano come universali: nella rivolta si danno nuove figure della cooperazione, nuove pratiche di alleanza, nuovi percorsi di libertà. Così la dimensione simbolica della rivolta prevale sulla dimensione progettuale, che invece è strutturale nella rivoluzione.

Si schiude un tempo non sovrano. La rivolta, si è visto, non si pone il problema del futuro, ma è sempre inattuale, pura interruzione del tempo canonico. Instaura una propria temporalità che non si esaurisce né in una esplosione iniziale, né nel punto finale del potere costituito, bensì si moltiplica in luoghi e contesti eterogenei, scomparendo e ricomparendo dopo ogni successo, disfando e modificando il già dato e mantenendo verso di esso un rapporto decentrato.

Fuori da ogni *a priori*, la stessa questione della violenza diviene una non-questione: la rivolta, si dà sempre al presente, nella contingenza, e fuori dalla dialettica tra potere costituente e costituito sul cui fondo giace la questione stessa della forza e del suo monopolio²²⁸. La violenza delle rivolte nasce come risposta contestuale ed immediata alla violenza istituita del potere; in quanto tale, è fulminea e non orientata, non si innalza a valore e non viene scongiurata come invece accade nel contesto delle istituzioni del potere che, mirando all'eliminazione della violenza, in realtà assumono su di sé il monopolio di una forza ultima e assoluta²²⁹.

La centralità della materialità delle esistenze, della concretezza dei corpi, la centralità delle pratiche e la rivoluzione del simbolico connotano l'esperienza della rivolta come *altra* rispetto al discorso tradizionale della sovranità e del simbolico politico che l'accompagna. In senso più ampio, essa rappresenta un'esperienza di completo scompaginamento di tale logica, aggirata tramite una pratica decentrata di conflitto, che non si pone sul piano dello scontro frontale. È uno spostamento, *una schivata* rispetto al discorso già dato.

228 Amato, *La rivolta*, cit., p. 36.

229 Ivi, p. 37.

5. Pratiche di rivolta sessuata

Una volta disposti questi elementi di analisi, questo percorso di ricerca giunge ad incontrare le pratiche e le esperienze di donne e femministe che, nel loro rapporto al Potere, sembrano aver agito pienamente il gesto di rivolta così come queste pagine hanno tentato di definirlo: fuori del dispositivo simbolico della Sovranità, della cittadinanza e dell'istituzione della rappresentanza. Inoltre, i tumulti che connotano il nostro presente sembrerebbero sperimentare pratiche e forme di lotta a cui il taglio femminista ha dato spazio, e su cui dunque occorre soffermarsi in questa sede. Vi si ritrovano quegli elementi di rottura e innovazione a cui le donne hanno dato corpo e voce con le loro pratiche: il partire da sé, in quanto corpo, esperienza, vissuto, relazioni, il disinteresse verso il fine tradizionale della presa del Potere a vantaggio della costruzione di orizzonti simbolici e di pratiche alternativi. Le pratiche di rivolta sessuata portate avanti dalle donne, in particolare durante il femminismo degli anni '70, si vedrà, mirano alla rottura con un'intera tradizione simbolica di potere, sia fuoriuscendo dalla logica univoca dell'Uno come garanzia del corpo politico, aprendo il simbolico al Due e con esso alla differenza e alla molteplicità, sia sottraendosi al procedimento dialettico che incastra il processo rivoluzionario nelle pesanti contraddizioni che abbiamo visto.

Il fatto che nella tradizione occidentale il femminile sia stato l'escluso del discorso, normato e riammesso nello pseudo-concetto di neutralità universale, apre alle donne l'occasione di poter operare in modo più fecondo e fertile quello spostamento dall'autorappresentazione omologante e univoca del simbolico politico. Da sempre esclusa, anche attraverso il dispositivo del discorso neutro, dalla narrazione del patto sociale, l'esperienza politica delle donne diviene il luogo per poter pensare la rivolta al di fuori del già dato, fuoriuscendo così, attraverso il rifiuto delle pratiche politiche tradizionali e neutralizzanti, dalle contraddizioni che inficiano ogni atto rivoluzionario nel suo rapporto con la temporalità e le istituzioni della sovranità politica.

L'irruzione della donna scompagina il discorso del potere e sposta i termini del conflitto altrove, in altre pratiche, in altre narrazioni, che nascono dal sé e dalla politica delle relazioni, dell'agire di concerto e dello spazio politico condiviso, anche quando conflittuale. In tal senso, il femminismo, soprattutto quello italiano, ha rimesso in discussione i termini del simbolico politico tradizionale anche nel suo porsi rivoluzionario e violento, in un gesto di schivata che ricorda Penthesilea, regina delle Amazzoni, figlia di Ares, che spostandosi rispetto al piano della

violenza maschile e della mera riproposizione di un modello di scontro politico frontale, non obbedisce agli ordini di Priamo e ripensa la forza e il conflitto a partire dal proprio essere donna, inaugurando così un nuovo modo di porre lo scontro. Fuoriuscendo dalla logica dello scontro binario, che sembra contraddistinguere il Politico fin dalle sue origini, le donne, come Pentesilea, si sottraggono all'opposizione frontale con il potere; aprono nuovi spazi e nuove pratiche percorrendo le linee dei bordi del discorso sovrano, si muovono sui confini, in posizione decentrata rispetto al rischio di lasciarsi assorbire dalle istituzioni costituite. Come Pentesilea, le donne del femminismo hanno dislocato i termini del conflitto, rompendo così tutti i codici dello scontro frontale tradizionale che caratterizza la logica dicotomica della rivoluzione come scontro fra poteri. Gli stessi concetti di conflitto e di scontro si scostano dall'accezione antagonista tradizionale per acquisire nuovi connotati e nuove abbracciare nuovi significati. Fuori dalla logica del potere, della sovranità statale, il femminismo intacca dunque anche le regole della lotta contro il potere già costituito.

Negli anni Settanta, numerose pratiche e riflessioni di donne hanno portato ad esperienze e a contesti in cui la contraddizione crescente tra rivolta e spirito di rivoluzione, ingabbiato nelle maglie della logica sovrana, del potere, e dei suoi corollari violenti, apodittici e ideologici, è divenuta oggetto di discussione, riflessione e pratiche di spostamento, inaugurando una vera e propria rivolta sessuata al cuore del concetto di rivoluzione. Gli scritti di Rivolta Femminile²³⁰ e le riflessioni di Carla Lonzi, così come tutta l'esperienza del femminismo in Italia, sono dunque elementi essenziali ai fini di una esaustiva comprensione della rivolta nel suo esser *altro* dalla rivoluzione e dalle logiche del potere sovrano.

Il posizionamento sessuato apre alle donne la possibilità di fuoriuscire dai canali tradizionali della presa di parola in politica, che prevede per le donne l'emancipazione come declinazione di un canone neutro (maschile), che sommerge il differenziale di esperienza, sapere e pensiero che la differenza sessuale porta sulla scena. In tal senso, il potere è rifiutato, in quanto slegato dai corpi, dai bisogni, dalle esperienze e luogo di alienazione delle soggettività e, con esso, viene rifiutata l'idea di un'uguaglianza tra i sessi.

230 Il gruppo femminista Rivolta Femminile nasce a Milano e a Roma nel 1970 come gruppo separatista, che escludeva dunque la partecipazione maschile. Il gruppo, in cui particolare rilievo avranno Carla Lonzi, Elvira Banotti e Carla Accardi, rivestirà un ruolo cruciale nell'intero panorama del femminismo italiano, agendo un taglio netto e radicale rispetto a temi, modalità di riflessione e azione politica. Le influenze di testi come il *Manifesto di Rivolta Femminile* ed *È già politica* raggiungono in modo dirimente gli scenari attuali del movimento femminista e di molti movimenti misti presenti attualmente sul territorio italiano.

Per uguaglianza della donna si intende il suo diritto a partecipare alla gestione del potere nella società mediante il riconoscimento che essa possiede capacità uguali a quelle dell'uomo. Ma il chiarimento che l'esperienza femminile più genuina di questi anni ha portato sta in un processo di svalutazione globale del mondo maschile. Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi della donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. È per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l'inserimento a titolo di uguaglianza²³¹.

La politica tradizionale, si è visto, esclude e reintegra il femminile normandolo secondo dei canoni già dati, corrispondenti ad una autorappresentazione del corpo politico come spazio neutro e omogeneo, razionale e non conflittuale. Tale narrazione chiude il femminile nel già detto, nel già previsto della politica, ed è funzionale alle gerarchie e alle tassonomie sociali su cui la società si struttura. In un contesto simile, la presa di parola delle donne, lungi dall'essere momento di maggiore libertà, non fa che rafforzare la realtà preesistente. Per questo, le donne del femminismo, in Italia e all'estero, hanno intravisto l'assoluta necessità di una rottura, di un taglio radicale che rendesse il loro agire politico attivo e responsabile, passando dal *parlare* femminile alla *presa di parola* femminista²³².

Fare vuoto, operare tagli, discontinuità e *reiterate rotture*, assumono il ruolo di strumenti di lotta politica primi e necessari; ciò che distingue questo posizionamento dal femminismo dell'emancipazione e dei diritti è proprio questo togliersi da una posizione già attribuita, sottraendosi a valori e misure eteronomi partendo da sé, dal proprio corpo, dalla propria esperienza, per elaborare una pratica politica radicata nelle vite, che tiene conto della differenza sessuale e che sia per le donne (e per gli uomini) strumento di reale libertà senza correre il rischio di cadere nel baratro dell'ideale e dell'ideologia. Il modo stesso di intendere la politica è *radicalmente altro* rispetto ai modi di produzione del potere tradizionali. Il potere, infatti, crescendo ed espandendosi tende a sradicarsi dai corpi, passando sopra le singolarità e le differenze qualitative di ogni soggetto umano, imponendo il proprio registro narrativo e la sua nuda logica. Contro tale unificazione, il femminismo pensa la pluralità dei poteri e delle pratiche del partire da sé.

In base a tali premesse, la critica e il taglio rispetto al contesto e ai modi del politico tradizionale appaiono passi obbligati e necessari. La logica della

231 C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, in *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Rivolta Femminile, Milano 1974, p. 20.

232 Giardini, *L'alleanza inquieta*, cit., p. 136.

Sovranità tradizionale viene messa in discussione alla radice e con essa l'idea che personale e politico, pubblico e privato siano distinzioni di riferimento; esse sono distinzioni eteronome e imposte dalla forza di legge, che *producono legge* a loro volta²³³. Per le donne del movimento femminista dire che *il personale è politico* non significa ridurre tutto al discorso politico, né che tutto è politica; significa, però, che ogni aspetto dell'esistenza può diventarlo. La divisione classica tra politico e privato non aderisce all'effettiva esperienza che una donna fa della realtà, in cui cultura, relazioni, lavoro, tutto è intriso di politicità ed è stato politicamente normato in modo eteronomo.

Il corpo sessuato viene riportato nella *polis*, divenendo un riferimento inedito rispetto alle rivoluzioni precedenti. In quanto legato a soggettività incarnate, il femminismo porta sulla scena il senso politico del corpo, sia in quanto luogo di potere (poiché da sempre il corpo femminile è stato il luogo di applicazione di tassonomie e dispositivi di potere), sia come punto di leva per scardinare le logiche di potere astratte, ideologiche, fallologocentriche nelle loro accezioni più pervasive. Cade l'idea che la politica si riduca esclusivamente a ciò che avviene all'interno e per mezzo delle istituzioni e del potere. Il Potere, infatti, normando e omologando ciò che esclude, lo reintegra rendendolo muto all'interno di una pretesa di neutralità e a-conflittualità dello spazio pubblico. Si pone dunque un'equazione tra potere ed oppressione, potere e sopraffazione²³⁴. L'ideologia dell'uguaglianza è rifiutata e smascherata nei suoi esiti omologanti, violenti, politicamente improduttivi. Viene meno l'idea della necessità di una rappresentanza femminile, della necessità di una voce di donna che porti nel contesto politico tradizionale le esigenze delle altre donne. Le donne, infatti, non sono un gruppo sociale omogeneo e compatto come altre realtà socialmente oppresse; le donne hanno posizionamenti differenti, progetti individuali e collettivi diversi, laddove non dichiaratamente in contrasto. La differenza sessuale è un posizionamento qualitativo che risulta assolutamente non rappresentabile attraverso i modi classici della democrazia, quantitativi, numerici²³⁵.

In quanto tale, il movimento delle donne esprime compiutamente il suo significato e la sua volontà, e non ha bisogno di rappresentazione di sé in altro luogo. Un movimento, per di più, senza un centro, che anzi ha resistito ad ogni tentativo accentrante. Chi, quale gruppo, quindi, può rappresentarlo

233 Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 60.

234 Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, cit., p. 107.

235 Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 102.

e legiferare in suo nome?²³⁶

Nonostante la politica delle donne riconosca la necessità di mediazioni, laddove queste siano fedeli e corrispondenti al vissuto, il femminismo rifiuta l'idea di rappresentanza politica e con esso la possibilità che corpi sapienti di soggettività incarnate, assolutamente non omogenee, possano essere astratti nella mediazione di una o più voci che le rappresentano.

[...] il loro movimento era un movimento anti-istituzionale o paraistituzionale. La politica non si trovava più nelle istanze rappresentative, ma nella vita stessa. Non era nella rappresentazione ma nella presenza²³⁷.

Fare politica al di fuori del dispositivo della rappresentanza significa abbandonare la distinzione tra privato e politico e legare le proprie pratiche politiche direttamente al proprio esser donna, alla propria vita, alla propria esperienza personale. Scrive Cigarini: «Non ci siamo mai legate tra donne attraverso l'istituto della rappresentanza, ma sempre attraverso l'affermazione fedele di un desiderio femminile»²³⁸. Le donne del femminismo della differenza si allontanano dalla logica della parità, dell'integrazione, dei modi politici dell'emancipazione. Rispetto all'individuo neutro astratto del politico, il femminismo porta sulla scena la differenza sessuale del soggetto incarnato, contro l'astrazione e l'alienazione del Politico dell'Uno e del Medesimo, mostrando la pratica del partire da sé e offrendo relazione e contrattazione come alternativa alla logica della rappresentanza.

Il femminismo opera questi spostamenti non attraverso una contrapposizione frontale, ma giocando sulla propria asimmetria rispetto al Politico tradizionale. Non vi è scontro, dal momento che non vi è confronto. Il femminismo non si pone come alternativa politica antagonista al sistema già dato, ma come ordine altro rispetto al simbolico politico tradizionale. Per questo motivo, «le donne non devono proporre leggi»²³⁹: le donne non sono rappresentabili, non sono riconducibili ad un sistema dato di leggi e diritti e soprattutto affermano una libertà individuale relazionale, non individualistica, in netto contrasto con l'idea giuridica di libertà come insieme di diritti individuali per difendersi dagli altri e tutelarsi dall'ingerenza della società²⁴⁰. Allo stesso modo, sulla rappresentanza femminile, le donne nel femminismo non si chiudono nell'illusione di essere un gruppo omogeneo e compatto: ogni donna proviene da un contesto ed una

236 *Ivi*, p. 197

237 F. Collin, *Dall'insurrezione all'istituzione, 1968-2008*, in "DWF – Femminismi d'Europa", 2 (78), 2008, p. 5, cit.

238 Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 144.

239 *Ivi*, p. 85.

240 *Ivi*, p. 158.

esperienza di vita differente ed in quanto tale può abbracciare la compattezza delle donne come collettivo identitario solo sacrificando la conoscenza che potrebbe avere di sé. La politica delle donne è una politica che si costruisce nelle pratiche di ogni donna assieme alle altre donne, giorno per giorno; non può darsi una volta per tutte. Per questo, il femminismo non può cristallizzarsi in idee, punti, ideologie già date.

È importante che il sapere conquistato dalle donne attraverso l'esperienza e la pratica politica circoli in documenti, riviste, volantini e anche libri. Ma sarebbe catastrofico se questo sapere venisse assunto come ideologia, cioè come un discorso preconstituito, tutto fatto. Invece di produrre idee attraverso la modificazione collettiva della realtà ci si accontenta di assorbire di una visione del mondo traendola dai libri *femministi* [...] Abbiamo bisogno di teoria e questa si guadagna da ciascuna e da tutte le donne attraverso la pratica politica (perché solo politica?). Tutte sono competenti, non ci sono né autorità, né autrici²⁴¹.

Rifiuto di chiudersi in un organismo e di sottomettersi ad un linguaggio unico; impianto antiautoritario, libertario, incentrato sul corpo, sull'esperienza di ogni singola: chiudersi in forme organizzative tradizionali è impossibile. Anziché formalizzarsi in un'organizzazione data, con richieste e obiettivi specifici, la politica sessuata si basa su pratiche determinate, radicate nella concretezza dei soggetti. Tali pratiche variano con i soggetti ed i contesti, perché da questi nascono e a questi si legano.

Le pratiche pensavano. [...] Il movimento delle donne era [...] una prassi teorica e politica al contempo, e non il luogo di applicazione di una dottrina preliminare. La riflessione si sviluppava in direzioni diverse e in ogni luogo, in rapporto con l'agire²⁴².

La rivolta femminista è dunque un movimento che si pone innanzi tutto sul piano del simbolico e delle pratiche di vita che a questo si legano. In questo, attraverso il continuo radicamento al sé e al pensiero dell'esperienza, le donne trovano modo di evitare l'errore che fu proprio del loro grande antecedente storico nella lotta simbolica, il 1968. Difatti, nonostante la nascita del movimento femminista alla fine degli anni Sessanta, si avvicini per alcune istanze al movimento antiautoritario di quegli anni (lotta per la partecipazione e democrazia diretta, rifiuto della delega politica), verrà a farsi carico di tali esigenze in un'ottica diversa rispetto al movimento studentesco ed operaio, significandolo in modo differente e affermando differenti necessità simboliche. Alcuni dei primi gruppi

241 Ivi, pp. 71-72. Cfr. anche *Rivolta Femminile, È già politica*, Rivolta Femminile, Milano 1977.

242 Collin, *Dall'insurrezione all'istituzione*, cit., p. 7.

femministi nascono in Italia proprio nel contesto delle occupazioni e del movimento universitario e studentesco che, per quanto antiautoritario e in lotta contro lo sfruttamento e l'alienazione, misconosceva fin nei propri presupposti la forma prima e più antica di ogni rapporto di potere, quella dell'uomo sulla donna, e non teneva in considerazione l'alienazione profonda che il dispositivo di identificazione di donna, corporeità, funzione riproduttiva e *oikos* (di contro all'associazione uomo-razionalità-libertà-politica) metteva in atto²⁴³. Risulta chiaro come rispetto alla politica dei partiti e dei movimenti la riflessione e le pratiche del femminismo abbiano agito un'ulteriore cesura, dando una maggiore radicalità alla ridefinizione della politica. La rottura che fu portata avanti dal femminismo in Italia durante gli anni Settanta, non pone solo un rifiuto del potere costituito, delle istituzioni governative tradizionali ma, scagliandosi contro l'intero simbolico politico neutralizzante e patriarcale, entra in collisione con gli stessi gruppi politici rivoluzionari. Dalla differente prospettiva avanzata dalle donne del femminismo nasceranno distanze e idiosincrasie rispetto agli stessi movimenti e ai partiti, con conseguenze decise e in alcuni casi violente. Nell'iniziale slancio antiautoritario del movimento studentesco le donne sanno intuire gli esiti più burocraticizzati e alienanti della settarizzazione che aspetta il movimento: la nascita dei partiti marxisti-leninisti e la riproduzione all'interno dell'organizzazione degli stessi meccanismi di dominio e passività, la ricerca di un leader, che riportano la spinta dei movimenti del Sessantotto ai vecchi schemi e ai vecchi giochi di potere. Soprattutto tale riproduzione si mostra evidente nel ruolo e nel rapporto che gli uomini del partito e il partito stesso intrattengono con le donne del movimento «Permetteremo quello che di continuo si ripete al termine di ogni rivoluzione popolare quando la donna, che ha combattuto insieme con gli altri, si trova messa da parte con tutti i suoi problemi?»²⁴⁴. Scrive Lonzi:

Le donne hanno coscienza del legame politico che esiste tra l'ideologia marxista-leninista e le loro sofferenze, bisogni, aspirazioni. Ma non credono che sia possibile per loro essere una conseguenza della rivoluzione. Non ritengono valido che la propria causa sia considerata in sottordine al problema di classe. Non possono accettare una impostazione di lotta e una prospettiva che passano sulle loro teste. Il marxismo-leninismo ha bisogno di equiparare i due sessi, ma la regolazione di conti tra collettivi di uomini non può che produrre una elargizione paternalistica dei propri valori alla donna. E si chiede il suo aiuto più di quanto si è disposti ad aiutarla²⁴⁵.

243 Melandri, *Amore e Violenza*, cit., p. 151.

244 Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in C.Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., pp. 14-15. Su questo tema si veda il prossimo capitolo, § 6.

245 Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 23.

Le donne, ponendosi come soggetti radicati, incarnati e legati alle pratiche di relazione politica, entrano in netto ed immediato contrasto con la logica dell'organizzazione partitica e movimentista tradizionale, neutra, maschile, e si pongono in rotta di collisione con l'idea stessa di rivoluzione; in virtù delle loro pratiche e del loro posizionamento, esprimono una forte critica al «rivoluzionario» a partire dal suo stesso bagaglio teorico e ideologico²⁴⁶. La logica rivoluzionaria, incentrata sulla dialettica servo-padrone, è per le donne muta ed alienante.

La dialettica servo-padrone è una regolazione di conti tra collettivi di uomini: essa non prevede la liberazione della donna, il grande oppresso della civiltà patriarcale.

La lotta di classe, come teoria rivoluzionaria sviluppata dalla dialettica servo-padrone, ugualmente esclude la donna. Noi rimettiamo in discussione il socialismo e la dittatura del proletariato²⁴⁷.

Le donne rifiutano la rivoluzione ipotetica del marxismo, che le ha vendute e sacrificate al domani, riconoscendo come ogni rivoluzione popolare, in cui la donna combatte a fianco degli uomini, si concluda infine con una messa da parte delle donne e un ripristino camuffato delle vecchie gerarchie e tassonomie sociali. La lotta di classe esclude la donna, come molte altre teorie rivoluzionarie hanno fatto nei loro esiti concreti²⁴⁸.

[...] se il metodo rivoluzionario può cogliere i passaggi della dinamica sociale, non c'è dubbio che la liberazione della donna non può rientrare negli stessi schemi: sul piano donna-uomo non esiste una soluzione che elimini l'altro, quindi *si vanifica il traguardo della presa di potere*²⁴⁹.

Il movimento femminista esprime, scardinandola nei suoi presupposti, la stessa logica di dissenso e cambiamento che i movimenti rivoluzionari e antiautoritari hanno abbracciato e condiviso, agendo però alla radice le contraddizioni che l'azione rivoluzionaria porta con sé. L'ombra in cui le donne vengono relegate all'interno della storia, così come nel movimento rivoluzionario stesso, non segna semplicemente un limite che rende mute e inefficaci le politiche dei partiti e i

246 «I rivoluzionari, o i loro eredi, pensarono che il potere doveva essere monopolizzato per la realizzazione dell'ideale socialista, ma il potere, da mezzo che doveva essere, ha finito per diventare il fine di tutto e la fine di tutto». Muraro, *Introduzione di una idea*, cit., p.8.

247 Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, cit., p. 17

248 Sul tema, si rimanda al dibattito su femminismo, socialismo, partiti e movimento in «DWF – Femminismo/Socialismo, Partiti/Movimento», n. 14, 1980. In particolare, si veda: S. Rowbotham, *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo* (tratto da S. Rowbotham, *Beyond the Fragments*, Merling Press, London 1980), pp. 6-74; M. Repetto, *...la nostra storia è appena cominciata. Note sul saggio di Sheila Rowbotham*, pp. 75-86; M.G. Rossilli, *Movimento femminista e marxisti-leninisti in Italia*, pp. 87- 102; M. Gramaglia, *Politica: «nec tecum nec sine te possum vivere»*. Una lettura della Rowbotham, pp. 113-116.

249 Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit., p. 27.

processi rivoluzionari tradizionali, ma riflette soprattutto una più generale inadeguatezza della politica istituzionale nei confronti della complessità dell'esperienza. Il femminismo mantiene la radicalità dell'asimmetria inaggirabile tra i sessi, rifiuta il neutro, così come la sintesi dialettica. Si mantiene la centralità dell'esperienza e il partire da sé *contro la stessa militanza*, che in linea con il politico tradizionale, sposta il proprio oggetto fuori di sé, su un soggetto a venire, un'idea da inverare. Non vi è un fine dato verso cui orientarsi, né un futuro in virtù del quale sacrificarsi. Vi sono i corpi, di ognuna, di ognuno, e le relazioni politiche che costruiscono alleanze, conflitti, orizzonte politico. Il fine non è la presa o il mantenimento del *potere*, come auspicato storicamente dai gruppi rivoluzionari. Si opera uno spostamento rispetto alla logica del potere e da lì si inaugurano pratiche politiche decentrate, molteplici e radicate nell'esperienza delle differenti soggettività.

[...] il potere in quanto finalizzato al mantenimento del potere mira alla fine della politica, a toglierla di mezzo e a chiudersi nella ripetizione e riproduzione di sé; la politica in quanto rottura di un ordine dato e iniziatrice del nuovo pone fine al potere e tende a una continua riapertura di politica, è senza fine, infinita²⁵⁰.

Fondamentale è premunirsi contro le derive ideologiche, rifiutando il cristallizzarsi di pratiche, le personalità di riferimento, così come l'idea di una identità collettiva. Le donne del femminismo rifiutano la solidarietà ideologica per preservare come distinta ogni singola coscienza²⁵¹ e si sottraggono al ricatto implicito alla pretesa di unità, che mitizza anziché demitizzare. C'è il desiderio di conoscenza in un rapporto alla pari, e non l'obbedienza ideologica al collettivo, al cuore delle relazioni politiche tra donne, tra singole come tra gruppi.

Riconosciamo il carattere mistificatorio di tutte le ideologie, perché attraverso le forme ragionate di potere (teologico, morale, filosofico, politico), hanno costretto l'umanità a una condizione inautentica, oppressa e consenziente²⁵².

Si cerca l'autenticità del gesto di rivolta, del taglio e della cesura, senza sacrificio all'organizzazione e all'Idea. Così, il femminismo intraprende un percorso di liberazione senza modalità fisse che viene definito dalle stesse donne come non scontato, non uniforme, non edificante, *non rivoluzionario*²⁵³. Rifiutando

250 Sartori, *Indizi terrestri*, cit., pp. 26-7.

251 Rivolta Femminile, *È già politica*, cit., p. 51.

252 Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, cit., p. 14.

253 Rivolta Femminile, *È già politica*, cit., p. 112.

l'ideologia, le donne rimettono in discussione i principi dei loro compagni di lotta, allontanandosi dal socialismo, dall'idea di dittatura del proletariato e rifiutando la cultura stessa. L'autenticità non deve essere sacrificata, né alla società né all'organizzazione. «Noi cerchiamo l'autenticità del gesto di rivolta e non la sacrificheremo né all'organizzazione né al proselitismo»²⁵⁴, scrive Rivolta Femminile. Rifiutando qualsiasi narrazione precostituita sulle donne, il femminismo entra in rotta di collisione con le analisi marxiste, in una frattura che si gioca non solo sul piano delle analisi e della teoria, ma che si radica nelle stesse pratiche. A tal proposito, le donne si pronunciano con chiarezza:

Primati dell'intuizione nella tabula rasa della cultura:

[1] Niente ideologia

[...]

[3] Autenticità da non sacrificare alla causa

[4] Mettiamo in discussione il socialismo e la dittatura del proletariato

[...]

[6] Niente organizzazione, né diffusione, né proselitismo

[...]

[8] Presente, non futuro

[...]

[19] Rifiuto del potere (non come favola poetica)²⁵⁵.

Quello che viene messo in campo nel “tra donne” del femminismo, è qualcosa che va oltre il discorso rivoluzionario. Non rappresenta la versione “di genere” della dialettica rivoluzionaria, ma il suo scompaginamento. Rifiutando la scissione tra mezzi e fini, il femminismo si centra sulle pratiche e sulle relazioni politiche, allontanandosi in modo netto dalle contraddizioni che la dialettica rivoluzionaria incontra sul proprio cammino. Viene messa in discussione la tensione progettuale del rivoluzionario che, spostando in un lontano futuro gli esiti del proprio agire, finisce per schiacciare i corpi e le esistenze che ne abitano il presente²⁵⁶. La politica è creare un senso nuovo della realtà, creazione di simbolico²⁵⁷: lontano dai modi tradizionali della mobilitazione generale e dell'assemblea, il femminismo pone al centro il soggetto incarnato, colto nel suo essere innanzi tutto sessuato, complicando così col desiderio che ad esso si lega quella pretesa di razionalità che il Politico da sempre si attribuisce.

La politica femminista si centra sulle pratiche, le relazioni e sulle esperienze di parola: le relazioni tra soggetti sono vie di movimento, leva politica di esistenza

254 Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, cit., p. 18.

255 Rivolta Femminile, *È già politica*, cit., p. 65.

256 I. Dominijanni, *Il desiderio di politica*, introduzione a Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 25.

257 Cigarini, *La politica del desiderio*, cit., p. 187.

che non si basa sul Potere. «Di solito, in politica, per raggiungere un obiettivo si cerca di prendere il potere e, per avere potere, si fanno alleanze. In queste relazioni, invece è la soggettività ad essere centrale»²⁵⁸. In questo spostamento radicale, uno dei momenti fondamentali è stato quello della pratica separatista: sottraendosi all'idea di un rapporto dialettico tra i sessi, rifiutato rivendicando un altro piano di pensiero e di esperienza, si è creato uno spazio politico e di relazione tra donne, in base alla necessità di ripensare e regolare i propri rapporti in assenza del maschile e della tradizione che esso porta con sé, ed elaborando delle mediazioni femminili fedeli che il sistema dei rapporti sociali tradizionale non dispone. La pratica del *separatismo* femminista, lungi da ogni significazione ideologica, non porta con sé l'idea di una spartizione del mondo, di un'incomunicabilità tra i sessi o una chiusura del femminismo ai rapporti con gli uomini. L'idea di parzialità, infatti, richiama quella della complementarità, che il femminismo rifiuta. Il separatismo fu invece per le donne l'occasione di una messa a tema della propria libertà, facendo leva sulle contraddizioni della società, che ognuna viveva in sé senza che ne fosse nominata la valenza politica. In questo senso, primo e fondamentale passo fu per le donne aprire dei momenti e degli spazi di socialità femminile autonoma²⁵⁹. Fondamentale è il partire da sé e dalle relazioni politiche che ognuna instaura all'interno del proprio contesto. Contro la politica dell'organizzazione e del proselitismo, le donne avviano la pratica delle riunioni in piccoli gruppi, rifiutando l'organizzazione come imposizione tipica del mondo maschile. Il gruppo di *autocoscienza* diviene l'unità di misura elementare, in cui le donne possono liberamente prendere coscienza, attraverso la presa di parola e la relazione con le altre, della propria specifica condizione di oppressione e sfruttamento. La pratica dell'autocoscienza, di origine americana (*consciousness-raising*), era una pratica nuova, in cui le donne, in piccoli gruppi, potevano operare una centratura sulla propria esperienza e sulle contraddizioni che esse vivevano individualmente e collettivamente all'interno della società. Il gruppo di autocoscienza era un gruppo di sole donne, volutamente piccolo, non inserito né legato ad alcuna organizzazione più vasta. Punto di partenza: la consapevolezza che la mancanza di comunicazione tra donne nel contesto contemporaneo non è imputabile a difficoltà personali nell'interazione con l'altra, ma ha una radice culturale nei modelli eteronomi che da sempre gravano sulla soggettività femminile. Lo spazio aperto dall'autocoscienza diveniva il luogo per rifiutare quei

258 Ivi, p. 193

259 Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg e Sellier, Torino 1987, p. 59.

modelli, così come tutta la cultura già data, e tornare alla realtà dell'esperienza, in un gesto politico che riconosce l'autenticità del vissuto personale e della parola che lo significa²⁶⁰. La parola, legata ai corpi, alle esperienze e alla materialità delle esistenze in gioco, diviene pilastro di quel movimento tra dentro e fuori, interiorità e mondanità che caratterizza la pratica politica delle donne²⁶¹. Partire da sé non è raccontare un vissuto, ma definirsi in un contesto, come l'autocoscienza non è un ripiegarsi su se stesse, sulla propria esperienza individuale o di piccolo gruppo, ma è invece un movimento ininterrotto che porta ognuna a partire da sé per poi separarsene e andare altrove²⁶². Non conduce a nessuna verità ultima, univoca, apodittica; la verità del partire da sé nasce dalla contingenza e ad essa si lega, mostrandola in modo sapiente e consapevole, allontanando così il rischio di derive ideali o ideologiche.

Il femminismo porta avanti in modo sessuato quel taglio radicale che la rivolta disegna, marcando decisamente la propria distanza dall'esperienza rivoluzionaria e dalle sue contraddizioni e ambivalenze. È pura esperienza dello slancio di rivolta, che non paga il prezzo dell'immissione nel percorso storico e si mantiene fuori dalla logica del Potere, delle Istituzioni, del Partito e dell'Idea, senza per questo perdersi nel dissipamento delle forze e del desiderio. Questo è possibile grazie allo spostamento rispetto al simbolico politico tradizionale e la centratura sulle pratiche relazionali in cui la soggettività è mantenuta viva, radicata al proprio essere, alla propria esperienza, in relazioni politiche radicate e vissute. Autenticità, condizioni materiali e personali, produzione delle condizioni della propria esperienza sono il modo in cui le donne del femminismo allontanano l'ideologia, la gerarchia, la sclerotizzazione dell'organizzazione.

In sintesi: il femminismo fuoriesce dalle contraddizioni insite nel processo e nella teoria rivoluzionaria rifiutando innanzi tutto l'idea di unità tra militanti, unità degli intenti, delle lotte, delle prospettive. Si rifiuta l'organizzazione, la gerarchia, il proselitismo, nella convinzione che un processo di soggettivazione non può essere insegnato, ma deve radicarsi in un percorso autonomo fuori dalle logiche di liberazione tradizionali. I suoi modi e le sue lotte non sono fisse, date una volta per tutte e per tutte le donne, e non si slegano dal radicamento soggettivante grazie alla pratica dell'autocoscienza. La donna non è un soggetto collettivo, che si costituisce nel rapporto conflittuale col Potere: la rivolta delle donne si allontana

260 Ivi, pp. 32 e sgg.

261 Dominijanni, *Il desiderio di politica*, cit., p. 19.

262 Giardini, *L'alleanza inquieta*, cit., p. 152.

dalle forme politiche dello Stato (radicate nei concetti di cittadinanza e rappresentanza) e dalle categorie rivoluzionarie di mezzi e fini. Inoltre, designa un differente rapporto con il tempo: a differenza dell'evento rivoluzionario, il femminismo si inserisce nel corso dato del tempo in modo totalmente differente, fuoriuscendo dall'ordine dell'evento, del *kairos*. Il femminismo appare e riappare nella storia secondo un ordine di apparizione ciclica, di ripetizione. In forme sempre nuove e differenti, non è un evento che taglia con evidenza il *continuum* storico *una tantum*, ma ciclicamente viene preso e ripreso. Come suggerisce Federica Giardini, filosofa della differenza e femminista, «questo ha a che fare con la particolarità della posizione della donna [...] a cavallo tra natura e tempo ciclico e storia e tempo politico»²⁶³.

263 F. Giardini, *1968 e la politica della differenza (attraverso gli scritti politici di Carla Lonzi)*, intervento del 29 aprile 2011, presso il ciclo LUM (Libera Università Metropolitana) *Le Virtu' del Tumulto: la rivolta tra esodo e rivoluzione*.

Capitolo III

Corpi in rivolta

1. Radicarsi nei corpi

Il percorso di riflessione portato avanti fino ad ora ha cercato di prendere in analisi alcune categorie utili a comprendere l'esperienza materiale e simbolica che investe un corpo nel contesto collettivo della piazza in rivolta. Si è cominciato con il porre un quadro generale che tracciasse le linee del rapporto che il Politico, inteso come nucleo simbolico di Potere, intrattiene con la dimensione del corpo, del femminile e della forza, attraverso dispositivi narrativi di autorappresentazione che tendono a polarizzare la realtà e mettendo in atto procedimenti di esclusione e riassorbimento funzionali alla definizione del Politico. Una tale cornice interpretativa risulta essenziale per comprendere come, all'interno della tradizione politica e filosofica occidentale, le narrazioni sul corpo, sulle donne e sull'agire violento siano venute pian piano a intrecciarsi, dando vita ad immaginari condivisi che orientano non solo valori, ma le stesse descrizioni del reale. In atteggiamento genealogico e decostruttivo si sono indagate narrazioni e rappresentazioni, ponendo come punti essenziali al percorso di ricerca la distinzione tra la politica e Politico e, soprattutto, l'esigenza di radicare la riflessione nella singolarità dell'esistenza, nel corpo e nell'esperienza, mai neutra, sempre impregnata di valori e rappresentazioni e soprattutto sempre sessuata. Definita la cornice simbolica e posti i punti che forniscono l'ossatura metodologica di questo lavoro, la riflessione si è centrata sull'esperienza della rivolta, attraverso una digressione concettuale volta a fare chiarezza circa le sue condizioni e i suoi modi, il suo rapporto alla temporalità, alle istituzioni, alla Storia, ai fini, nel tentativo di distinguerla, pur senza optare per rigide dicotomie, il più accuratamente possibile dalla rivoluzione, grande protagonista di moltissime riflessioni politiche e filosofiche degli ultimi due secoli. Per farlo, si sono utilizzate riflessioni di autori differenti, cogliendone ricchezza e limiti, fino ad arrivare ad un quadro interpretativo che riuscisse a porre un'opportuna distinzione tra le due esperienze, senza per questo contrapporle, aprendo così il discorso al lavoro che riempie le pagine di questo capitolo.

In queste pagine si affronterà quello che è il cuore dell'oggetto di analisi, l'esperienza del corpo nel contesto di rivolta, indagata alla luce del rapporto che il

corpo intrattiente con lo spazio, in particolare quello della piazza, concentrandosi sulle dinamiche di espressione fisica del dissenso, anche nei suoi eccessi più violenti. Fondamentale sarà l'approfondimento delle dinamiche psicologiche e simboliche che la piazza innesca nelle singolarità dei soggetti coinvolti nella protesta, a partire dall'assunto per cui una folla in rivolta non si riduce mai in modo semplicistico ad una massa astratta e omogenea, ma è costituita da individualità radicate nei corpi. Cos'è dunque una rivolta? Individuata a livello concettuale, ci si avvia ora ad indagarne i risvolti fisici e simbolici al livello dell'esperienza individuale. Per poterlo fare, occorre radicarsi nei corpi, nelle loro percezioni, nel loro rapporto con la folla, con lo spazio circostante, con la possibilità di violenza. La riflessione concettuale deve arricchirsi, aprendosi all'esperienza e a tutto quello che muove una piazza dal suo interno: le relazioni tra individui, i muscoli, l'adrenalina, la rabbia, la forza, così come la paura e le contraddizioni percepite sulla propria pelle. Occorre, al fine di evitare la retorica dell'indistinzione e ricadere nella concettualità astratta, adottare una prospettiva che tenga conto innanzi tutto dei corpi, operando così uno spostamento significativo, dalle conseguenze imprevedibili e feconde. La folla non andrà dunque intesa come semplice soggetto collettivo, univoco, omogeneo. Arriva il momento, per questa ricerca, di calarsi concretamente nelle esistenze.

2. Psicologie della folla

Un passo essenziale in questo movimento di allontanamento dalla purezza del concetto sarà la presa in esame di alcune delle prospettive di maggior rilievo che sono state avanzate circa il rapporto tra soggetti individuali e contesto collettivo. Molte, infatti, sono state le interpretazioni che, dalla Rivoluzione Francese in poi, hanno coinvolto sociologi, storici, filosofi della politica e psicologi nel tentativo di comprendere e analizzare i comportamenti della folla. Una grande fioritura si ebbe soprattutto nella Francia di fine XIX secolo, sull'onda di un periodo segnato da un forte ritorno della contestazione, della dissidenza, dell'antiparlamentarismo e del conflitto politico. In questo contesto, la folla divenne protagonista di numerose teorie e riflessioni²⁶⁴. Gli psicologi del tempo, forti di un'impostazione positivista, scientifica, universalizzante, cercarono di individuare le regole immutabili del comportamento collettivo umano attraverso lo studio del fenomeno della folla, su cui all'epoca cominciavano a convergere le maggiori paure e

²⁶⁴ S. Barrows, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Yale University Press, New Haven (CT), 1981, p. 8.

angosce sociali²⁶⁵. In questo senso, alcuni recenti studi non esitano a sostenere un legame diretto tra la nascita della psicologia sociale e la paura della parte più conservatrice della società davanti alle masse rivoluzionarie, all'interno di un'impostazione teorica che riesce a coniugare pregiudizi e paure sociali nell'ambizioso intento, di stampo illuminista, di trascendere il contesto immediato alla ricerca di norme generali che spieghino il comportamento collettivo²⁶⁶.

Il lavoro di Gustave Le Bon cristallizza nelle sue pagine un intero panorama culturale. *Psicologia delle folle*, pubblicato per la prima volta a Parigi nel 1895, viene oggi considerato un testo fondamentale, iniziatore dell'approccio scientifico alla folla, pur nelle sue insufficienze metodologiche, imprecisioni e contraddizioni. In *Psicologia delle Folle* si trova concentrato un intero universo, comprese quelle ricerche che, prima di Le Bon, avevano avviato un percorso di analisi dei comportamenti della folla; pervasa da uno spirito che accomunava tanti intellettuali e convogliava la maggior parte delle riflessioni del periodo, l'opera non poteva che ottenere grande risonanza, giungendo, già nel 1906, alla sua dodicesima edizione. Coerentemente con il suo tempo, Le Bon rivolge alla folla uno sguardo che viene presentato come "obiettivo", pur sostenendo, in modo "scientifico e razionale", l'irrazionalità del proprio oggetto di studio. Per l'autore, infatti, la folla è assolutamente lontana da ogni barlume di razionalità: è violenta, bestiale, volubile, malata. Le Bon relega l'esperienza della folla nell'ambito del patologico, mostrandosi, così, pienamente aderente al panorama culturale della sua epoca²⁶⁷. Nella visione del tempo, infatti, la razionalità individuale viene totalmente distinta dalla psicologia di massa, a cui viene quasi contrapposta, in cui le capacità intellettuali del soggetto vengono soppresse, lasciandolo regredire alla bestialità irrazionale. Nella folla, spiega Le Bon, la personalità cosciente si annulla, lasciando spazio a quella inconscia:

Per il solo fatto di appartenere a una folla, l'uomo scende dunque di parecchi gradini la scala della civiltà. Isolato, era forse un individuo colto; nella folla, è un istintivo, e dunque un barbaro. Ha la spontaneità, la violenza, la ferocia e anche gli entusiasmi e gli eroismi degli esseri primitivi. A costoro si avvicina, inoltre, per la facilità a lasciarsi impressionare dalle parole e dalle immagini, a farsi trascinare in atti lesivi dei suoi più evidenti interessi. L'individuo nella folla è un granello di sabbia tra altri granelli di sabbia che il vento solleva a suo piacere²⁶⁸.

265 Ivi, p. 5 e pp. 114-115.

266 C. Borch, *Body to body. On the Political Anatomy of Crowds*, in "Sociological Theory, Vol. 27, n. 3 (sept. 2009), p. 273.

267 E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 21 (ed. or., *On populist reason*, Verso, London 2005).

268 G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1980, p. 55, cit. (ed. or., *Psychologie des foules*, 1895).

La folla è dominata dall'inconscio e in essa si assiste alla perdita della personalità cosciente dell'individuo, che dilegua in un'anima collettiva per via di quella che Le Bon chiama la legge dell'unità mentale delle folle²⁶⁹. Attraverso la suggestione, che l'autore sembra quasi porre come *deus ex machina*²⁷⁰, e il successivo contagio, descritto come trasmissione patologica, *Psicologia delle Folle*, considera gli individui nella folla come presi in un'ondata di regressione patologica, totalmente irrazionali, lasciando così cadere ogni possibilità di discorso sulla individuale accettazione e condivisione dei contenuti e delle istanze interne alla folla. Impressionata soprattutto dalle immagini, non influenzabile dal ragionamento, ma solo da «grossolane associazioni di idee»²⁷¹, mossa solo dal sentimento, «la folla è sempre intellettualmente inferiore all'uomo isolato»²⁷², e induce il singolo a comportamenti innaturali (come, ad esempio, a sacrificare il proprio interesse a quello collettivo) o contrari alla sua psicologia.

Il discorso si struttura secondo una dicotomia semplice e definita, in cui all'individuo singolo corrisponde l'uso della ragione e la razionalità in senso ampio, mentre il gruppo si definisce come momento di irrazionalità: «Tale è press'a poco la condizione dell'individuo che faccia parte di una folla. Non è più consapevole di quel che fa [...] Egli non è più se stesso, ma un automa, incapace di esser guidato dalla propria volontà»²⁷³. Nella folla i sentimenti e i pensieri si orientano tutti verso una medesima direzione e l'individuo acquisisce un senso di potenza invincibile che porta a cedere ad istinti che altrimenti verrebbero repressi, lasciando scomparire ogni senso di responsabilità²⁷⁴. Non importa se ignorante o sapiente, l'individuo nella folla perde ogni padronanza razionale e ogni qualità intellettuale, fino a regredire all'incapacità di discernimento²⁷⁵. «Poco inclini al ragionamento, le folle si dimostrano, al contrario, adattissime all'azione»²⁷⁶.

Le folle possono esercitare solo un'azione distruttiva²⁷⁷ e grazie ad esse si compie la dissoluzione delle civiltà ormai in declino.

269 *Ivi*, p. 46.

270 Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 27.

271 Le Bon, *Psicologia delle folle*, cit., p. 146.

272 *Ivi*, p. 56, cit.

273 *Ivi*, p. 54-55, cit.

274 *Ivi*, pp. 53-57.

275 *Ivi*, p. 66.

276 *Ivi*, p. 35, cit.

277 *Ivi*, p. 31.

Finora, il compito più preciso delle folle è consistito nella distruzione delle civiltà invecchiate [...] Le civiltà sono state create e guidate finora da una piccola aristocrazia intellettuale, mai dalle folle. Queste ultime possiedono soltanto una potenza distruttiva. Il loro predominio rappresenta sempre una fase di disordine²⁷⁸

La psicologia delle folle è dunque per Le Bon inaccessibile allo sguardo dell'analisi razionale, cosa che porta l'autore ad una contraddizione inaggirabile, radicata nella sua stessa prospettiva. Lo sguardo di Le Bon si nutre di concetti e categorie universali, derubricando l'esperienza materiale, cosa che sembra condurre la sua riflessione a derive a volte aprioristiche o contraddittorie. Problematica, ad esempio, è l'affermazione per cui la folla ridurrebbe alla bestialità gli individui che la compongono e, contemporaneamente, essa sarebbe composta solo dagli strati più bassi e degenerati della società (tesi a cui mancherebbe, ad ogni modo, supporto da parte della documentazione storica²⁷⁹).

Sulla stessa linea si collocavano gli studi, precedenti a Le Bon, di Hyppolite Taine circa le mobilitazioni durante la Rivoluzione Francese²⁸⁰. In Taine, come in Le Bon e molti altri, lo sguardo oggettivante e omologante è gravato da un pesante quanto misconosciuto (o almeno non reso in modo esplicito) giudizio di natura politica che lo porta, ad esempio, a definire la mobilitazione non come un momento di scontro tra forze sociali dagli obiettivi dichiarati, ma come momento di «violenza senza limiti» di una folla irrazionale fatta di «malfattori e vagabondi, nemici della legge, selvaggi, girovaghi disperati»²⁸¹, in preda ad una forza cieca, non razionale. Tali considerazioni, si è visto, sono gravate da pesanti pregiudizi che nascono a loro volta da un posizionamento definito. Non è infatti un caso che alle considerazioni di Taine (che era rimasto talmente sconvolto dall'esperienza della Comune parigina da aver intrapreso un vasto percorso di ricerca - che porterà a *Le Origini della Francia Contemporanea* - al fine di individuare la cause della decadenza della Francia a lui contemporanea) si opponga nettamente la visione di un Michelet, sostenitore della tradizione repubblicana, che descrive invece la folla rivoluzionaria come diretta incarnazione di tutte le virtù del popolo e della Repubblica²⁸².

Legandosi allo studio portato avanti da Susanna Barrows nel suo *Distorting*

278 *Ivi*, p. 36, cit.

279 Cfr. G. Rudé, *La folla nella storia*, Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 216 (ed. or., *The crowd in History. 1730-1848*, London, Lawrence and Wishart, 1981).

280 Cfr. H. Taine, *Le Origini della Francia Contemporanea*, Adelphi, Milano 1986 (ed. or. *Histoire des origines de la France contemporaine*, 1875-1893).

281 *Ivi*, pp. 33-34.

282 G. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, Oxford University Press, New York 1959, p. 3.

*Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*²⁸³, è possibile spiegare l'approccio che sembra caratterizzare sia Taine che Le Bon, adottando uno sguardo genealogico, e tentando di ricostruire, aldilà del semplice giudizio politico sugli eventi, anche il panorama culturale in cui questi studi vengono ad immettersi e di cui si sono necessariamente nutriti. Nel suo lavoro, Barrows considera il contesto delle teorie disponibili ad un teorico delle masse ottocentesco, individuando continuità ed eredità: dalla pratica dell'ipnotismo degli psicologi deriva la coincidenza che tali teorie assegnano tra dimensione del gruppo e irritazione; dalla teoria evoluzionistica esse ereditano l'idea di una gerarchia nella civiltà umana; dalla medicina derivano il modello della psicologia anormale²⁸⁴. Sfociando nell'anarchia, la folla rappresenta un momentaneo ritorno allo stato di natura, che determina, agli occhi di un teorico dell'Ottocento, una regressione anche sul piano della biologia. Contemporaneamente, il nesso che porta l'individuo nel gruppo a regredire alla brutalità e all'irrazionalità si lega all'idea di una folla fatta di vagabondi, reietti, criminali e - non stupisce l'accostamento - *dai tratti femminili*. Per Taine tutto questo va da sé: gli strati sociali più inclini a degenerare in una folla sono infatti quelli più poveri, la plebaglia cittadina, su cui l'azione illuminante delle istituzioni fa minore presa. Più esposti al contagio della violenza delle masse sono infatti, non gli aristocratici, cresciuti nelle istituzioni, nella cultura, nella razionalità del singolo, ma le classi più povere, soprattutto le donne e i bambini. A tutte le immagini suggerite dagli psicologi della folla rimane sottesa l'idea di una folla di composizione sociale essenzialmente proletaria o povera, in cui confluiscono poi folli, pazzi, barbari e donne furiose.

È interessante notare come le associazioni tra folla, irrazionalità e bestialità, che portano l'individuo a regredire allo stato selvaggio, violento, sfocino infine in un discorso sul femminile, che diviene metafora dell'impoliticità della folla. «Le folle sono ovunque contaddistinte da caratteristiche femminili», afferma Le Bon nella sua opera, con tutto il sostegno dell'immaginario del tempo²⁸⁵. Il nesso tra folla e donne è, infatti, un tratto comune dell'epoca²⁸⁶, e, aldilà delle sole letture dei sociologi, orienterà interi immaginari. Nesso prevedibile, come si è visto, all'interno del discorso del Politico, in cui i termini del *non-politico* tendono ad

283 Barrows, *Distorting Mirrors*, cit.

284 *Ivi*, p. 43.

285 Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 39, cit.

286 Barrows, *Distorting Mirrors*, cit., p. 45.

intrecciarsi ricorsivamente all'interno di immagini funzionali all'ordine esistente. Ogni epoca e ogni panorama culturale tende ad articolare questi nessi in maniera specifica, ereditando immaginari preesistenti e rielaborandoli alla luce delle nuove narrazioni dominanti. Nell'Ottocento positivista, il nesso tra violenza, barbarie e femminile si articola sul dato, che si pretende scientifico, di una oggettiva inferiorità relativa alle capacità mentali delle donne che, dato il loro cranio molto più piccolo, difficilmente riescono a sviluppare energie cerebrali sufficienti a una “società della ragione” e risultano essere più propense a seguire i propri istinti negativi, cosa che assicura loro una forte inclinazione al contesto istintivo e irrazionale della folla²⁸⁷.

Contemporaneamente, l'eloquente connessione tra donna e folla trova, nella Francia di fine Ottocento, un preciso radicamento negli accadimenti storici. La connessione tra donne e irrazionalità, tra *non-politico* e follia, costante del simbolico Politico occidentale, trova agganci negli avvenimenti rivoluzionari e nel fatto che in Francia il primo movimento femminista organizzato e articolato si intreccia con le idee e con gli avvenimenti violenti della Rivoluzione. Tale legame si rafforzerà progressivamente, scandito dai vari momenti di insurrezione che accompagnano l'Ottocento francese, accentuandosi a ridosso dell'esperienza della Comune parigina del 1871, che vedrà una forte presenza attiva delle donne nella lotta²⁸⁸. Alle donne della Comune verranno imputati tutti gli eccessi e la violenza degli avvenimenti, anche attraverso la costruzione di immagini *ad hoc*, come il mito delle *petroleuses*²⁸⁹. Nasce così, secondo Barrows, l'associazione mentale che lega per i francesi femminismo, sesso e violenza²⁹⁰.

In questo modo, sul finire dell'Ottocento, ad una sempre crescente paura delle folle in tumulto corrisponde un ritratto sempre meno lusinghiero delle donne che vi partecipano, secondo un immaginario ben preciso in virtù del quale le lotte delle donne non sono mai mosse da contenuti schiettamente politici.

[...] in molte altre descrizioni risalenti alla fine dell'Ottocento, le donne incarnano tutto ciò che appare minaccioso, degradante, inferiore. Al pari dei folli, si dilettono con la violenza; al pari dei bambini, sono travolte senza posa dagli istinti; al pari dei barbari, la loro sete di sangue e sesso è insaziabile²⁹¹

287 Laclau, *La ragione populista*, cit., p. 33.

288 Argomento su cui ci si soffermerà in modo approfondito più avanti, nel corso in questo lavoro. Cfr. cap. V.

289 Cfr. cap. V.

290 Barrows, *Distorting Mirrors*, cit., p. 49.

291 *Ivi*, p. 60, cit.

«Come le donne, le folle spingono subito le cose agli estremi»²⁹² spiega Le Bon. Allo stesso modo, in base a questo immaginario condiviso, Taine può arrivare a far coincidere i «baccanali della distruzione» del 1789 con la presenza femminile, le donne in prima linea in virtù della loro naturale inclinazione alla «malattia infettiva» della folla, narrando ai posteri come il loro essere fameliche, legate allo stomaco²⁹³, le abbia naturalmente condotte alla via della rivolta, e di come la loro mentalità primitiva le abbia portate ad abbracciare la via della violenza²⁹⁴. Gli eventi della Rivoluzione Francese vengono letti come orge di prostitute e donne senza vergogna²⁹⁵. Sottesa a queste affermazioni, la convinzione che le donne non abbiano diritto all'opinione e alla partecipazione politica e che un'idea politica, in mano a delle donne, sia destinata a degradarsi, liberando istinti feroci sotto la falsa pretesa del bene pubblico²⁹⁶.

Irrazionali, incivili, assetate di sangue e pericolose, inferiori agli uomini e, contemporaneamente fragili, instabili, inadatte all'attività cerebrale, vittime della propria inferiorità biologica, le donne sono, in fondo, una minaccia per la civilizzazione francese²⁹⁷. Le donne devono essere educate e civilizzate nella cattività delle mura domestiche²⁹⁸, dal momento che solo i vincoli tradizionali della società possono elevarle dal loro stato di inferiorità biologica, mentale e morale. Ammesse nella scena pubblica, le donne costituiscono una minaccia per l'intero ordine sociale, nonché per la sessualità maschile²⁹⁹; riunite in una folla, o in un'assemblea, regrediscono allo stato primitivo. La violenza della folla va dunque ricondotta alla presenza femminile³⁰⁰. Inoltre, dato che nel contesto collettivo le donne regrediscono alla brutalità e si abbandonano alla pura follia, e dal momento che la follia nella Francia di fine Ottocento è considerata una patologia ereditaria, le donne che partecipano alle insurrezioni e più in generale alla vita pubblica, rendendo folli i loro figli, rappresentano una concreta minaccia al futuro della Nazione³⁰¹. Le donne emancipate possono distruggere l'intera civiltà francese. L'emancipazione, secondo i critici del tempo, avrebbe portato la

292 Le Bon, *Psicologia delle folle*, p. 75, cit.

293 Sul nesso tra donna e stomaco si rimanda alle interessanti ricerche portate avanti da Loraux circa l'immaginario dell'Atene classica. Cfr. i già citati Loraux, *La cité comme cuisine et comme partage* e Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*.

294 Barrows, *Distorting Mirrors*, cit., p. 78-79.

295 *Ivi*, p. 79.

296 *Ibidem*.

297 *Ivi*, pp. 46-47.

298 *Ivi*, pp. 58-59.

299 *Ivi*, p. 47.

300 *Ivi*, p. 59.

301 *Ibidem*.

Nazione al *caos*, alla promiscuità, alla dissoluzione della famiglia e dello Stato. Enfatizzando il fervore delle lotte delle donne nelle insurrezioni, molti psicologi sociali arrivarono a far coincidere donne ed anarchia, secondo uno schema che, si è, visto, risulta essere una costante del simbolico Politico occidentale.

Tornando al rapporto tra folla e individuo, gli studi portati avanti da Tarde³⁰² e da McDougall operano un lieve spostamento rispetto al piano di Le Bon, arrivando a individuare nei gruppi in conflitto l'azione di diverse logiche sociali. In realtà McDougall, pur sottolineando l'esistenza di una certa affinità tra i vari individui che compongono la folla (di interessi, di sentimenti, di forma mentale³⁰³), continua a considerare la folla dall'esterno come un *unicum* omogeneo e compatto. Astratto, dunque. Permane, inoltre, ancora in McDougall la ferma convinzione per cui la folla produca un immediato abbassamento del livello dell'intelligenza dei singoli, lasciandoli in preda ad impulsi, emozioni violente, all'incostanza e all'irresponsabilità, dimensioni da cui solo un chiaro obiettivo comune e condiviso - una volontà collettiva, in senso quasi rousseauiano, che non coincide con la volontà di tutti gli individui - ed un'organizzazione interna ben strutturata possono salvare³⁰⁴.

Stando ad alcuni studi recenti³⁰⁵, è solo con Freud che si opera uno spostamento significativo all'interno delle analisi del rapporto tra dimensione collettiva della folla e intelligenza individuale. In realtà, pur respingendo le varie spiegazioni dei fenomeni collettivi date da Le Bon, Freud ne accetta la prospettiva per cui negli individui presi in una moltitudine si attua una regressione dell'attività psichica, dando così centralità alla questione dell'inconscio. Come Le Bon, Freud tiene ferma l'idea per cui gli individui hanno comportamenti diversi nella "massa", rispetto ai loro comportamenti individuali³⁰⁶. Gli individui si identificano infatti con «l'anima della massa», elementare, passionale, più stupida ed incline alle illusioni rispetto ai singoli individui che la compongono, perdendo, sotto l'effetto della suggestione e del contagio, la propria autonomia, iniziativa intellettuale, equilibrio e discernimento morale. In compenso, però, essi acquistano un senso di forza e potere, legato alla dimensione rassicurante e coerente di "tutto" conferita dall'esperienza della folla. A differenza di Le Bon, però, Freud non intravede nella

302 G. Tarde, *L'opinione e la folla*, La Città del Sole, Reggio Calabria 2005 (ed. or., *L'opinion et la foule*, 1901).

303 W. McDougall, *The Group Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1920, p. 23.

304 Ivi, p. 48.

305 Laclau, *La ragione populista*, cit.

306 S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino 1971, p. 65 (ed. or., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921)

regressione tipica dell'esperienza collettiva un motivo valido per postularne una differente psicologia. La psicologia individuale e le manifestazioni sociali sono infatti collegate. Freud intravede nell'esperienza della massa una reincarnazione dell'orda primitiva: ogni individuo contiene in sé ancora l'umano «primigenio» e la situazione del gruppo risveglia in lui quella dimensione originaria.

Freud opera una svolta decisiva, togliendo fondatezza all'affermazione per cui individuo e gruppo sociale realizzano un'insanabile dicotomia. Per Freud, infatti, non vi è contrasto tra psicologia sociale e individuale e, dal momento che ogni individuo è sempre legato a qualcun altro: «[...] la psicologia individuale è anche, fin dall'inizio, psicologia sociale»³⁰⁷. La differenza tra i due ambiti si gioca esclusivamente sulla differenza tra impulsi sociali e impulsi narcisistici. Diviene allora chiaro come l'occasione collettiva non dia origine ad una nuova psicologia, ad una nuova ed imprevista serie di comportamenti, come è per Le Bon, ma sia in realtà fatta della stessa materia della psicologia individuale, liberata però dalla rimozione dei moti pulsionali inconsci di ciascuno dei suoi membri³⁰⁸.

Freud sostituisce la pura suggestionabilità della folla alla *libido*, individuata come ciò che, come l'amore, tiene unita la massa e porta il singolo ad aver bisogno dell'armonia con gli altri, anziché la contrapposizione, «per amor loro»³⁰⁹. Abbandonando la categoria di suggestione, cara ai propri predecessori, Freud pone la *libido* a chiave interpretativa del comportamento individuale nella folla e l'«identificazione» diventa il percorso attraverso il quale nel gruppo sociale pulsioni altrimenti erotiche si discostano dalla loro meta originale assumendo nuovi obiettivi. «Una tale massa primaria è costituita da un certo numero di individui che hanno messo un unico e medesimo oggetto al posto del loro ideale dell'Io e che pertanto si sono identificati gli uni con gli altri nel loro Io»³¹⁰: in virtù di questo processo le qualità individuali del singolo scompaiono nella folla.

Rispetto a questa genealogia, la ricerca in corso dovrà necessariamente operare degli spostamenti e delle rotture. Ai fini dell'indagine dovrà essere rifiutato ogni sguardo oggettivante che si pretenda universale, e quanto da esso discende: ad esempio, l'idea per cui la folla è una semplice minoranza eterodiretta, suggestionabile e manipolabile, composta dagli strati più bassi della società e animata dagli impulsi più violenti. Soprattutto, è da rifiutare l'intera idea di una

307 *Ivi*, p. 11, cit.

308 *Ivi*, p. 16.

309 *Ivi*, p. 37, cit.

310 *Ivi*, p. 64, cit.

folla interamente composta da intelletti che, per quanto vengano ridotti ai propri istinti, sembrano sganciati dalle proprie realtà corporee. Ciò che scompare da queste prospettive è proprio la dimensione corporea, su cui questo lavoro tenta di fondarsi. Si accoglie allora la critica portata avanti da George Rudè³¹¹ e la sua proposta di concentrarsi sui volti nella folla, spingendola oltre, fino a considerare gli interi corpi come luogo di incarnazione della soggettività individuale, abbandonando l'omogeneità e con essa l'astrazione su cui essa si radica, operando un chiaro mutamento di prospettiva rispetto alla sociologia, alla psicologia e alla storiografia anteriore agli anni Settanta del Novecento, anteriore, cioè alla riscoperta della dimensione corporea della politica e della storia a cui si è accennato agli inizi di questo lavoro³¹². In realtà, se si guarda alle teorie sociologiche nel loro complesso, la problematicità dell'impostazione sembra persistere anche in alcuni studi più recenti, che sembrano ancora oscillare tra due estremi, che contemporaneamente ingabbiano e condizionano, rischiando di rendere ciechi ai processi più legati ai corpi e alle individualità incarnate: da un lato, persiste la prospettiva che vuole la folla come realtà spontanea, che segue le logiche del contagio delle emozioni; dall'altro, si ritrova un altro tema caro alla sociologia ottocentesca, che contrappone alla spontaneità irrazionale della folla agitata l'azione calcolatrice e manipolatrice di chi, dall'esterno, dirige tatticamente i suoi obiettivi. Gli sviluppi di queste due prospettive arrivano tutt'ora a definire una dicotomia escludente che assegna l'esperienza della folla alla tattica o all'invenzione³¹³. In tutto questo, il corpo assume un ruolo secondario, se non irrilevante. Ai fini di questo lavoro, la folla non va intesa più come ridotta esclusivamente al soggetto collettivo, ma come formata da individui concreti, aldilà di ogni categoria oggettivante. Nel suo *La folla nella Storia*, George Rudè suggerisce esattamente un rovesciamento di questo tipo, portando questo lavoro ad accoglierne le istanze: occorre, in ricerche di questo genere, abbandonare definitivamente l'idea di folla come astrazione priva di una realtà fisica determinata, per concepirla come un insieme concreto di uomini e donne³¹⁴.

311 Rudè, *La folla nella storia*, cit.

312 Cfr. Introduzione.

313 M. Bennani-Chraïbi, O. Fillieule, *Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes*, in "Revue française de science politique", 2012/5 Vol. 62, p. 783.

314 Rudè, *La folla nella storia*, cit., p. 17.

3. La contiguità dei corpi e le nuove forme della politica

La scelta di concentrarsi sui corpi nella folla allontana il rischio di ricadere in letture astratte e permette di individuare nuovi percorsi capaci di rendere conto dell'esperienza individuale fisica e psicologica nella folla, dal piacere fisico che il contatto del corpo a corpo mette in circolo fino alle trasformazioni politiche che la contiguità dei corpi mette in atto. I soggetti nella folla, partecipando ad un'azione collettiva, esperiscono una estrema vicinanza corporea che, secondo alcuni interpreti, rende possibile lo schiudersi di nuove possibilità politiche. È dunque possibile contrapporre alle letture universalizzanti e astratte, la posizione di un autore come Elias Canetti, che individua nella situazione collettiva un momento costituente, condiviso e comune, in virtù del contatto fisico che la caratterizza.

Elias Canetti è uno degli autori che più riesce ad assumere nel proprio discorso la dimensione corporea ed esperienziale della folla, individuandone le capacità liberatorie e le sue potenzialità politiche di trasformazione³¹⁵. Canetti, guarda alla folla come ad un momento positivo di trasformazione, e le sue analisi mettono al centro la questione del corpo, colto nella sua importanza innanzi tutto politica. Nella sua prospettiva, la folla e le masse sono realtà socialmente importanti, poiché avviano un contatto corporeo nello spazio pubblico che apre alla società la possibilità di ristrutturare se stessa, creando nuove forme sociali.

Nonostante questa prospettiva, Canetti, che ha vissuto gli anni della Seconda Guerra Mondiale, non elabora un'immagine immediatamente positiva della dimensione collettiva della massa, consapevole delle conseguenze che possono derivare da un'appropriazione totalitaria del fenomeno. Così, la sua grande opera, *Massa e Potere*³¹⁶ si muove a partire da una doppia esigenza, coniugando la necessità di comprensione del rapporto tra potere e folla con l'urgenza di un'analisi che sappia cogliere il fenomeno considerandolo per se stesso, aldilà delle sue degenerazioni totalitarie. Nel suo discorso l'uguaglianza creata nella situazione collettiva diviene momento individuale di emancipazione e di trasformazione democratica, che allontana e contrasta la tendenza totalitaria.

A differenza di Le Bon, Tarde e Freud, che concordavano sul destino di dissoluzione dell'individualità che investiva ogni membro del contesto collettivo a causa di fattori come suggestione e identificazione, Canetti vede nella folla un luogo in cui l'individualità può rinascere e potenziarsi, trovare la propria liberazione grazie alla condivisione degli intenti e l'uguaglianza dei corpi. Nella

315 Borch, *Body to body*, cit., p. 272.

316 E. Canetti, *Massa e Potere*, Adelphi, Milano 1981 (ed. or., *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Amburgo 1960).

folla tutti sono uguali: questo non in virtù di un'abdicazione della propria individualità verso un *leader*, ma perché la composizione stessa della massa, nella sua estrema fisicità, conduce all'uguaglianza.

Concentrarsi sui corpi e sulla composizione fisica della folla, apre il discorso di Canetti a nuove prospettive. Il suo discorso si sviluppa a partire dalla paura di essere toccati, elemento cruciale del vivere le comuni interazioni dello spazio sociale. Paura del contatto con l'altro, con ciò che è per noi ignoto, da cui la massa libera ma da cui contemporaneamente è originata: la massa trova origine in questo sintomo quotidiano di una più profonda e radicata paura della morte, ma la supera, con effetti liberatori sull'individuo. «Dovunque, l'uomo evita di essere toccato da ciò che gli è estraneo»³¹⁷: la paura del contatto ha portato gli esseri umani a creare distanze, protezioni attorno a sé, orientando comportamenti e abitudini, anche in situazioni del tutto quotidiane. «La ripugnanza d'esser toccati non ci abbandona neppure quando andiamo fra la gente. Il modo in cui ci muoviamo per la strada, fra molte persone, al ristorante, in treno, in autobus, è dettato da quel timore»³¹⁸. Questo orrore, spiega Canetti, tocca tutti gli individui in virtù di quel groviglio di emozioni e reazioni psichiche profonde che il contatto innesca. Vi è un'unica possibilità di eccezione che permette di porre il terrore del contatto tra parentesi, ed è la situazione in cui il contatto fisico con l'altro provoca piacere, in cui sentiamo il bisogno di avvicinarci a lui. Canetti individua il luogo di questo piacere fisico nell'esperienza della massa, che nasce da quella che può esser definita una doppia fuga, naturale quanto paradossale, che impegna gli individui a fuggire contemporaneamente dalla morte e dalla propria individualità³¹⁹.

Nell'esperienza della massa la paura del contatto si rovescia, e contemporaneamente viene annullata ogni differenza singolare. Attraverso tale capovolgimento, gli individui si trovano liberi dalla paura e tutti uguali, laddove l'uguaglianza è da intendersi come spazio relazionale e dinamico in cui poter essere liberi senza per questo giungere ad una rinuncia della propria singolarità³²⁰.

317 *Ivi*, p. 17, cit.

318 *Ivi*, p. 18, cit. Su questa strada si era già posta l'interpretazione freudiana, che dava come elementare e naturale l'impulso all'avversione e alla ripugnanza del singolo per ogni estraneo con cui è in contatto, legata al narcisismo e all'affezione che ciascuno nutre per se stesso. Anche per Freud questa disposizione elementare scompare nella formazione collettiva della massa, in cui gli individui tendono invece a comportarsi come omogenei, «tollerano il modo d'essere peculiare dell'altro, si considerano uguali a lui e non provano nei suoi confronti alcun sentimento di ripugnanza». Per Freud, questo avviene a causa di quel legame libidico che nella massa gli individui instaurano gli uni con gli altri, cedendo il passo al proprio narcisismo. Cfr. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., pp. 48-49.

319 Marramao, *Contro il potere*, cit., p. 57.

320 *Ivi*, p. 58.

Solo nella *massa* l'uomo può essere liberato dal timore d'essere toccato. Essa è l'unica situazione in cui tale timore si capovolge nel suo opposto. È necessaria per questo la massa *densa*, in cui corpo si addossa a corpo, una massa densa anche nella sua costituzione psichica, proprio perché non si bada a “chi ci sta addosso”. Dal momento in cui ci abbandoniamo alla massa, non temiamo d'esserne toccati. [...] Chiunque ci venga addosso è uguale a noi. Lo sentiamo come ci sentiamo noi stessi. D'improvviso, poi, sembra che tutto accada *all'interno di un unico corpo*³²¹.

Contrariamente a Le Bon, per Canetti la dimensione fisica della massa, che avvicina e comprime i corpi, produce liberazione. La pressione dei corpi, i movimenti limitati, il sentire gli altri attorno a sé (il loro respiro, il loro calore, il loro sudore, i loro odori) non sono momenti di un'individualità che scompare, sommersa e inghiottita da una folla mostruosa. L'individualità non viene meno, bensì è sospesa, divenendo parte di un unico e identico corpo. L'indistinzione di tale sospensione, lungi dall'essere temuta, deve essere intesa come momento cruciale in cui il soggetto realizza la propria urgenza ad essere libero, di resistere o rovesciare il potere che di solito viene esercitato su di lui e che dirige la sua condotta³²². La sospensione momentanea della propria individualità apre a nuove possibilità di liberazione, in un'esplosione di forza che viene dall'atto comune. Mentre Le Bon vede nella folla un pericoloso elemento di distruzione del corpo politico, Canetti vi vede energia vitale, impulso vitalistico, che si diffonde da corpo a corpo, nella folla intera, attraverso un piacere fisico difficile da esprimere. Così nella *scarica*, momento fondamentale nella costituzione della massa, i componenti della folla si liberano di ogni loro differenza singolare, sentendosi uguali e liberi³²³. Cadono le gerarchie, consce e inconsce, e i soggetti, tutti insieme e contemporaneamente, si liberano momentaneamente delle loro distanze. La folla livella le differenze, liberando il singolo da ogni colpa e vergogna, producendo un folle entusiasmo per l'uguaglianza³²⁴.

La sensazione di fusione ha un potente effetto sull'autopercezione singolare, sia sul piano dell'immaginario che sul piano fisico: il senso di vicinanza, infatti, produce delle vibrazioni e degli impulsi che dalla folla si trasmettono direttamente al corpo, con una immediatezza tale da non avere paragoni nella sfera relazionale “normale”³²⁵. «In quella densità, in cui i corpi si accalcano e fra essi quasi non c'è spazio, ciascuno è vicino all'altro come a se stesso. Enorme è il *sollievo* che ne

321 Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 18.

322 Borch, *Body to body*, cit., p. 285.

323 Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 20.

324 «La folla libera l'individuo da se stesso». *Ivi*, p. 97, cit.

325 Sofsky, *Saggio sulla violenza*, cit., p. 96.

deriva»³²⁶. Un piacere quasi erotico, in cui il corpo di ognuna ed ognuno si fonde con quello dell'altro, annullando fobie e divisioni. «Lo stesso uomo singolo ha la sensazione di oltrepassare nella massa i confini della propria persona»³²⁷.

Così facendo, Canetti ribalta le letture tradizionali della folla e contemporaneamente opera un'apertura che riesce a rendere conto di tutte quelle sensazioni che i protagonisti delle situazioni collettive, di tumulto o rivoluzione, riportano riguardo la loro esperienza. Nella descrizione canettiana, infatti sembrano risuonare le parole con cui donne e uomini che hanno vissuto la dimensione collettiva della folla spesso descrivono la loro esperienza a livello fisico e mentale. Vi risuonano, ad esempio, quelle parole di forza e unità che caratterizzano i ricordi di Louise Michel sull'esperienza della Comune parigina - su cui ci si soffermerà in modo approfondito più avanti nel corso di questo lavoro - che descrivono l'esperienza nei termini di «un'anima sola», e di «un mare umano»: «i rivoluzionari erano dappertutto; si moltiplicavano: sentivano in sé una potenza di vita enorme: sembrava ch'essi fossero la rivoluzione stessa». Accade spesso che al grande piacere fisico provocato dall'esperienza della folla, vengano accostate descrizioni che richiamano metaforicamente la forza della natura, nella sua potenza e unità. Così, Michel ci parla di «tormente rivoluzionarie», della «marea montante della rivolta», di «onde umane»³²⁸.

Così come in natura accade per le maree e per i fenomeni naturali più sconvolgenti, il momento collettivo di protesta assume nella percezione individuale, la forma dell'irresistibilità, percezione che, come Arendt ha sottolineato, sembra legare l'accezione politica della parola rivoluzione alla sua origine naturale e astronomica, da cui la metafora deriva. Come il moto di rivoluzione degli astri, anche la rivoluzione è irresistibile³²⁹. Gli stessi insorti si percepiscono come presi in una corrente dalla forza inarrestabile, incontenibile, che rischia di trascinarli via con sé. Le metafore che i protagonisti usano sono eloquenti: fiumi, torrenti, correnti; gli eventi rischiano, continuamente, di prendere direzioni impreviste e di trascinare gli individui con sé³³⁰.

Oltre alla violenza e alla forza della natura, l'esperienza collettiva trova una descrizione eloquente e densa di significato anche nell'immagine del corpo unico, organismo collettivo e potente che si compone di ogni uomo e di ogni donna in

326 Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 22.

327 *Ivi*, p. 23, cit.

328 L. Michel, *La Comune*, M&B Publishing, Milano 2004 (ed. or., *La Commune. Histoires et souvenirs*, Paris 1898).

329 Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 46.

330 *Ivi*, pp. 46-51.

rivolta.

Ognuno pesta il suolo, ed ognuno lo fa nello stesso modo. Ognuno agita le braccia, ognuno muove la testa. L'equivalenza degli appartenenti alla massa *procede* nell'equivalenza delle loro membra. Tutto ciò che vi è di mobile nell'uomo acquista esistenza propria, ogni gamba, ogni braccio vive autonomo. Le singole membra vengono tutte a coincidere³³¹.

Nella descrizione proposta da Canetti sembra risuonare il grido di «Una sola mano!», che esplode tra la folla a piazza Tahrir, in Egitto, nel gennaio 2011. La sensazione che *Massa e Potere* descrive trova infatti un legame con quanto percepito dalle donne e dagli uomini egiziani della cosiddetta “primavera araba”³³²: «la manifestazione è del popolo, un unico corpo indivisibile. Per questo “una sola mano”. Perché anche se la mano è fatta di dita e ogni dito è differente dall'altro, queste dita sono comunque parte di un'unica mano»³³³.

Contemporaneamente, si avverte una fusione con la situazione, con lo spazio circostante. Come il tempo della Storia che si ferma, lasciando schiudere un tempo altro, che segue logiche differenti, anche lo spazio cambia: si concentra e si fonde con il singolo individuo, mutandone la percezione, rendendosi un pieno che il soggetto sente dentro di sé³³⁴. Lo stesso senso di potenza invincibile descritto da Le Bon assume una differente declinazione nel racconto di una delle donne che occupano piazza Tahrir nel gennaio 2011. «Basma [...] sente di essere un tutt'uno con la piazza. Pur non conoscendo la maggior parte degli occupanti, ha la sensazione di far parte di una realtà unica, indivisibile»³³⁵. A piazza Tahrir, Basma avverte quel sentimento comune che collega persone differenti, che non si conoscono, unendole in un tacito accordo che spontaneamente lega la piazza in un'unica azione, attraverso un sentimento di coesione e rispetto che essi avvertono come bisogno interiore³³⁶. Così, «è incredibile quanto [Nesma] si senta forte. Una forza che comincia a scoprire solo ora. Passo dopo passo»³³⁷.

La folla come luogo di potenziamento, dunque: luogo di forza, coesione, senso di unità e contemporaneamente di libertà, che provoca piacere anche a livello fisico. Ma la situazione collettiva può rovesciarsi anche nel suo contrario. Canetti

331 Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 38

332 Denominazione problematica, su cui ci si soffermerà più avanti nel corso di questo capitolo.

333 V. Brigida, C. Cartolano, *Horreyya! La rivoluzione delle donne egiziane. Se non ora quando?*, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 128, cit.

334 Cfr. il cap. II di questo lavoro. Per un approfondimento del rapporto tra soggetti in rivolta e spazio si rimanda al prossimo paragrafo.

335 Brigida, Cartolano, *Horreyya!*, p. 75, cit.

336 Ivi, p. 76.

337 Ivi, p. 65, cit.

stesso spiega come l'esperienza della massa cambi radicalmente di segno nel caso del panico, della paura e della fuga. Davanti ad una minaccia si avvia un movimento di fuga in cui «tutto fugge», tutto è trascinato con sé³³⁸. Tutti i soggetti sono minacciati dallo stesso pericolo e fuggono insieme «poiché così si fugge meglio»³³⁹. Come nel caso dell'euforia, del piacere liberatorio, la massa sprigiona moltissima energia, che contagia tutti con la sua eccitazione: «l'energia degli uni accresce quella degli altri, gli uomini si spingono avanti nella stessa direzione. Fintanto che si resta insieme si percepisce il pericolo *distribuito* su tutti»³⁴⁰.

La forza della direzione è l'elemento più evidente di una massa in fuga; la sua energia si moltiplica infinitamente fintanto che chiunque vi sia coinvolto tiene conto degli altri che fuggono con lui e, in virtù della direzionalità della fuga, può spingerli avanti a sé, ma non scostarli, cacciarli da una parte³⁴¹. Infatti, a partire dal preciso istante in cui il soggetto nella folla comincia a pensare a se stesso come singolo in pericolo, considerando gli altri non più come un'unità e una difesa, l'esperienza della massa si muta nel suo esatto opposto, il panico³⁴².

Mentre la fuga trae la propria energia dalla sua coesione, elevandosi a movimento collettivo, nell'esperienza del panico la continguità dei corpi muta di segno, divenendo oppressione e ostacolo. Come Canetti, anche Freud aveva descritto il panico come il momento in cui le folle si sgretolano, in cui i legami reciproci cessano di sussistere. Si scatena così una paura «sconfinata, irragionevole»³⁴³. La causa del panico non risiede in un pericolo che incombe dall'esterno, nella sua grandezza, ma in altro: nel momento in cui il soggetto, preso dal panico, torna ad essere un individuo isolato, cessano quei legami affettivi (che Freud individua come legami libidici) che riducono il pericolo ai suoi occhi³⁴⁴. Trovandosi da solo davanti al pericolo, lo si avverte come maggiore. Il timor panico corrisponde allora, per Freud, ad un rilassamento della struttura libidica della massa.

Con il corpo, dunque, il soggetto è presente *per intero* sulla scena della rivolta. Non solo il corpo esprime un dissenso incarnato, ma si fa politico nel suo essere con gli altri, a livello fisico e simbolico. In questa presenza il corpo è presente in modo totale, portando l'individuo ad esperire la forza liberatoria della collettività

338 Canetti, *Massa e Potere*, cit., p. 62.

339 *Ibidem*.

340 *Ibidem*.

341 *Ivi*, p. 63.

342 *Ibidem*.

343 Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit., p. 41.

344 *Ivi*, p. 42.

contemporaneamente alla propria urgenza di libertà - conducendo, come spiega Elias Canetti, a nuove concezioni di politica democratica - e alle contraddizioni della paura e del panico.

4. Lo spazio e la rivolta

Focalizzandosi sul corpo si aprono nuove dimensioni di indagine, si schiudono nuovi spazi di riflessione. Tra questi, quella realtà diretta che, prima fra tutti, un corpo esperisce nel passaggio dalla politica immateriale, fatta di relazioni e mediazioni, e la dimensione estesa, non mediata, collettiva della piazza: lo spazio che circonda un corpo dissidente. La rivolta intrattiene con lo spazio che la circonda un rapporto molto stretto, e così i corpi che la animano. A sostegno di questa tesi, è utile operare un piccolo passo indietro, tornando nuovamente alla *Teoria del Partigiano* di Carl Schmitt, dove il legame tra territorio e conflitto irregolare trova formulazione chiara ed evidente. Il partigiano, figura che comunica ma non coincide con l'oggetto di questa ricerca, è definito per la propria telluricità, per il legame che intrattiene con la terra e con il territorio, che costituisce la forza e l'arma principale della sua lotta difensiva³⁴⁵. L'aspetto spaziale rappresenta uno dei punti cardine del discorso schmittiano sul partigiano: l'ambiente, inteso anche come luoghi di vita, abitazioni, luoghi di lavoro, di culto e divertimento, intrattiene un rapporto consistente con la lotta, orientando e influenzando le sue stesse modalità³⁴⁶. Il partigiano, così come chi occupa una piazza, non si distingue dal proprio ambiente. Almeno in linea generale, non indossa uniformi, non si richiama ad un'istituzione politica o militare che, sganciata dal contesto, tenta di regnare su di esso. Inoltre, è il rapporto con lo spazio, con il contesto, che rafforza strategicamente la lotta, non solo da un punto di vista strategico, ma anche al livello del sostegno collettivo della popolazione, sia sul piano pratico che dell'immaginario.

Così come per il partigiano, le modalità di conflitto di una popolazione o di un gruppo in rivolta non saranno gli stessi che nel caso di uno scontro fra eserciti. Il conflitto irregolare non avviene mai in un campo aperto, vuoto, ma in un pieno. La città, come luogo di lotta, concentra persone, individui, esigenze e contemporaneamente il potere politico che determina la loro vita³⁴⁷. Così, una piazza è un pieno, è il cuore della città, spazio aperto tra vite e affari individuali in

345 Schmitt, *Teoria del partigiano*, cit., p. 14.

346 Ivi, p. 53.

347 Hobsbawm, *I rivoluzionari*, cit., p. 265.

cui si raccolgono, a volte solo per pochi istanti, le intenzioni condivise di ognuna ed ognuno. Non è uno spazio vuoto, anonimo, neutro per entrambi i fronti. Il manifestante in piazza e i rappresentanti delle istituzioni godono entrambi di un rapporto “intimo” con quello spazio, un rapporto di vita, che influenza e interagisce con il momento dello scontro. In questo modo, è come se la piazza stessa venisse per un momento ridisegnata. Pur rimanendo la stessa, si carica di un senso diverso, che la trasforma, la muta, la abita, la fa sua.

Si può amare una città, si possono riconoscere le sue case e le sue strade nelle più remote o più care memorie; ma solo nell'ora della rivolta la città è sentita veramente come la *propria* città: propria, poiché dell'io e al tempo stesso degli “altri”; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per se stesso, nelle sue conseguenze assolutamente immediate. Ci si appropria di una città fuggendo o avanzando nell'alternarsi delle cariche, molto più che giocando da bambini per le sue strade o passeggiandovi più tardi con una ragazza. Nell'ora della rivolta non si è più soli nella città³⁴⁸.

L'esperienza della rivolta si struttura su un'intelligenza al contempo singolare e collettiva di natura essenzialmente spaziale³⁴⁹. Il rapporto tra il rivoltoso e lo spazio costituisce allora un punto essenziale di indagine, la cui importanza è testimoniata da più voci e riflessioni, ma anche da numerosi fatti e tendenze storiche; si pensi ad esempio a come, durante l'età Moderna, gli stessi movimenti colonizzatori in Sud America abbiano interpretato e fatto propria tale consapevolezza: sotto Pizarro, ad esempio, accade che chi si rivolta al processo locale di colonizzazione venga deportato, sradicato dal suo luogo di origine, allontanato dalla sua comunità, al fine di depotenziarne la carica eversiva. Studiosi come Hobsbawm si sono soffermati a lungo sull'esame dell'influenza che la struttura della città intrattiene con i movimenti popolari e, allo stesso modo, sull'inverso effetto che la paura di tali movimenti ha avuto sull'organizzazione urbana³⁵⁰. In quanto fenomeni urbani, infatti, i movimenti e le sommosse orientano la distribuzione degli spazi e gli assetti cittadini in modo sostanziale e duraturo, come nel caso dei *boulevards* parigini³⁵¹. Secondo lo storico, l'efficacia stessa della sommossa e dell'insurrezione è direttamente legata alla componente spaziale urbana, almeno sotto tre aspetti: «la facilità con cui i poveri possono essere mobilitati, la vulnerabilità dei centri di potere rispetto ad essi, la facilità con

348 Jesi, *Spartakus*, cit., p. 25.

349 Amato, *La rivolta*, cit., p. 76 e p. 90.

350 Hobsbawm, *I rivoluzionari*, p. 265.

351 Ivi, p. 266.

cui essi possono essere soppressi», aspetti che a loro volta si legano ad ulteriori fattori sociologici, urbanistici e tecnologici³⁵². Accade così che i trasporti urbani e le vie trafficate, giochino ruoli importanti nelle strategie dei movimenti. Bloccare il traffico, paralizzare la città, è uno dei modi di lotta della dissidenza cittadina. Hobsbawm spiega come la città strutturalmente ideale per l'insurrezione sia innanzi tutto una città densamente popolata, di estensione limitata, facilmente attraversabile. Il fatto che spesso le città vengano tagliate in due parti da ampi fiumi costituisce un impedimento significativo ed efficace, non solo poiché le rive possono essere tenute con facilità dalle forze dell'ordine (sulle rive dei fiumi, infatti, la folla è costretta e priva di possibilità di fuga), ma anche per un fattore di puro immaginario simbolico: «è un fatto ben noto di geografia e di psicologia sociale che le due rive di un fiume appaiono molto lontane tra loro³⁵³». In questo senso, è facile immaginare come la repubblica cittadina medievale, che si strutturava su numerosi accessi al comune spazio assembleare e di potere centrale (la cattedrale, il mercato, la sede del governo) fosse particolarmente adatta all'insurrezione³⁵⁴.

Allo stesso modo, vi sono stati momenti della Storia in cui l'organizzazione della città è mutata in funzione dell'arginamento delle potenziali rivolte, nell'intento di renderne minime le possibilità di successo³⁵⁵. Tale, ad esempio, è stato il caso di Vienna e Parigi, città in cui l'esigenza di contrastare le insurrezioni influi in modo netto e sostanziale sull'organizzazione strutturale delle città a livello urbanistico. Così, a Parigi, lo scopo principale della ricostruzione urbana sposa la tattica militare: grandi *boulevards*, larghi e diritti, «lungo i quali l'artiglieria poteva sparare e le truppe potevano avanzare³⁵⁶», nei quali far confluire le contestazioni, allontanandole dai quartieri popolari. Contemporaneamente, la città di Parigi divenne troppo grande per un'insurrezione ordinaria: la segregazione funzionale dei centri, la separazione geografica delle classi, la moltiplicazione degli edifici da attaccare e occupare, sono processi che contribuiscono tutti allo stesso modo al processo di ri-organizzazione e

352 *Ibidem*, cit. Lungi dal voler ridurre le individualità in lotta a gruppi di poveri - cosa che poteva esser verosimile nel contesto circoscritto delle analisi di Hobsbawm, il quale guardava ai movimenti del mondo industrializzato del XX secolo - questa analisi cerca di allargare lo sguardo, tenendo conto di tutti quegli spazi di dissenso che non si riducono a fattori sociali economicamente determinati, come la povertà, ma che abbracciano la dimensione politica nel suo senso più ampio.

353 *Ivi*, p. 267, cit.

354 Risulta evidente come queste considerazioni si limitino a considerare le *possibilità* di una mobilitazione; per quel che riguarda la questione della loro *efficienza*, occorre considerare altri elementi, tra cui, ad esempio, la facilità con cui gli insorti possono avvicinarsi ai luoghi istituzionali di autorità, e la facilità con cui possono disperdersi.

355 *Ivi*, p. 272.

356 *Ivi*, p. 273, cit.

disinnescamento del potenziale eversivo³⁵⁷. A partire dal 1853, nell'arco di diciassette anni, la capitale francese venne completamente ridisegnata³⁵⁸: venne il tempo delle dimostrazioni di massa, dei cortei, delle sfilate di protesta. Ancora oggi, nonostante l'ideologia della democrazia borghese di cui l'opera di Haussmann si alimenta abbia intrapreso la strada del tramonto, persistono strategie di manovra eterodiretta delle folle violente attraverso il design urbano, che vedono nell'azione dell'urbanista francese il prototipo della pianificazione spaziale finalizzata al controllo sociale.

Ma le pratiche di rivolta ridisegnano e risignificano a loro volta lo spazio della città. I manifestanti, gli occupanti, danno vita a nuove pratiche spaziali urbane³⁵⁹. Molte delle rivolte e delle occupazioni vengono a strutturarsi proprio a partire dall'intento di riappropriarsi della città o, almeno, di alcuni suoi luoghi, al fine di ri-utilizzarli attraverso pratiche condivise, manifestando un diritto all'accesso fisico, all'occupazione, all'uso dello spazio cittadino³⁶⁰. Questa influenza a doppio senso mostra nel concreto lo stretto legame che lo spazio intrattiene con il momento della rivolta, legame che trova il proprio nesso fondamentale nel corpo in quanto strumento di presenza e di azione dissidente. Lungi dal voler sostenere che le rivolte e le rivoluzioni nascano da condizioni strutturali relative alla città piuttosto che da precisi contesti sociali e politici, si sostiene qui che il radicamento nel corpo e, dunque nello spazio urbano con cui esso è in rapporto, rappresenta un nodo degno di analisi, e un percorso di ricerca fertile per chi voglia indagare la realtà dell'insurrezione radicandosi anche in quell'immediatezza dell'esperienza, fisica e simbolica, che la compone.

Una possibilità di un approfondimento in tale senso ci è fornita dalla recente attualità. Contemporaneamente alla stesura di questo lavoro, infatti, si è assistito ad un momento di proliferazione e innovazione nelle pratiche di protesta e occupazione, in un movimento globale che ha coinvolto, da un continente all'altro,

357 Ivi, pp. 274-275

358 Per la riorganizzazione urbana della capitale francese ci si riferisce qui all'opera di Georges Eugène Haussmann, politico, urbanista e funzionario francese del XIX secolo. Sotto Napoleone III, negli anni che vanno dal 1852 al 1869, avviò un'intensa opera di ristrutturazione della città di Parigi, guidato da due intenti fondamentali: il primo, di tipo igienistico, che mirava ad una maggiore circolazione delle persone e dell'aria, in modo da prevenire contagi e rapide diffusioni di epidemie; il secondo, di chiaro intento politico, mirava ad attuare attraverso la ristrutturazione della città un disinnescamento delle possibilità eversive delle masse popolari, dopo le recenti insurrezioni del 1830 e 1848.

359 A. Vradis, D. Dalakoglou, *Spatial legacies of december and the right to the city*, in A. Vradis, D. Dalakoglou (a cura di), *Revolt and crisis in Greece. Between a present yet to pass and a future still to come*, Ak Press & Occupied London, Oakland, Baltimore, Edimburgh, London & Athens, 2011, p. 78. Cfr. anche D. Harvey, *Città Ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013 (ed. or., *Rebel Cities*, Verso Books, London 2012).

360 Cfr. Harvey, *Città Ribelli*, cit e H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968.

moltissimi paesi³⁶¹. Gli anni appena trascorsi sono stati segnati da un risveglio delle pratiche di piazza: rivolte, rivoluzioni, occupazioni. Dal 2011, l'anno che Žižek è arrivato a definire «un anno sognato pericolosamente»³⁶², un movimento globale di protesta ha raggiunto quasi tutti i continenti - assumendo forme differenti, in base alle specifiche rivendicazioni e al contesto politico di ciascun paese, ma che esprimono tutte, in fin dei conti, quel che è possibile definire un comune rifiuto, anche alla luce degli effetti più pervasivi della crisi economica mondiale del 2008, nei confronti delle contraddizioni di un capitalismo globale senza freni³⁶³, in favore di una democrazia fatta di autodeterminazione e una politica fatta di relazioni, scambi in presenza, non rappresentativa, fatta di autogestione delle risorse, e di comune³⁶⁴. Questa ondata di movimenti che ha toccato tutti i paesi non rimanda ad un programma politico definito, attorno cui è costruita un'identità omogenea, né a delle specifiche rivendicazioni da rivolgere alle istituzioni, che sole hanno il potere di concedere o negare. Base comune della sensibilità politica che ha investito il pianeta, è piuttosto un'urgenza condivisa di resistenza come riappropriazione e restituzione di spazi, di luoghi, ma soprattutto della capacità di agire e fare politica a partire dalle esistenze, in un movimento che

361 Per segnalare alcuni, oltre alla cosiddetta “primavera araba”: Grecia (Atene, maggio 2010), India (aprile 2011), Spagna (Madrid, movimento degli *indignados*, maggio 2011), Cile (luglio 2011), Stati Uniti (movimento Occupy Wall Street da settembre 2011) Italia (tra cui Roma, 15 ottobre); Russia (Mosca, fine 2011 - maggio 2012), Romania (gennaio 2012), Bulgaria (febbraio 2013), Turchia (dal 28 maggio 2013), Brasile (São Paulo, dall' 11 giugno 2013).

362 S. Žižek, *Un anno sognato pericolosamente*, Salani, Milano 2013 (ed. or., *The year of Dreaming Dangerously*, Verso, 2012).

363 Cfr. Writers for the 99%, *Occupy Wall Street*, Feltrinelli 2012, p.17 (ed. or., *Occupying Wall Street. The Inside Story of an Action that Changed America*, OR Books LLC, New York, 2012) e M. Mellino, *Buenos Aires 2001- Tunisi 2011, la fine di una lunga notte in dieci anni*, in A. Pirri (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, p. 59.

364 Il dibattito in questo senso è ancora aperto e particolarmente spinoso: se da una parte vi è chi non riconosce alcuna affinità – nemmeno ideale – tra le varie proteste degli ultimi anni, anche tra coloro che vi individuano legami e continuità non vi è un reale accordo. Gli articoli molto recenti di Slavoj Žižek, da una parte, e Francis Fukuyama, dall'altra, possono essere presi ad esempio di quanto appena sostenuto. Il primo, sulla scorta della distinzione marxista tra periodo riformista e periodo rivoluzionario, arriva a parlare di situazione di rivoluzione globale (in cui appare chiaro che i problemi particolari possono essere risolti solo con cambiamenti globali e radicali), dove una serie di rivendicazioni particolari si sposano con la crisi globale, dettata dal divorzio tra capitalismo e democrazia. Contro quei commentatori che hanno rifiutato di vedere l'ondata di proteste come segno di uno stesso movimento globale, che egli accusa di difendere *status quo*, Žižek sostiene che ogni protesta rappresenta una reazione diversa per ogni sfaccettatura della globalizzazione capitalista (in quanto il capitalismo agisce con forme diverse su paesi diversi). «Ciò che unisce tutte queste proteste è che nessuna può essere ridotta a un unico tema, tutte ne coniugano almeno due: uno di carattere economico (dal rigetto della corruzione e dell'inefficienza al vero e proprio anticapitalismo) e uno di carattere politico-ideologico (dalla richiesta di democrazia a quella di andare oltre la democrazia multipartitica tradizionale)». S. Žižek, *Un mondo di proteste*, in “Internazionale”, n.1008, 12 luglio 2013, pp. 34-39 (originariamente in «London Review of Books»). Fukuyama, pur riconoscendo un movimento globale che accomuna le proteste, propone una lettura opposta a quella di Žižek: anziché essere frutto di una globale spinta al cambiamento contro il capitalismo globale e in risposta alla crisi da esso determinato, le proteste globali rispecchiano la volontà di ascesa e di nuova politica della nuova classe media globale, fatta di giovani con alto reddito e livello di istruzione, che usano la tecnologia e sfruttano le possibilità dei *social networks*. F. Fukuyama, *La borghesia si ribella*, in “Internazionale”, n. 1008, 12 luglio 2013, pp. 39-42 (originariamente “The Wall Street Journal”).

connette beni comuni e democrazia partecipativa³⁶⁵. Occupare, in questo senso, ha assunto il ruolo della forma dell'agire che più rispecchia questa urgenza, questo sentimento di autogestione delle risorse, di partecipazione, di passione per la politica. Occupare non è inteso esclusivamente come atto di disobbedienza, che travalica i confini tra legale e illegale, legittimo e illegittimo, rifiutando la distribuzione delle risorse e dei diritti così come l'ordine esistente la intende. «Occupare, come azione puntuale, equivale a dire “adesso basta”»³⁶⁶; il rifiuto che il gesto dell'occupazione esprime è del tutto peculiare: occupare viene inteso come gesto inaugurale, che fonda una nuova comunità, dando vita a nuove pratiche e nuovi comportamenti. In questo senso, la riappropriazione diviene luogo di riqualificazione e di generazione, in un gesto che non si iscrive nella logica della sovranità e non si costituisce attraverso l'appropriazione dell'esercizio del potere tramite una sospensione dell'ordinamento esistente.

Gli inizi di questo movimento globale vengono rintracciati nell'esperienza araba, individuata sia dai media occidentali che da alcuni movimenti come origine e germe della contaminazione della protesta nel resto del mondo. Tunisia, Algeria, Libano, Giordania, Mauritania, Oman, Arabia Saudita e infine piazza Tahrir, al Cairo, in Egitto, momento apicale dell'ondata di proteste che, in modo e con fini sempre differenti, ha raggiunto tutto il Nord Africa. È stata chiamata la “Primavera Araba”. Va sottolineato quanto l'accorpamento da parte della comunità politico-mediatica internazionale delle singole istanze di lotta che hanno coinvolto i vari paesi del Nord Africa sotto l'espressione “Primavera Araba”, così come la riduzione di queste stesse istanze ad una comune richiesta di “democrazia” - laddove la democrazia sarebbe rappresentata esclusivamente dal modello liberale occidentale -, o ad una più generale “voglia di Occidente”, conduca ad una lettura della questione neutralizzante e impoverita. La realtà delle rivolte nel Nord Africa è complessa, e ogni paese presenta delle specificità. Come accostare, infatti, il caso della Libia, in cui ribelli e insorti si sono mossi con l'appoggio degli eserciti occidentali, in cui l'Occidente compariva quale modello di salvezza e unico aiuto nella lotta («l'Occidente ci aiuti»³⁶⁷), all'autodeterminazione delle lotte tunisine o egiziane, in cui non si insorge solo contro un dittatore corrotto, ma anche contro il capitalismo neoliberista, la finanziarizzazione delle vite, in una lotta che mira alla riappropriazione delle esistenze, alla gestione di tutte le risorse, materiali e

365 F. Giardini, *Politica dei beni comuni. Un aggiornamento*, in “DWF- Saper fare comune 2”, n. 94, 2012, p. 52.

366 *Ibidem*.

367 Cfr. Mellino, *Buenos Aires 2001- Tunisi 2011*, cit., p. 70.

intellettuali, come bene comune³⁶⁸? Con le dovute accortezze, è però possibile rintracciare una linea comune capace di descrivere l'esperienza nordafricana in alcune caratteristiche fondamentali della protesta: politica relazionale, critica e rifiuto della rappresentanza, lotte collettive di donne e uomini per una dimensione collettiva, per un sapere e risorse comuni, etica della cura³⁶⁹. Insorgere, occupare, viene a definirsi come percorso di soggettivazione, trasformazione e di pratiche collettive per una dimensione comune del vivere e dell'essere in relazione, che si apre alla dimensione transnazionale e travalica le sponde del Mediterraneo risuonando in ogni angolo del mondo, dall'Europa al Nord America. Ciò che le rivolte e le piazze arabe hanno portato sulla scena pubblica è stato un desiderio di comune che travalica i confini, aggira le gerarchie, ignora le istituzioni.

Piazza Tahrir rappresenta a livello simbolico e politico uno dei momenti chiave del 2011, non solo per la forza simbolica espressa in quel luogo, ridisegnato dalle pratiche degli occupanti per tutti i mesi dell'occupazione, ma per l'inaspettata forza che ha saputo dispiegare, orientando ovunque nuovi immaginari³⁷⁰. In Europa, manifestazioni, scontri violenti, e qualcosa di inaspettato. Come a Tahrir, accade che l'immaginario della protesta si sposta dalle pratiche del corteo, dalla manifestazione, per divenire pratica di occupazione: gli *indignados*, movimento spagnolo del 15 maggio, riprendono da Tahrir la pratica dell'occupazione di luoghi pubblici, simbolici, molto visibili, radicandola in pratiche di politica dal basso strutturate sul consenso e sulla condivisione. Tahrir e la Spagna saranno a loro volta i modelli ereditati dagli Stati Uniti, dall'intero movimento *Occupy Wall Street*. «Una fusione di piazza Tahrir con le *acampadas* di Spagna», si legge nell'invito all'azione della rivista ecologista e anticonsumismo *Adbusters* che darà vita al movimento americano.

#OCCUPY WALL STREET

Siete pronti per un momento Tahrir?

Il 17 settembre invadete Manhattan, tirate su tende, cucine, barricate pacifiche e occupate Wall Street³⁷¹.

368 *Ivi*, p. 73.

369 «Che cosa crede quel tizio là? Il faraone! Che la politica è solo nei palazzi di potere? La politica è dappertutto: è nel cibo, è nell'acqua!». Brigida, Cartolano, *Horreyya!*, cit., p. 60.

370 Al fine di una oggettiva comprensione degli avvenimenti egiziani del 2011, occorre analizzarli nella loro specificità senza legarli alle proteste che, due anni più tardi, hanno di nuovo riempito Tahrir per la caduta del presidente Morsi, prima, e contro i Fratelli Musulmani, poi, provocando numerosi morti. Gli avvenimenti rispecchiano infatti un diverso senso dell'agire politico, e ricorrono a modalità perlopiù estranee a quanto accaduto nel 2011. Collegare le due rivolte come l'una lo sviluppo dell'altra è un'operazione pericolosa, in quanto perde di vista lo slancio politico e la rivoluzione simbolica proprie del contesto del 2011 per farlo confluire in un'esperienza totalmente diversa nei modi e nelle intenzioni.

371 Writers for the 99%, *Occupy Wall Street*, cit. p. 22.

Idee e tattiche, strategie comunicative e di politica dal basso rimbalzano da un angolo all'altro del mondo, sincronizzando i vari movimenti delle proteste al di là delle loro differenze verso un obiettivo comune: un modo differente di intendere la politica, la società, la città. Quello che la pratica dell'occupazione tenta di mettere in campo è un rovesciamento a livello di immaginario, un segno politico che a partire dalla piazza si diffonde in altri luoghi, al di là dei vincoli della politica istituzionale. La piazza diviene luogo simbolico e performativo, in cui realizzare e portare avanti una dimensione di vita condivisa. Ciò che piazze come quelle egiziane (nello specifico del 2011) o del movimento *Occupy* portano nel discorso comune è, innanzi tutto, una radicalità che costringe a pensare tutti, smuovendo l'immaginario³⁷². «Wall Street is our street» è uno degli slogan intonati dagli occupanti del movimento Occupy in America, così come «La strada di chi? La nostra strada!»³⁷³: riprendersi, risignificandole, parti della città, strade, piazze, e così dare vita a nuovi immaginari; prendersi uno spazio, senza chiedere permessi, nel cuore della vita della città, come in Egitto, o al centro stesso del capitalismo mondiale, come a Wall Street. Occupare spazi dalla forte importanza simbolica fuoriesce dall'idea della manifestazione come “blocco della città”, così come dall'idea di protesta come attacco (spesso fisico e diretto) ai luoghi del potere. Nel 2011 ciò a cui hanno puntato i vari movimenti di occupazione è stato il rovesciamento delle dinamiche della crisi attraverso la costruzione (simbolica e materiale) di nuova comunità, cercando di creare (come, ad esempio, nel caso di Occupy Wall Street) il tipo di società in cui gli occupanti vorrebbero vivere, in miniatura. Una sorta di città (simbolica) all'interno della città. Nasce una comunità nella città, strutturata secondo regole nuove, differenti: organizzazione non gerarchica, preferenza per i processi decisionali orizzontali. Lungi dal voler esclusivamente criticare un modello sociale o un governo politico, le occupazioni del 2011 hanno voluto creare una società alternativa all'interno del già dato. Ciò che, alla luce di quanto elaborato finora nel corso di questa ricerca, preme sottolineare è il passaggio fondamentale che queste occupazioni, ancor più della marcia o della manifestazione, nel voler essere luoghi di comunità politica mettono in evidenza: la creazione di una politica a partire dai corpi, in presenza, che si radica nell'esserci fisicamente - in quel luogo, in quel momento -, contro una politica istituzionale e una finanza globale, invisibili, ma pervasive e

372 Bennani-Chraïbi, Fillieule, *Pour une sociologie des situations révolutionnaires*, cit., p. 790.

373 Writers for the 99%, *Occupy Wall Street*, cit., pp. 29 e 34.

inscrutabili. A questi processi che dirigono e orientano le vite sfuggendo al loro sguardo, si oppone una politica fatta di relazioni, di pratiche, di presenza corporea.

5. Il corpo che “dice no”

In quanto unicità incarnate, i soggetti sono presenti nella scena pubblica innanzi tutto con il loro corpo, un corpo, si è visto, sempre in rapporto di esposizione-relazione all'alterità. La soggettività si lega in modo imprescindibile al corpo, sempre sessuato, che non si riduce mai a un puro dato biologico e ci rende ontologicamente aperti alla relazione con l'altro. Aldilà delle costruzioni culturali e sociali che lo normano e definiscono, il corpo è primo mezzo di relazione politica, poiché rimanda la soggettività alla sua dimensione esposta, sessuata, plurale. Partendo dal corpo, è possibile tracciare le linee di costruzione di una scena politica che riconosce, anche a partire dall'esposizione e dalla vulnerabilità colta come condizione condivisa, l'alterità come inaggirabile. La dimensione corporea è lo spazio e il mezzo attraverso cui, tramite l'esposizione, si costruisce la scena politica. Il corpo, dunque, non solo come questione della politica (dall'esclusione dal discorso fino alla centralità acquisita nella *governance* biopolitica), ma anche come luogo di sua costruzione. Per questo un corpo in piazza ha un valore, aldilà della presenza numerica: da una parte è segnale incarnato di protesta, dall'altra è segno della possibilità di un'alternativa politica.

[...] mettere il proprio corpo, la propria presenza dentro l'esperienza politica cui si sta partecipando non è semplicemente prendere una posizione intellettuale su quel problema politico o sul momento di crisi che si sta vivendo. Esserci vuol dire ben altro: è dedicarsi, è vivere un percorso che solo in parte è fatto [...] di tappe, scadenze e obiettivi, ma che nella sostanza è fatto di condivisione continua, di un tessuto relazionale che cresce quotidianamente³⁷⁴.

Si è visto come il corpo abbia da sempre rappresentato un nodo fondamentale del discorso politico, preso tra gli estremi opposti dell'esclusione sistematica e della “gestione” biopolitica. In questo senso, tra negazione e spettacolarizzazione, il contesto collettivo o della manifestazione fisica del dissenso assume un senso politico ben preciso, fatto di riappropriazione simbolica, che ridisegna il significato politico di un corpo a partire dall'esperienza individuale condivisa con altri e a partire da una volontà politica e sociale. Il corpo, in questo senso, non è più da intendersi come supporto della vita cittadina, mero *soma* su cui la volontà

374 V. Mercandino, *Intorno al 14 dicembre. Avere un corpo*, in «DWF – Questo sesso che non è il sesso», n. 1 (89), 2011, p. 21.

politica dei soggetti si installa strumentalmente; si pone, invece, come nucleo di produzione politica. È con questa prospettiva, nell'idea che un corpo sia ontologicamente politico, che le esperienze e gli espedienti che piazze, rivolte, manifestazioni, occupazioni mettono in atto vengono letti in questa sede. Le azioni e le pratiche avviate nelle proteste non sono da ridursi al puro esercizio di presenza, così come la piazza non va letta esclusivamente come luogo non mediato della politica, dal momento che la scelta di esserci, di esporsi, di agire, radicando nel corpo la propria individualità e le proprie scelte politiche, rappresenta già uno specifico atto politico. La piazza è politica perché il corpo è politico.

Quello che mi ha portato in piazza è stata fondamentale l'ingiustizia contro delle persone innocenti, il 31 maggio. Quella notte, come sai, si sono scatenate così tante cose. Stare insieme a migliaia di persone, nello stesso momento, con gli stessi sentimenti... è una cosa fantastica pensare di essere sulla giusta strada e che possiamo fare la differenza. Mi sembra di essere in una città diversa da quella che conosco, e queste persone non sembrano quelle che di solito vedevo da queste parti. Ma ovviamente lo sono. È una buona cosa, ma allo stesso tempo essere in allerta mette a disagio. I nostri corpi sono solo parte di un gigantesco essere umano. Per questo è importante esserci; ma al tempo stesso io posso essere colpita, picchiata, schiacciata. C'è un conflitto tra il soggetto e la massa a cui appartengo. Ma la paura può essere dimenticata, credo, nel trambusto. [...] Essere una donna fa una differenza: possiamo sentire il nostro corpo completamente e così ci sono molte occasioni in cui vediamo donne fare muri e barriere con i loro corpi. Appartenere ad una unità è importante per una donna: unità che può essere una famiglia, un'associazione femminile o una protesta politica. La nostra è stata una generazione così apolitica, ma da ora in poi sarà tutto diverso. Vi faremo vedere³⁷⁵.

In questa prospettiva che tiene al centro il corpo come diretta espressione della soggettività politica, rientra la particolare esperienza delle piazze di Occupy Wall Street, dove pratiche come il microfono umano, i vari indicatori gestuali e la pila progressista per ordinare i commenti, sembrano svilupparsi proprio a partire dal nesso che fa del corpo già politica³⁷⁶. Il microfono umano nasce nel contesto dell'esperienza dell'assemblea generale del movimento americano e da una precisa esigenza comunicativa: impossibilitati all'utilizzo di strutture di amplificazione per via di restrittive misure di polizia, e non riuscendo a raggiungere tutti i presenti allo Zuccotti Park con i soli megafoni (i quali indirizzano l'amplificazione

375 Queste affermazioni appartengono a Dilara, giovane ragazza turca che ha partecipato alle proteste che nel giugno 2013 hanno coinvolto l'intera Turchia dapprima in difesa del parco Gezi, ad Istanbul, e in seguito contro i metodi autoritari del governo Erdogan e la repressione violenta della polizia. Dilara, che l'autrice di questo lavoro ringrazia con affetto, durante le giornate degli scontri più violenti ha interloquuto con la ricerca, fornendo con la sua esperienza ottimi spunti di riflessione.

376 Writers for the 99%, *Occupy Wall Street*, cit., pp 38-43.

del suono solo frontalmente), gli occupanti di OWS sono ricorsi ad una pratica nuova, in cui il corpo di ognuna e di ognuno, assieme a quello di chi vi è accanto, assume un significato ben preciso, dando forza (simbolica, oltre che acustica) ad ogni discorso tenuto dall'assemblea dell'occupazione: la persona che interviene dice qualche parola del suo discorso alle persone più vicine (i cosiddetti "facilitatori"), le quali a loro volta ripetono all'unisono; l'unica cosa che distingue un oratore dal resto dell'assemblea è la presenza dei facilitatori che, a cadenza ritmicamente regolare, urlano le loro parole agli altri. In questo modo, progressivamente, le parole di chi interviene si estendono concentricamente, a ondate, fino a raggiungere le persone più lontane, in una vibrazione collettiva dal forte impatto emotivo - ma, va comunque sottolineato, dall'imbarazzante lentezza procedurale - . Il corpo è usato dagli occupanti di Wall Street anche come mezzo per comunicare direttamente all'assemblea le singole reazioni riguardo ai contenuti senza il ricorso alle urla, ai fischi, agli applausi, inevitabili in uno spazio assembleare grande, ma che possono togliere voce a chi non ha abbastanza esperienza politica, inibendo le opinioni e non garantendo così un consenso realmente condiviso. Di seguito, si elencheranno i principali gesti usati dagli occupanti. Primo fra tutti, il *twinkling*: entrambe le mani sono alzate e le dita ondeggiano, in segno di consenso e apprezzamento rispetto a quanto detto dall'oratore, in una sorta di applauso silenzioso; questo può poi essere diretto verso il basso, in segno di disaccordo, o le mani possono essere tenute davanti a sé, in segno di neutralità; una classica mano alzata sta a indicare la volontà di intervenire nella discussione, così come una mano accanto all'orecchio significa che il discorso non si riesce a udire. Un dito verso l'alto significa che si dispone di informazioni rilevanti per la discussione, o fatti da condividere, mentre comporre una "C" con la propria mano, davanti a sé, indica confusione e richiesta di chiarimento attraverso la formulazione di una domanda; allo stesso modo, una "T" indica un *off topic*, ossia una digressione non necessaria che conduce fuori tema, e una "V" la richiesta che la proposta venga messa ai voti. Il *wrap up*, movimento rotatorio delle mani davanti a sé, indica che il discorso è stato compreso, e invita l'oratore a terminare il suo intervento. Comporre un triangolo con i propri pollici e indici (*process point*) segnala una richiesta di procedura, indicando una trasgressione alle regole dell'assemblea. Infine, il blocco, segno di forte dissenso riguardo a ciò che viene detto e stabilito dall'assemblea tramite il voto, si esegue incrociando le braccia sul petto. Il blocco è un'obiezione forte, di ordine morale o

pratico, che implica la convinzione che ciò che è accaduto nell'assemblea sia contro i suoi stessi principi. Esso è dunque una misura estrema, che porta chi avanza l'obiezione a lasciare il gruppo in caso le sue preoccupazioni non vengano prese in considerazione³⁷⁷.

Ma il corpo è reciprocità ed esposizione all'altro sia nella cura che nella possibilità di violenza, di ferita. Un corpo in piazza affronta la doppia dimensione dell'esserci come essere incarnati, e, in quanto tale, apre al discorso della violenza, non solo agita, ma anche subita. «Irrimediabilmente dischiuso alla ferita e alla cura», il corpo si apre anche alla dimensione della vulnerabilità³⁷⁸. Il corpo può essere innanzi tutto uno strumento di violenza. Il corpo umano, infatti, è l'arma più semplice, primo strumento di cui un individuo può disporre³⁷⁹. Non solo: oltre ad essere pericoloso, a poter ferire, il corpo dispone anche una conoscenza della vulnerabilità dell'altro senza eguali, che si radica proprio nell'esposizione comune ai corpi che si scontrano. Dal momento che ognuno sa dove può essere colpito, sa dove può colpire l'altro: «poiché è corpo, l'essere umano è vittima della violenza; poiché ha un corpo, può rendere gli altri vittime»³⁸⁰. Nella storia umana, le armi sopraggiungono solo in un secondo momento, in quanto estensione di se stessi, come realizzazione dell'immagine del proprio corpo carnefice ideale³⁸¹. Basti pensare ai corpi che si lasciano esplodere tra le folle, o all'autoannientamento del corpo-bomba, come nel caso delle donne dell' "esercito delle rose" di Arafat, spesso incinte, che parlano del proprio corpo come di una «cassa di polvere da sparo che fa esplodere i nemici»³⁸². In questi casi, il corpo cede alla tecnologia nel suo agire distruttivo, in un gesto che risulta tanto più scandaloso in quanto agito in una società biopolitica centrata sul corpo come nucleo da preservare, gestire, agire³⁸³. Tornando al contesto della piazza in rivolta, questa esposizione del corpo che determina sia la relazione politica che l'apertura alla possibilità della violenza, conduce a indagare come i corpi di chi protesta siano costitutivamente esposti a questa possibilità, in modo tanto radicale quanto più radicale è l'attestazione della loro presenza politica. In piazza, il corpo è presente tutto: incarna singolarità politiche ma allo stesso modo diviene luogo di vulnerabilità. Ci si espone

377 Ivi, pp. 38-43. Per una visione dell'intera serie di gesti degli occupanti, così come delle numerose variazioni, rimandiamo al video *Occupy Hand Jive*, disponibile online all'indirizzo: <http://www.youtube.com/watch?v=La0-Erk5pMM>

378 Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 42.

379 Sofsky, *Saggio sulla violenza*, cit., p. 22.

380 Ivi, p. 23.

381 Ivi, p. 24.

382 Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 132.

383 Ivi, p. 130.

completamente, anche alla violenza. Così, anche il caso recente di piazza Tahrir, grande simbolo di protesta condivisa e costruzione di scenari alternativi di politica relazionale, muta radicalmente di segno nel momento in cui si guarda alle violenze subite dagli occupanti durante i giorni della protesta. Nel tentativo di rendere la realtà degli scontri in modo vivido e fedele, si riporta qui parte del racconto di Nesma, giovane donna occupante di Tahrir, relativo agli scontri con la polizia durante i primi giorni della protesta:

Nesma cerca di scappare. Bastoni e manganelli contro teste e schiene. Sangue. La polizia spinge la folla in via Teraa Bulaeyya, una via molto stretta. Sangue ovunque. A terra, sui vestiti, sulle mani, sui volti. [...] Qualcuno la afferra per la giacca. È un poliziotto. La trascina. È atterrita. Questione di attimi. Dal nulla sbuca un ragazzo. Si scaglia contro il poliziotto che lascia la presa su Nesma. [...] Nesma inizia a correre nella folla in preda al panico. Mentre corre si gira e vede tre poliziotti addosso al ragazzo che l'ha appena salvata: lo picchiano con manganelli e bastoni elettrici. Calci sulla schiena. Sangue. [...] Nesma cerca di correre, ma non ce la fa. La pressione della folla impazzita la blocca [...]³⁸⁴

Nesma si rifugia in un negozio, e racconta al telefono ciò che vede:

Io non lo so come sto. Non sono ferita ma vedo tanto sangue e... vedo... delle ragazze, tante ragazze che vengono picchiate e trascinate via. Gridano disperate. Altre cercano di scappare. [...] Vedo cinque soldati che picchiano una persona. Dagli abiti che indossa sembra un ragazzo. Lo colpiscono con i bastoni e i manganelli elettrici. Il ragazzo è a terra. Sembra un sacco di patate. Non reagisce. La faccia. Non riesco a vedere i tratti del suo viso: sono nascosti dal sangue che cola. È sangue denso. Non reagisce. Non riesco a capire se è morto³⁸⁵.

Il terribile racconto della giovane egiziana, nella sua durezza, oltre a dare viva voce a quanto qui esposto solo teoricamente, riporta nuovamente la riflessione sulla questione che pone al centro il rapporto che il corpo in piazza intrattiene con la dimensione collettiva della folla, nel suo essere al contempo protettiva, galvanizzante, potenziante, ma anche drammaticamente opprimente, soffocante, omicida.

6. Piazza e differenza sessuale

Lontani dalla tendenza a rifugiarsi in definizioni generiche, astratte, o conformi a una scala di valori preconcepita (come il «mob», «il popolo» o *la canaille* di Taine), occorre focalizzarsi sulle singole identità incarnate, sui singoli volti che compongono una folla; occorre abbandonare la pretesa di oggettività e

384 Brigida, Cartolano, *Horreyya!*, cit., pp. 66-67

385 Ivi, p. 68, cit.

imparzialità che caratterizzava i sociologi e gli storici dell'Ottocento, accogliendo l'affermazione di Hobsbawm per cui uno «studio scientifico delle rivoluzioni non significa studio imparziale».³⁸⁶ Ogni interpretazione della folla è avviata a partire da un'inaggrabile posizionamento, nel proprio contesto, nei valori della propria cultura, nel proprio sesso, che orienta lo sguardo. Lungi dal guardare a ciò come a una perdita, si considera in questa sede il riconoscimento e il dialogo dei posizionamenti come un'occasione di ricerca. Astrazione, omogeneità e indifferenziato: queste scelte teoriche orientano lo sguardo verso l'alto, verso idee immobili e immagini assolutizzanti delle individualità in lotta, congelandole in un fotogramma reazionario. Per premunirsi contro questi accidenti della ricerca, che bloccano o deviano le indagini, occorre porre al centro, come fondamentale, la categoria (e la realtà) della differenza, che permette di evitare la caduta nell'indistinzione e nel neutro. Differenza che è, innanzi tutto, differenza sessuale.

L'esperienza collettiva della protesta va dunque colta nella sua composizione molteplice, nella sua pluralità, nelle sue differenze, a partire dalla differenza immediatamente percepibile e inaggrabile che è la differenza sessuale. Proprio perché non neutralizzabile, partendo dalla differenza sessuale è possibile non solo cogliere la diversa esperienza che segna i corpi nello spazio collettivo, ma anche aprirsi a tutte le altre differenze che si danno nei contesti condivisi del tumulto. Questi contesti, per quanto aprano spazi e tempi comuni per uomini e donne, che vivono entrambi la stessa situazione, lo stesso presente, la stessa passione per la politica, seguono diverse memorie, differenti genealogie, disegnando così una diversa esperienza a seconda che il soggetto sia una donna o un uomo³⁸⁷.

Nella rivolta i ruoli maschile-femminile giocano un ruolo importante, fondamentale. In questo senso, è utile soffermarsi sulla posizione di Georges Duby e Michelle Perrot, sostenuta nel loro *Storia delle donne*³⁸⁸. Secondo i due autori, il rapporto tra uomini e donne nella folla è talmente fondamentale da entrare in relazione diretta con i momenti salienti della rivolta stessa. A seconda della fase e del momento, i rapporti tra uomini e donne cambiano, sia muovendosi in senso originale che ripristinando comportamenti e relazioni rigide e tradizionali. Nello specifico, facendo riferimento nello specifico alle rivolte immediatamente successive al 1789, Duby e Perrot sottolineano il ruolo

386 Hobsbawm, *I rivoluzionari*, cit., p. 243.

387 Giardini, *Politica dei beni comuni*, cit., p. 51.

388 Cfr. G. Duby, M. Perrot, *Donne e uomini in Rivolta*, in G. Duby, M. Perrot, (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 16-19 (ed. or. *Histoire des femmes en Occident*, Plon, Paris 1990-1991).

“incendiario” delle donne nel contesto del tumulto: «Nel 1795, come nel 1789, o ancora nel maggio del 1793, nelle settimane che precedono le insurrezioni, scendono in strada, formano capannelli [...] e incitano gli uomini all'azione accusandoli di vigliaccheria»³⁸⁹. Seguendo i due autori si può arrivare a ritenere costante l'aspettativa generale per cui sono le donne a dare avvio alla rivolta, incitandola o agendo direttamente. «Le donne appaiono come l'obbligato elemento di mediazione tra il (o la) militante e gli uomini. Dai loro gesti, nascerà la rivolta»³⁹⁰. Il processo di soggettivazione e lotta condivisa tende ad invertirsi nel momento in cui la rivolta si avvia verso una fase di stabilizzazione. Questo può accadere, per Duby e Perrot, sia perché le donne si percepiscono come «appoggio agli uomini» (come accade nel 1795³⁹¹) sia perché, soprattutto nel caso di insurrezioni armate, le donne, sprovviste di armi, tendono a delegare l'azione ai propri compagni uomini. Le donne si pongono così in un secondo piano, come supporto simbolico e materiale ai bisogni della folla.

Uomini che seguono le donne, e poi donne che danno appoggio agli uomini: dietro la spontaneità della folla, dietro il suo apparente disordine, si delinea chiaramente una distribuzione, non egualitaria, dei ruoli sessuali, intesa dalla popolazione come uno dei dati del movimento popolare.³⁹²

Durante la protesta i rapporti tra i sessi subiscono modificazioni importanti: inizialmente motore delle sommosse spontanee, il rapporto tra uomini e donne si complica e si rifugia in schemi tradizionali nel momento in cui la rivolta comincia ad assumere una struttura stabile. In questo caso le donne vengono risospinte ai margini³⁹³.

La sommossa è in grado di accogliere ambedue i sessi privi di un'organizzazione: ma non appena uno di questi si dà una struttura adeguata, esclusiva, malgrado la pretesa di rappresentare il popolo sovrano da cui gli deriva legittimità, ecco che la nuova economia insurrezionale non funziona più secondo lo stesso rapporto fra i sessi³⁹⁴.

Alla tesi di Duby e Perrot è possibile accostare molteplici esempi storici, che vanno dalla Rivoluzione Francese, alla Comune di Parigi, alle piazze italiane degli anni Settanta, fino a ciò che è accaduto a Piazza Tahrir nel 2011 dove, ad una iniziale fase di originalità delle pratiche di relazione tra i sessi sono seguiti non

389 *Ivi*, p. 16, cit.

390 *Ibidem*.

391 *Ivi*, p. 17.

392 *Ibidem*, cit.

393 *Ivi*, p. 18.

394 *Ivi*, p. 19, cit.

solo un ripristino del ruolo marginale assegnato tradizionalmente al femminile ma anche numerosi stupri di gruppo delle occupanti all'interno della piazza³⁹⁵. Durante la “Primavera Araba”, le donne hanno avuto un ruolo di fondamentale importanza nell'occupazione di piazza Tahrir. Il protagonismo femminile che, con sfumature sempre differenti, ha caratterizzato le piazze dall’Egitto alla Tunisia, fino al piccolo Yemen, è stato infatti un tratto ricorrente delle proteste. Le donne hanno contribuito all'esperienza della rivolta, non limitandosi ad una presenza esclusivamente numerica, ma portando la propria specificità: innanzi tutto, nella sfida alle leggi di emergenza (che da trent'anni vietavano agli egiziani di riunirsi pubblicamente per protestare) ma soprattutto, sfidando e portando alla crisi la mentalità maschilista diffusa per la quale una donna che passa giorno e notte accanto ad altri uomini, parlando di politica, è considerata una poco di buono, una prostituta³⁹⁶. Non solo: è difficile non rilevare come le stesse modalità delle lotte siano state orientate e organizzate secondo un’ottica differente, *altra*, capace di fuoriuscire dai dettami tradizionali delle rivolte e delle rivoluzioni; il modo di intendere la politica, la relazionalità ad essa connessa, lo stare in piazza senza rappresentanti e senza partiti che si appropriino simbolicamente della lotta è infatti pervaso da quell’etica della cura, quella politica delle relazioni, che, si è visto, sembrerebbe impossibile in ottica tradizionale. Le esigenze della lotta hanno stimolato nuovi comportamenti, nuove pratiche e alleanze tra i generi, innescando processi di trasformazione e aprendo nuovi spazi di soggettivazione. In tali spazi, i posizionamenti di ciascuna e ciascuno non sono scomparsi, ma hanno interagito. Così è stato tra uomini e donne, così tra le donne stesse, islamiste e non.

Tra uomo e donna sembra non esserci differenza. Entrambi fanno le stesse cose. Protestano, aiutano gli altri manifestanti, resistono, occupano Tahrir. La presenza della donna all'interno della piazza dà maggiore entusiasmo sia alle donne che agli uomini. Al pari dell'uomo, la donna sta pagando con il suo sangue il prezzo della rivoluzione. Ci sono donne ferite e donne uccise. La donna è presente con tutta se stessa. Con il suo corpo e con la sua anima.³⁹⁷

In ogni relazionalità è implicita la possibilità di un conflitto, che aumenta esponenzialmente man mano che il posizionamento di chi agisce disegna una differenza dai contorni più marcati. È così che l’esperienza di una lotta comune può rivelarsi conflittuale, dura, e rovesciarsi in posizionamenti tradizionali e

395 T. Dale, *Gli stupri di piazza Tahrir*, in “Internazionale”, n. 990, 8 marzo 2013, p. 42 e sgg. (originariamente “Egypt Independent”); M. Tadros, *Un'arma contro le donne*, in “Internazionale”, n. 1008, 12 luglio 2013, p. 17 (originariamente in “Opendemocracy”).

396 Brigida, Cartolano, *Horreyya!*, cit., p. 97.

397 Ivi, p. 146, cit.

sessisti, anche al termine di una lotta portata avanti insieme. Il riproporsi di vecchi schemi di pensiero riguardo il ruolo e la posizione delle donne è ciò che ha ribaltato gli esiti di piazza Tahrir, che all'indomani della rivoluzione disegna uno spazio pubblico ancora riservato esclusivamente al maschile. Quando le donne di piazza Tahrir hanno cominciato a chiedere un riconoscimento del loro ruolo non solo nella piazza ma anche attraverso gli organi decisionali, la situazione è radicalmente mutata³⁹⁸. L'8 marzo, riunite a Tahrir per manifestare, sono state aggredite dagli uomini, accusate di distogliere l'attenzione dalle questioni più importanti. Frasi come «le donne sono donne, gli uomini sono gli uomini: tornatevene a casa» e «un presidente ci ha represso, una donna ci rovinerebbe» risuonavano per la piazza. L'accesso allo spazio pubblico, prerogativa maschile, non andava messo in discussione.

La marginalizzazione delle donne nei momenti di stabilizzazione o di passaggio verso l'istituzionalizzazione coincide, nei fatti, con una depoliticizzazione della lotta delle donne, che tende a ripristinare il loro ruolo di secondo piano all'interno della piena cittadinanza. La donna mantiene centralità politica laddove si attiene all'immaginario condiviso su di lei o supporta una lotta che la vede come complice e assistente, ausiliaria. Sembra però che nella fase di transizione alle istituzioni la sua presenza, tanto più se comporta delle specifiche rivendicazioni politiche, diventi ingombrante. E le gerarchie tradizionali tornano sulla scena. La storia sembra porre quest'esito come costante: nelle fasi di transizione, le donne tendono ad essere respinte ai margini della scena politica, perdendo molte delle conquiste politiche e sociali acquisite, o promesse, durante i momenti più intensi della lotta³⁹⁹. Il genere e la differenza sessuale risultano allora essere categorie importanti nello scandire i ritmi e i modi sia della rivolta che della sua fase controffensiva o restauratrice. La presenza delle donne in una piazza, così come la marginalizzazione che spesso storicamente si dà nella fase di stabilizzazione della protesta, nella fase dell' "istituzione", pone la differenza sessuale come categoria valida per poter leggere i molteplici processi che un'esperienza rivoluzionaria mette in atto: attraverso questa categoria le varie fasi e i vari passaggi politici possono essere riletti con maggior chiarezza, identificati, decostruiti.

398 R. Pepicelli, *Donne del mondo arabo in rivolta*, in A. Pirri (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, p. 150.

399 N. Al-Ali, *Gendering the Arab Spring*, in "Middle East Journal of Culture and Communication", n.5, 2012, p. 28.

Capitolo IV

Donne e rivolta

1. Pensare le donne come soggetti di violenza

A questo punto della riflessione appare con evidenza come il posizionamento sessuato possa essere posto a possibile chiave interpretativa della realtà, che permette di accedere all'oggetto di questa indagine al di là dei rischi dell'astrazione e del neutro, così univochi nella loro formulazione e così contraddittori negli esiti. Allo stesso tempo, tale posizionamento permette di rileggere le gerarchie e le tassonomie sociali già date a partire dall'interno, in un percorso che sa tenere insieme la materialità dell'esperienza e la genealogia dei valori e delle misure che strutturano la società, decostruendone l'apparente evidenza. Sessuare il discorso, si è visto, premunisce dall'indifferenziato che rende opache le possibilità di ricerca; contemporaneamente costituisce un modo per fuoriuscire dalle narrazioni ufficiali, di cui altrimenti risulterebbero impregnate le categorie ermeneutiche che si intende utilizzare nell'analisi. Così, nello specifico di questa ricerca, sarà ora opportuno adottare uno sguardo che sappia tener conto del posizionamento sessuato del discorso riguardo ai temi specifici della violenza, delle rivolte, dei corpi in piazza, al di fuori dell'ottica neutralizzante con cui la filosofia, la storia, la sociologia hanno spesso approcciato il tema. Fuoriuscire dalla narrazione neutralizzante significa in primo luogo adottare un posizionamento diverso, lontano dall'astrazione e dalla narrazione al maschile che la tradizione propone. Questo permetterà alla ricerca in corso di abbandonare il già dato, di esplorare quell'*altrove* del discorso, che può tornare indietro e illuminare la realtà e l'approccio al reale sia per uomini che per donne.

Il tema della violenza costituisce un impensato del Politico. Collocate all'interno di un processo di superamento civilizzatore o pacificatore e in rapporto contraddittorio con il potere e la sua origine, la forza e la violenza rappresentano dei luoghi del pensiero in cui la riflessione riesce a spingersi solo attraverso precisi dispositivi precauzionali che possano preservare da conclusioni destabilizzanti il sistema culturale condiviso e l'universo simbolico di riferimento. Molti sono gli ostacoli epistemologici che impediscono di affrontare da un punto di vista anche semplicemente concettuale la questione. La violenza è difficile da

definire, difficile da interrogare, difficile da pensare. Ma, se la violenza in politica è un impensato, non-pensabile, è ancor più arduo accedere ad una messa a tema del rapporto che la violenza intrattiene con il femminile, sia nelle sue rappresentazioni eteronome che nella diretta esperienza delle donne. Pensare le donne come soggetti di violenza rimane al pensiero più inaccessibile della violenza stessa. Il motivo risiede tanto nei dispositivi di rappresentazione sull'alterità femminile quanto nell'atteggiamento che le stesse donne, tra cui molte femministe, nel tempo hanno adottato nei confronti della questione.

La violenza femminile è infatti per lungo tempo rimasta impensata e impensabile soprattutto per parte di donne. Nonostante il femminismo abbia da sempre denunciato il punto di vista esclusivamente androcentrico del discorso sulla forza, sessuato e posizionato, la questione della violenza è rimasta per le donne per lungo tempo schiacciata sulla prospettiva dell'oppressione subita. All'interno della stessa riflessione femminista, infatti, il rapporto possibile tra donne e violenza è stato a lungo pensato sotto il peso dello schema oppressione/dominazione in cui la donna viene fissata, paradossalmente dalle stesse donne, in un'immagine di non violenza che spesso è sfumata nella passività. Così, in virtù di uno schema rigido che pone il percorso di lotta delle donne per la fuoriscita dall'ordine patriarcale tutto dal lato dell'oppressione, nella dicotomia con la dominazione maschile sull'universo simbolico, sociale e politico, molti modi di esistenza delle donne non hanno trovato voce. Tale schema ha per molto tempo portato ad obliare le contraddizioni che la violenza introduce nel discorso politico delle donne, soprattutto laddove la forma della relazione politica si oppone alla struttura del potere⁴⁰⁰. Tale messa a distanza può essere compresa anche nel senso strumentale di una momentanea strategia di gerarchizzazione delle lotte, che da un punto di vista sociale e politico ha posto in primo piano l'urgenza di un riconoscimento della violenza, simbolica, politica, fisica, che il sistema fallogocentrico patriarcale ha riversato sui soggetti donne. In tale contesto, mettere l'accento sull'eterogeneità del femminile nella sua esperienza di lotta rischiava di confondere le priorità della critica femminista e di derubricare la violenza, non solo simbolica, subita dalle donne⁴⁰¹. Ma c'è dell'altro; la riflessione delle donne, in rottura con l'ordine dato del potere, ha posto l'accento su forme

400 In questo lavoro, si veda Cap II, § 4. Per un approfondimento ulteriore, si rimanda a Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, cit., 2009.

401 C. Cardì, G. Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, in C. Cardì, G. Pruvost (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, p. 26.

differenti della politica, fuori dal monopolio istituzionale, che rifiutano lo scontro politico come affrontamento di due alterità che si negano l'un l'altra e la violenza a fondamento del potere. Si è abbracciata una visione della politica fondata sull'agire di concerto, sulla *con-divisione* del mondo, sulla relazione tra soggetti che con le proprie azioni e le proprie parole hanno capacità di cambiamento sull'esistente. La struttura di dominazione e di monopolio della violenza caratteristica del potere è stata rifiutata *in toto*. In tal senso, la rottura simbolica con tale ordine del potere non poteva essere agita attraverso il ricorso a quelle stesse categorie che concorrono a crearla. Citando Audre Lorde, femminista afroamericana, non si può smantellare la casa del padrone utilizzando i suoi attrezzi. La fuoriuscita dai canoni maschili e dall'ordine del potere si effettua dunque collocando la propria lotta su un piano altro. La politica delle donne rimanda a radici differenti, relazionali, fondate sul confronto e sul conflitto tra soggetti svincolati dalle dinamiche del potere, rifiutando l'accezione della violenza comunemente data. La rottura è dunque simbolica, non fisica, e rifiuta i giochi dati dalle istituzioni, dal potere, dal Politico. Non combatte un sistema dato, non vi si scontra. Semplicemente lo schiva, ponendosi su un diverso piano simbolico. La scelta storica di agire politicamente in modo non violento e al di fuori della logica della presa di potere è spesso confluita nella scelta di portare la propria energia politica e simbolica nelle pratiche e nelle relazioni di parola, «parola che unisce ma che si esercita anche per discernere e restituire i fatti, le persone e le cose a loro stessi»⁴⁰². Per alcune femministe questo approccio alla politica come pratica di relazione ha portato a focalizzarsi pienamente sulla dimensione della *cura*, della relazione come dialogo e condivisione, obliando la problematica questione della violenza agita per parte femminile. Tale rifiuto avviene non tanto in nome di un fondamentale essenzialismo che vede le donne fissate in un'immagine armonica e senza pieghe di non violenza, amore, cura dell'altro - che non farebbe altro che reiterare uno stereotipo patriarcale - ma ha luogo sulla scorta di una precisa riflessione politica che si centra, si vedrà, sul conflitto piuttosto che sullo scontro, sulla collera anziché sull'odio⁴⁰³ e che pone come riferimenti la figura di Antigone e la riflessione di Virginia Woolf portata avanti nelle *Tre Ghinee*⁴⁰⁴. Il resto è individuato come pura mimesi, conferma inconsapevole

402 A. Buttarelli, L. Cigarini, *La politica delle donne davanti alla violenza. Due risposte*, in "Via Dogana", n.100, marzo 2012, cit., p. 5.

403 Cfr. A. Lorde, *The Uses of Anger. Women Responding to Racism*, in «Women's Studies Quarterly», Vol. 25, No. 1/2 (Spring - Summer, 1997), pp. 278-285.

404 A. Cavarero, *Archeologia dell'omicidio*, in A. Cavarero, A. Scola, *Non uccidere*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 136-

all'ordine simbolico maschile della violenza. Tale atteggiamento ha prodotto in alcuni casi l'oblio di intere esperienze di donne, in altri ha contribuito indirettamente ad alimentare uno dei miti patriarcali più pervasivi: quello della non violenza femminile. La considerazione della violenza come attributo del sistema patriarcale ha fornito in alcuni casi le basi per una forma di essenzialismo naturalizzante che vuole le donne naturalmente non inclini alla violenza, naturalmente portare alla cura. Così, anche nel contesto delle lotte militanti e rivoluzionarie, la divisione sessuale del lavoro creata dalla narrazione ufficiale, ha trovato conferma nell'idea che le donne rifiutino aprioristicamente la violenza, anche nelle sue forme più politiche, piegando la cura e la politica di relazione, da forma di rottura con l'ordine del potere, a momento di ratifica della logica del potere stesso.

Ad oggi, le esigenze di riflessione sembrano essere cambiate. La violenza non viene più considerata un impensabile, bensì viene considerata come una delle varie realtà con cui il pensiero deve fare i conti, al di fuori del sapere situato e sessuato già disponibile. Contestualizzata rispetto alle diverse epoche e alle diverse pratiche e rappresentazioni della violenza, essa mostra, anzi, una notevole continuità tra maschile e femminile⁴⁰⁵.

La violenza agita per parte di donne deve essere dunque pensata, affrontata al di là dei limiti dell'impensabile. Lontano dal farne apologia, interrogare la violenza a partire dalla posizione delle donne apre la riflessione politica a molteplici possibilità. Le donne godono di un posizionamento tale da poter accedere al discorso della violenza con uno sguardo fertile e originale, proprio perché da sempre escluse, nonostante l'inclusione nominale e parziale, dagli effetti del patto sociale che nella narrazione del Politico ha posto come momento di superamento della violenza dei singoli attraverso il monopolio statale della forza. La pensatrice italiana Luisa Muraro, filosofa e femminista, individua nella effettiva semi-inclusione delle donne dalla cittadinanza, dal patto sociale e dal monopolio statale della forza, un'occasione del pensiero. Le donne, infatti, vivono continuamente sulla loro pelle il paradosso del patto sociale, per cui il monopolio statale non riesce ad impedire il persistere della violenza privata, che ha spesso come oggetto specifico le donne⁴⁰⁶. Le donne hanno vissuto gli aspetti contraddittori di tale racconto, smascherandone l'illusorietà fin dalle sue origini,

137.

405 *Ivi*, p. 135.

406 L. Muraro, *Dio è violent**, Nottetempo, Roma 2012.

ben prima che tale rappresentazione cadesse nella sua crisi contemporanea.

In pratica, voglio dire che tocca alle donne riformulare la questione della violenza e sollevarla pubblicamente con la radicalità che oggi s'impone, nell'urgenza in cui siamo di aprire un nuovo racconto per la convivenza umana. Le donne sono in posizione per sapere tutta la parte di frode che c'è nel racconto moderno del contratto sociale e nel principio del monopolio statale della violenza. Lo sanno per una duplice, opposta, competenza: quella che dà loro l'essere dentro-fuori dal contratto sociale e quella che da loro la frequentazione intima della violenza sessuale, la violenza cioè che le colpisce a causa del fatto che sono di sesso femminile⁴⁰⁷.

Approfittare dell'assenza della donna dalla Storia, come suggeriva Lonzi⁴⁰⁸, per guardare alla realtà del potere e del contratto sociale in crisi senza passare per le sue mediazioni, senza dover stare alle sue condizioni. L'estraneità del posizionamento femminile diventa nell'attuale contesto di crisi un'occasione fertile per poter accedere all'impensabile della violenza e alla realtà della forza delle donne, fornendo così un'occasione politica. La crisi del patto sociale, l'esplosione di violenze politiche e di rivolte a cui assiste il nostro tempo, diviene occasione per tutte e tutti di pensare la violenza al di fuori del racconto della Sovranità e, in questo contesto, le donne godono di quello scarto necessario per guardare alla questione della violenza al di fuori dell'autorappresentazione moderna del Politico.

Il contratto sociale, lo sappiamo, era una finzione (con il significato originario della parola che ritroviamo nell'inglese *fiction*: un artificio del pensiero). Era, precisamente, un racconto filosofico sulle origini della vita associata, ma inventato agli inizi dell'età moderna da intellettuali e potenti, per significare cose che riguardavano gli inizi dell'età moderna. Come tale ha funzionato: in negativo, occultando rapporti sessisti di subordinazione e classisti di sfruttamento, ma anche in positivo, rendendo efficaci istanze di trasformazione, come quelle riguardanti i diritti e l'uguaglianza. L'efficacia positiva di quel racconto ha richiesto condizioni che non ci sono più, io sostengo⁴⁰⁹.

La riflessione di Muraro individua un cambiamento importante nel Politico: la fine della narrazione salvifica del contratto sociale, ossia la crisi di uno dei maggiori e più efficaci dispositivi di giustificazione del Potere. La rappresentazione irenica ha disposto e ha creato un'immagine del potere compatta, di concordia, in cui la violenza e la forza sono monopolio dello Stato, che in questo modo si erge incontrastato sugli atti, violenti o meno, dei singoli sudditi/cittadini. Nella crisi di tale narrazione viene meno l'idea di un superamento

407 Muraro, *Dio è violent**, cit., pp. 63-64.

408 Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, cit.

409 *Ivi*, pp. 39-40, cit.

teleologico della violenza, che nel tempo è stato giustificato prima da Dio, poi dall'idea di un progresso e che nel tempo ha obliato la dimensione della violenza come possibilità insita in ogni relazione umana. Il Potere si è eretto, attraverso molteplici dispositivi narrativi e sociali, a unico detentore della forza in nome di una legge portatrice di benessere e concordia da rispettare, obliando del tutto la consapevolezza del fatto che il diritto stesso, come ogni istituzione, come ogni nuovo inizio, trova vita solo in virtù di una violenza originaria e reiterata⁴¹⁰. Nell'orizzonte di questa crisi si innesta la possibilità politica di pensare altrimenti la forza, cogliendola al di fuori di tale dispositivo, a partire da una narrazione altra, differente: scompare l'approccio teleologico, la retorica del Politico come superamento, attraverso la concentrazione, della violenza. Si schiude la possibilità di pensare il conflitto e di farsi carico, sulla scia di quanto fatto da Simone Weil, dell'ambiguità insita in ogni rapporto umano di socialità e relazione⁴¹¹. Dietro questa fase di crisi, spiega Muraro, si cela la possibilità di pensare la forza, il conflitto, la violenza, aldilà della dimensione frontale dello scontro, di cui era intrisa la retorica statuale, che porta automaticamente alla distruzione dell'avversario, in quanto negazione della propria alterità e libertà.

Mettere a tema la violenza è una scommessa politica, che rivela al suo interno un'occasione di pensare la politica di relazione come realtà dell'esperienza umana di libertà e cambiamento. La predicazione antiviolenza, spiega Luisa Muraro, che una volta si appoggiava a Dio, ha perso anche ogni giustificazione nell'idea di progresso, oggi in crisi.

La predicazione antiviolenza, nella misura in cui esclude a priori l'idea di una violenza giusta, favorisce l'abdicazione ad agire, se necessario, con tutta la forza necessaria [...] Dicendo "tutta la forza necessaria", intendo la duplice forza della consapevolezza (non recriminare e lamentarsi ma vedere e rendersi conto fino in fondo) e del tirare le conseguenze pratiche e logiche, quelle che stanno nelle possibilità della persona che vede e si rende conto. Di lei da sola o insieme ad altre⁴¹².

Proprio per questo occorre riaprire oggi il discorso sull'uso della propria forza, forza che può - in alcuni casi - arrivare al suo esito violento, e sul sapere politico di saperla dosare a seconda del contesto e della situazione⁴¹³. Fuori dalla logica che esclude la violenza a priori, vi è la scommessa di un sapere necessario che porta a farsi carico della propria forza aldilà delle narrazioni teleologiche e morali

410 Cfr, Cap. I § 4.

411 *Ibidem*.

412 Muraro, *Dio è violent**, cit., pp. 34-35.

413 *Ivi*, p. 31.

che inibiscono il pensiero del conflitto, un sapere fatto di consapevolezza e conoscenza pratica. Soprattutto, mettere a tema la violenza è mettere al centro la relazione di esposizione all'alterità, colta nel suo essere irriducibile, nella sua reciprocità, che rende ciascun corpo ontologicamente esposto alla ferita e alla cura⁴¹⁴. Mettendo a fuoco la reciprocità dell'esposizione nella relazione scompare la possibilità dell'assimilazione, della gerarchizzazione, dell'inglobamento dell'alterità. Pensare la violenza “costringe” dunque a pensare l'altro, aprendo alla politica delle relazioni, fuoriuscendo dai dispositivi simbolici del Politico. La crisi del racconto della Sovranità e del patto sociale rappresenta dunque un'opportunità fertile per accedere, tramite la riflessione sulla violenza, a quella *ontologia della relazione* che scopre l'umano sempre esposto all'alterità, nella cura come nel conflitto. Inoltre, pensare la violenza a partire da un posizionamento sessuato inedito, quale quello delle donne, permette di accedere a uno sguardo non predefinito, punto di leva per pensare la violenza al di fuori degli schemi precostituiti delle narrazioni del Politico⁴¹⁵.

2. Tra essenzialismo e depoliticizzazione

In tale prospettiva, tra i primi punti di indagine va posto un lavoro di riflessione sull'eventualità di nessi tra la violenza femminile e l'autorappresentazione di sé che essa veicola. In tal senso, risulta fondamentale indagare come le rappresentazioni della violenza femminile elaborate dalla tradizione patriarcale agiscano sulla consapevolezza della donna violenta, se a livello di censura, di mimesi, o di una maggiore consapevolezza di sé. Tale riflessione si compie non senza difficoltà, a causa dell'intreccio tra forza e violenza, liberazione e asservimento del corpo al livello dell'immaginario che intervengono in tali rappresentazioni. Queste rappresentazioni, così come i comportamenti che originano, ci parlano di uomini e donne in modo naturalizzante, adagiandosi su *leit-motiv* culturali che tendono a presentare le varie figure dell'approccio maschile e femminile alla questione della violenza come ovvie e non discutibili; obliano così la propria genealogia simbolica, storicamente e geograficamente determinata. A partire da un sistema binario di rappresentazioni stereotipiche, il femminile è stato tradizionalmente universalmente associato alla passività, con rare e fragorose eccezioni poste a conferma dell'ordine dato, mentre il maschile

414 Cavarero, *Orrorismo*, cit., pp. 30-31. Cfr. anche Cap III § 5 di questo lavoro.

415 F. Giardini, L. Percoco, *L'arte della guerra per donne. Una premessa*, in F. Giardini (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, p. 13.

viene associato alla violenza. Tali norme simboliche giungono a definire l'atteggiamento e l'autopercezione dell'individuo stesso, colto tra lo sguardo collettivo e la definizione di genere condivisa dalla comunità⁴¹⁶. La violenza, che di per sé rappresenterebbe una possibilità dell'agire umano, senza connotazioni specifiche di genere, diviene così esclusiva di un sesso determinato, come carattere sessuale naturale attribuito in modo vincolante e come mezzo elementare di autoespressione⁴¹⁷. Essenziale sarà allora partire dalle rappresentazioni della violenza femminile elaborate dalla tradizione di pensiero, radicata sul modello maschile, per riflettere quale sia e dove vada ad agire l'immagine della donna violenta elaborata dal patriarcato⁴¹⁸.

Nonostante le strategie di rappresentazione della violenza femminile da parte del simbolico diffuso siano molteplici e variegate, due sono le tendenze fondamentali alle quali è possibile ascrivere la derubricazione politica del nesso tra violenza e femminile: da un lato si assiste all'oblio tramite il silenzio, che rende la violenza "del sesso debole" un tabù; dall'altra si assiste ad un'ipertrofizzazione di immagini specifiche della violenza femminile volte a stigmatizzarne l'eccesso e la dismisura. Sullo sfondo di tale doppio movimento, giace l'idea per cui la natura femminile sarebbe ambivalente e intrinsecamente doppia, contraddittoria *a priori*. Come ci ricorda Françoise Héritier, «in una visione naturalistica-biologica, la donna è al tempo stesso fragile, pudica, e sessualmente viziosa»⁴¹⁹. La violenza femminile viene sempre ricondotta a tale contraddittorietà d'animo, e letta come deviazione dalla norma che dipende dal lato oscuro che assilla *per natura* il femminile. Tale doppia natura, opportunamente sanzionata e normata dalla società, viene domata e pacificata attraverso l'ordine del controllo maschile che, sopprimendo la natura intrinsecamente violenta del femminile, la riconduce alla civile, passiva, immagine della donna, fanciulla e madre, votata alla cura, alla dolcezza, all'affetto, ma anche ad una essenzialistica debolezza. La violenza, strumento legittimo del maschile, viene considerata antinamica rispetto all'idea di femminilità civica e "controllata", normata nei suoi eccessi e nelle sue contraddizioni, e diviene espressione di un carattere animale e quasi

416 F. Héritier, *Dissolvere la gerarchia*, cit., p. 49.

417 *Ivi*, p. 50.

418 Per un approfondimento sulle figure letterarie di donne "fuori dal solco" e dai ruoli tradizionali, descritte dalla tradizione occidentale come violente, assassine, maschili, viziose, deviate e adultere, Cfr. S. Sebastiani (a cura di), *Donne in rivolta*. cit.

419 *Ivi*, p. 40.

disumanizzante. Da una parte, dunque, vi è la violenza naturale ed irrazionale che assilla la doppia natura delle donne, da domare e normare; dall'altra, la violenza legittima, quella maschile: politica, razionale, che fonda un ordine di libertà.

Nel complesso, tali strategie fondamentali tendono a derubricare la messa in questione dei ruoli di genere che un pensiero della violenza femminile non essenzialista potrebbe giungere a scardinare⁴²⁰. Infatti, parlare della violenza delle donne, soprattutto nei suoi orientamenti politici, è momento di pericolosa messa in discussione dell'ordine dato, luogo non solo di *denaturalizzazione*, ma anche di *sovversione*.

Nell'insieme di tali strategie, almeno tre sono i quadri ermeneutici all'interno dei quali la violenza femminile viene collocata a conferma dei ruoli e degli stereotipi di genere culturalmente elaborati. Come primo piano di intervento simbolico, troviamo il quadro del diniego, del "fuori quadro". La violenza agita per parte di donne non viene messa a tema, ma è anzi obliata, in quanto non significativa, periferica, "poco grave"⁴²¹. Il discorso sulla violenza femminile diviene un "non discorso": le pratiche violente agite da donne sono eccezioni non significative, sottostimabili, di una più generale attitudine umana (maschile). In quanto tale, la violenza delle donne viene passata sotto silenzio attraverso un doppio movimento che da un lato implica una memoria selettiva degli eventi, e dall'altra una completa deresponsabilizzazione delle autrici di tali gesti. Questo doppio occultamento porta a serie difficoltà da parte di studiose e studiosi nel ritrovare tracce della partecipazione femminile nei momenti di conflitto condiviso, nonché all'invisibilità più completa di forme autonome di violenza femminile, soprattutto quando investite di senso politico (dal momento che, si vedrà, la derubricazione della violenza politica delle donne assume un preciso e specifico significato all'interno della logica del riconoscimento della cittadinanza). All'interno di questa logica deresponsabilizzante rientra la rappresentazione che vuole la violenza femminile sempre dipendente da un universo di senso dato al maschile⁴²². Sottomesse al regime di dominazione maschile, le donne non sono interamente autrici dei propri gesti, ma attrici a metà. La loro violenza risulterebbe essere così frutto di una mimesi o, peggio, segnata da una delega di senso, non autonoma. In un'ottica che rovescia la strategia biologizzante del legame tra donna e violenza, le donne agirebbero in modo violento imitando la violenza maschile,

420 Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistemologiques*, cit., p. 13.

421 *Ivi*, p. 24.

422 *Ivi*, p. 36.

l'unica dotata di significato politico, e in complementarità con essa. Avviene così ad esempio che, come nel caso italiano delle donne armate nei gruppi extraparlamentari di sinistra durante gli "anni di piombo", la donna terrorista armata rimanga pur sempre elemento marginale, gregario e depoliticizzato della scena. Subalterna alla violenza maschile, la donna non farebbe che riprodurla in modo mimetico⁴²³. La violenza femminile rappresenterebbe dunque una piccola parentesi, un'enclave del territorio maschile. In tale prospettiva si assiste ad un funzionale proliferare di quelle figure eccezionali della femminilità, autrici esemplari di una violenza fuori norma rispetto al proprio sesso, che confermano la regola della non violenza e della tendenziale passività del femminile "civilizzato". Donne eccezionali, sempre al singolare, che si elevano al di sopra del loro sesso e che ne confermano la posizione all'interno dell'ordine gerarchico della società⁴²⁴. Aldilà di queste grandi, sporadiche figure, le donne armate e violente vengono obliate dal discorso o rappresentate come anormali, come mostri⁴²⁵: la loro partecipazione ai conflitti non conduce ad alcuno spostamento delle rappresentazioni di genere, in quanto ritenute casi devianti rispetto alla verità dell'essenza femminile, fatta di passività, cura e non violenza (ma allo stesso tempo contraddittoria e ambivalente).

A partire dalla rappresentazione essenzialistica della donna come naturalmente portatrice di cura, non violenza e dolcezza, la trasgressione sporadica del fondamentale archetipo del genere femminile diviene eccesso che riconferma la regola: per essere crudeli, violente, assassine bisogna *desessualizzarsi, snaturare* la femminilità. Le eccezionali donne armate ricadono così sotto le tre grandi categorie individuate da Jane Freedman: madri, mostri, "puttane"⁴²⁶.

Una ulteriore strategia di rappresentazione messa in opera dalla tradizione è quella che intreccia discorso su civilizzazione, denaturalizzazione e controllo attraverso tutela politica e sociale, di un'aggressività femminile ritenuta naturale e legata alla biologia stessa della donna. In quest'ottica, la violenza femminile è ricondotta alla natura ambivalente, eccessiva ed impulsiva delle donne, che si lega a sua volta alla supposta natura ormonale e sessuale dell'agire femminile. Tale interpretazione biologizzante da una parte rinvia, come si è visto nel primo capitolo di questa ricerca, al racconto di una civilizzazione attraverso la politica e

423 G. Sarra, *Sull'uso della violenza*, in Giardini (a cura di), *Sensibili guerriere*, cit., pp. 105.

424 Cardì, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, cit., p. 37.

425 J. Freedman, *La violence des femmes pendant les conflits armés et la (non)-réaction des organisations internationales*, in Cardì, Pruvost (a cura di), *Penser la violence des femmes*, cit., p. 332.

426 *Ibidem*.

la razionalità che controlla e interiorizza le pulsioni naturali, dall'altra sfocia in un ritorno alla norma sociale attraverso un necessario controllo del corpo e della psiche ad opera della società. Normalizzazione e civilizzazione, come *denaturalizzazione positiva* del carattere violento del femminile⁴²⁷. La strategia del controllo/tutela, nella sua doppia accezione di civilizzazione/correzione, rende il corpo femminile un luogo di intreccio tra sapere e potere che prescinde la soggettività stessa delle donne. Le donne non sono mai individuate come autrici autonome dei propri atti di violenza, ma sono sempre agite dall'esterno: dalla natura, dall'istinto, dagli ormoni, dall'irrazionalità, dalla follia. Nell'atto violento divengono oggetto di una violenza che si lega al genere e non alla individualità, riaffermando così, nuovamente, la differenza dei sessi⁴²⁸.

Le tradizionali rappresentazioni della violenza femminile tendono a demonizzarne le manifestazioni, rendendole come furia, irrazionalità, orrore e crimine, in quanto momenti di disordine, inversione e destrutturazione dell'ordine sociale (dei sessi)⁴²⁹. Il femminile come perturbante diviene luogo delle inquietudini più oscure e irrazionali legate all'impensabile della violenza, caricandosi di immagini ipertrofizzate e smisurate. Il discorso sulla violenza femminile diviene fantasma dell'ordine simbolico, minaccia per lo spazio politico, *momento di distruzione del legame sociale*. Ponendosi in netto contrasto con la femminilità controllata e passiva, l'esercizio della violenza da parte delle donne è per la tradizione patriarcale momento politico di messa in discussione del ruolo e dell'immagine sociale tradizionalmente assegnata alla donna, che scardina intere gerarchie e tassonomie sociali. La violenza femminile è dunque, in quanto trasgressione dell'ordine sociale dato, espressione ferina di un'istintualità disumanizzante, in opposizione ad una violenza maschile, che è legittima e politica, finalizzata alla creazione e al mantenimento di quell'ordine, e che deve dunque domare i suoi eccessi⁴³⁰. Contrariamente alla violenza maschile, espressione controllata e razionale che fonda e conserva il politico, la violenza femminile rappresenta un pericolo per l'ordine sociale, minacciandolo di *inversione, divisione e distruzione*.

L'universo simbolico greco del V secolo si dimostra ancora una volta una perfetta illustrazione di tale demonizzazione del femminile violento, opposto allo

427 Cardì, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, cit., p. 28 e sgg.

428 Ivi, p. 35. Si veda anche D. Niget, «Bad Girls». *La violence des filles: généalogie d'une panique morale*, in Cardì, Pruvost (a cura di), *Penser la violence des femmes*, cit., p. 301.

429 Cardì, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, cit., p. 38.

430 Héritier, *Dissolvere la gerarchia*, cit., p. 41.

spazio politico e al suo ordine di razionalità. Il rapporto tra donna e conflitto in tutta la tradizione greca è carico di forte ambivalenza, in un discorso che intreccia i due termini lasciando sfumare disordine e sessualità l'uno nell'altro. «La guerra è affare da uomini»⁴³¹. Nel momento in cui una donna, o peggio, un gruppo di donne che si riconoscono autonome dandosi una identità politica e sociale, impugnano le armi, si assiste al dissolvimento dei valori e del sistema sociale e politico tradizionali, razionali e naturali. Una guerra dichiarata da donne, soprattutto se donne di un gruppo omogeneo e politicamente connotato, rappresenta per il pensiero greco un'inversione tanto pericolosa da dover essere depotenziata tramite dispositivi narrativi: dal racconto di un passato mitico (le Amazzoni) alla derubricazione attraverso lo scherno (come nel *Lisistrata* di Aristofane) fino al tremendo racconto della *stasis*⁴³². La violenza femminile si pone, dunque, innanzi tutto come luogo di *inversione* e ribaltamento rispetto all'ordine sociale naturale. Non solo la violenza snatura il ruolo civico della donna, che nonostante la sua natura ambigua e contraddittoria riceve dalla città il ruolo ben definito di madre e custode dell'*oikos*, ma ribalta l'ordine stesso su cui si basa l'autorappresentazione del Politico. Essendo lo spazio civico greco ristretto ai soli uomini, in quanto figli autoctoni della terra che abitano, l'esercizio della violenza è prerogativa esclusiva del maschile che deve difendere e combattere per la propria terra, madre politica della sua esistenza civica. Ma, attraverso un dispositivo narrativo anche il discorso sulle società matriarcali, che inverte il piano di dominazione maschile e tutta la tassonomia che il pensiero greco dispiega sulla base di esso, diviene momento funzionale all'ordine stesso, in un movimento retorico che dislocandone il racconto in un luogo e tempo lontani, definitivamente trascorsi e superati, ne esorcizza la possibilità. Il racconto delle Amazzoni, in questo senso, è l'icona fantasmagorica di una realtà discorsiva impossibile da mettere in atto⁴³³.

Come immagine della violenza femminile in quanto *distruzione* dell'ordine sociale troviamo Medea, figura euripidea dell'orrore e del crimine contro il proprio stesso sangue. Medea è donna, elemento liminale dello spazio politico, esterno ma pronto a metterne in discussione i confini e i limiti; Medea è barbara, fuori dalla razionalità e libertà dell'ordine politico greco fondato sull'armonia,

431 Aristofane, *Lisistrata*, 520.

432 Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, cit.

433 Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistemologiques*, cit., p. 38

sulla ragione, sull'unità⁴³⁴. Donna e barbara, Medea è figura per eccellenza del perturbante in politica. Ma non solo, Medea è donna pienamente cosciente dell'arbitrarietà e ingiustizia su cui si fonda l'ordine gerarchico dei sessi che struttura il Politico. La sua celebre invettiva all'inizio della tragedia euripidea⁴³⁵ contro l'ingiustizia della sorte femminile, così come il suo gesto contro i figli suoi e di Giasone, fuoriescono dalla rappresentazione tradizionale che fissa la donna in posizione passiva e in casi estremi suicida. Come un uomo, Medea si vuole libera; come un uomo, abbraccia la vendetta, radicata tradizionalmente nella cultura maschile. Medea è una donna, barbara, che si vuole libera dalla gerarchizzazione dei sessi e dalla tassonomia sociale che ne discende; in quanto tale, essa non può che rappresentare un pericolo distruttivo per l'ordine politico greco.

Proprio perché drammatizza e porta all'eccesso, il genere tragico è luogo fondamentale per pensare le esclusioni e i procedimenti retorici su cui poggia la città greca, qui assunta a caso di indagine del simbolico politico strutturato su esclusione/inclusione e sulla dialettica autorappresentazione/alterità. Ogni passione, ogni *pathos*, rappresenta un pericoloso turbamento dell'ordine civico: una passione estrema, senza mediazioni, posta nelle mani di una donna, madre, straniera, diviene funzione di autolegittimazione per esclusione⁴³⁶. L'ottica greca, rappresentata dalla figura tragica di Giasone, vuole il matrimonio come puro legame sociale e la discendenza come atto esclusivamente civico, sganciato dall'emotività e dall'affettività: un pegno da pagare alla Città⁴³⁷. Quello che Medea porta sulla scena, invece, è l'affettività, il desiderio, l'emozione sganciata dalla pura razionalità, che si trasforma in furia distruttiva di ogni legame sociale e politico. Medea smembra il fratello, brucia le carni della figlia del re di Corinto, sgozza i propri figli: ogni legame sociale, gerarchico, genealogico, viene reciso nella vendetta cruenta. La madre che uccide il figlio risveglia l'incubo greco, il terrore che gli uomini provano di fronte alla "razza" delle donne, alla loro capacità di dare e togliere la vita, di mantenere un controllo sulla discendenza. L'immagine cruenta della madre che uccide i figli maschi è un fantasma ricorrente dell'immaginario greco, che suggella l'angoscia provocata dall'idea delle donne come gruppo chiuso, discendente direttamente dalla donna-artificio Pandora,

434 Sull'utilizzo del mito dell'autoctonia ateniese come momento di autorappresentazione legittimante, Cfr. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, cit.

435 Euripide, *Medea*, in E. Mandruzzato, F. M. Pontani, L. Traverso, M. Valgimigli (a cura di), *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, Newton Compton, Roma 2010.

436 Cfr. N. Loraux, *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or., *Les mères en deuil*, Seuil, Paris 1990).

437 *Ivi*, p. 14.

appartententi ad una "razza" distinta rispetto agli uomini, autoctoni nati dal suolo di Atene, esposti al femminile e alla sua macabra violenza⁴³⁸. Il maschile è sempre esposto ad un femminile violento e contraddittorio, che minaccia di sciogliere i legami sociali, annegandoli nel sangue. La madre è figura potente e per questo inquietante. Il suo potere riguardo ai figli, soprattutto maschi, inermi ed esposti alle sue cure come ai suoi eccessi violenti, assillerà l'immaginario greco fondandone in parte le tassonomie, divenendo veicolante per l'intero universo simbolico occidentale⁴³⁹. Il discorso sull'immenso e ambiguo potere della madre si ritrova, ad esempio, seppur con implicazioni politiche differenti, nella narrazione hobbesiana. Nello stato di natura, prima che venga istituito il legame sociale e cessi la lotta del tutti contro tutti, la madre è figura potente di cura e di morte. In una condizione pienamente naturale la sopravvivenza di un neonato è strettamente legata alle cure della madre, che ne detiene il potere di salvezza o distruzione. In uno stato di lotta continua, la paura della morte violenta regna sovrana e chi gode di una posizione di vantaggio rispetto ad un altro individuo lo domina senza riserve. Un figlio è unilateralmente esposto ed inerme rispetto alle cure di una madre, ed è per questo che soggiace al suo dominio⁴⁴⁰.

Altro fantasma della violenza femminile è quello della *divisione*, che lega la donna e il conflitto intestino ponendo il femminile, in virtù della differenza sessuale e del due inaggirabile che essa porta sulla scena, come la realtà che, assieme al conflitto, minaccia l'unità del corpo politico di divisione e regressione. Il conflitto e il femminile, che Nicole Loraux ha individuato nelle sue ricerche come i principali operatori del politico greco⁴⁴¹, si intrecciano nell'immaginario maschile della violenza in una costante minaccia dell'ordine sociale, culturale, politico, della stessa umanità. La *stasis*, conflitto interno, infatti, contrariamente alla dimensione del *polemos*, guerra all'esterno che fonda e conserva la comunità politica, è per la città luogo di disgregazione e regressione politica. Considerata come malattia proveniente dall'esterno o come degenerazione propria di un corpo politico malato o mal formato (con influssi e risonanze che, si è visto, giungono

438 Cfr. Loraux, *Nati dalla terra.*, cit.

439 Loraux, *Le madri in lutto*, cit., pp. 54-55.

440 Hobbes contesta l'idea del dominio paterno sui figli, diffuso tra i suoi contemporanei, per ribadire come in uno stato assolutamente naturale, il pieno dominio sul figlio sia prerogativa materna e non paterna. Smentendo i sostenitori del diritto paterno, radicato nel dominio per generazione, il filosofo sostiene il diritto per mantenimento, dal momento che nella generazione i sessi autori della nuova vita sono due ed è impossibile per un individuo essere soggetto a due padroni (il potere infatti è per Hobbes indivisibile); essendo arbitrario attribuire il dominio per generazione esclusivamente al padre, il dominio, in assenza di contratti, spetterà a chi fornirà al neonato le cure da cui la sua vita dipende Cfr. T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., 2,IV,1-3, p.144) e Hobbes, *Leviatano*, cit., 2, XX, pp. 167-8.

441 Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit.

fino alla modernità hobbesiana) la *stasis* è divisione interna, innaturale, irrazionale, animale. Catastrofe di un ordine sociale che si pretende naturale, distrugge il legame di sangue che lega tutti i cittadini ateniesi maschi in quanto autoctoni e figli dello stesso suolo civico. I legami di sangue si spezzano e si dissolve la fratellanza tra cittadini: si uccide il proprio concittadino, il padre, il fratello; si uccide il proprio uguale, l'altri se stesso. La *stasis* è la città in rivolta contro se stessa, dissidio e sedizione che non porta onore né gloria alla città⁴⁴²; è furioso spargimento di sangue, *loimos*, catastrofe che si abbatte sull'umanità come un flagello, malattia che assale il corpo politico, furia omicida dove tutto è permesso, dove niente è politica, che vede le donne come protagoniste. «E di fatto, non appena l'ordine civico si incrina, appaiono le donne»⁴⁴³. La figura della donna sul tetto, che da Aristofane percorre parte dell'immaginario occidentale, è rappresentazione emblematica di quella connessione tra donna e disordine civico di cui ci informa il simbolico politico tradizionale⁴⁴⁴. In virtù di quel veto che investe il due nell'autorappresentazione del Politico⁴⁴⁵, donne e conflitto intestino divengono entrambi luogo del perturbante, sfumando l'uno nell'altro, intrecciandosi in un legame «inevitabile e sempre verificabile»⁴⁴⁶. L'intreccio tra conflitto e femminile nell'immaginario greco affonda le sue radici in esempi mitici molto antichi:

[...] basti pensare ad Elena, incarnazione della *èris*, o a Pandora, che introduce Pònos tra i mortali, il primo figlio di Eris, a sua volta figlia della Notte tenebrosa. Ma si può anche citare Pindaro che dà all'odiosa guerra civile l'appellativo di *antiàneira* ("ostile agli andres"), che nell'Iliade caratterizzava le Amazzoni come rivali e nemiche degli uomini⁴⁴⁷.

Entrambi operatori differenziali del politico, femminile e conflitto sono connaturati al costituirsi dello spazio politico e contemporaneamente esclusi dal discorso civico, resi materia di non politica, negati, derealizzati, messi al bando dal discorso. Il racconto dell'autoctonia mira ad escludere entrambe le realtà, preservandosi così tramite l'oblio del due del conflitto così come di quello della differenza sessuale. Il discorso sulla divisione e sul conflitto politico sfocia dunque in modo sorprendentemente ricorsivo in un discorso sulla donna, su quel

442 N. Loraux, *La main d'Antigone*, in «Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens», 1, n. 2, 1986, p. 179.

443 Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. XXII.

444 N. Loraux, *Aristophane et les femmes d'Athènes: réalité, fiction, théâtre*, in «Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens», 6, n. 1-2, 1991, p. 126.

445 Cfr. Capitolo I di questo lavoro.

446 Loraux, *Il femminile e l'uomo greco*, cit., p. 260.

447 *Ibidem*.

femminile che, al pari della *stasis*, mette in crisi e distrugge l'Uno su cui si fonda il Politico, in un nesso in cui «la razza delle donne, che ha diviso l'umanità in due, incontra la *stasis*, che spacca in due la città»⁴⁴⁸. Uccidere i propri confratelli, distruggere i legami politici e sociali, non obliare i torti ma mantenerne viva la memoria e la collera, sono per i greci prerogative femminili e in virtù delle quali si opera la sovrapposizione del discorso sulla divisione del corpo politico e donne.

Questi vari dispositivi narrativi evidenziano una negazione del senso politico della violenza femminile. Neutralizzata attraverso il discorso, la figura della donna violenta trova voce solo come eccesso, furia, disordine, incarnando su di sé tutte le alterità dell'autorappresentazione del Politico: la violenza, l'irrazionale, l'animale. Essa emerge dal discorso solo laddove diviene funzionale all'ordine che la nega, come eccezione deprecabile che sommerge l'ordine naturale della politica. Le narrazioni di cui la tradizione ci dispone non passano sotto silenzio l'intera esperienza femminile della violenza: la violenza femminile esiste, anche le donne uccidono. Ma le donne uccidono ai bordi del discorso politico, assillandone l'ordine e l'unità, portando sulla scena il non politico che l'ordine civico esclude dalle proprie rappresentazioni ufficiali. La loro violenza, quando non si riduce a puro delitto, crimine privato, è messa a tacere. Secondo questo orizzonte, la violenza femminile, a differenza di quella maschile, non fonda e non costituisce alcuno spazio politico, bensì lo sovverte. Così, aldilà del mito greco e dei racconti di fondazione, un ulteriore dispositivo di selezione della memoria storica e politica si radica nella negazione della violenza femminile politicamente orientata. Come si è visto nel corso di questo lavoro, l'estraneità del femminile dai modi del Politico, basati su potere e autorità, non esclude la politica, in quanto luogo di costruzione di spazi politici alternativi, basati sullo scambio, sulla *con-divisione* e sull'autorevolezza. Le lotte politiche portate avanti nel corso della storia da gruppi di donne in questa dimensione rappresentano una realtà scomoda per la stessa struttura simbolica del Politico, che viene negata nei suoi presupposti. Si arriva così a negare l'esistenza di guerriere giuste, che sganciate dai valori e dalle lotte maschili, portano avanti una lotta autonoma, violenta o meno, in modo razionale e per il bene collettivo di tutti e di tutte⁴⁴⁹. Proprio perché negazione di quanto contenuto dalla definizione di cittadino che dalla Grecia arriva fino a noi passando per il "cittadino (maschio) in armi" della Rivoluzione Francese, al femminile

448 *Ivi*, p. 261.

449 E. Schiavon, *Donne violente come segno dei tempi*, in «DWF – I giorni dell'ira. Donne e figure della violenza», 2009, n.2 (82), p. 15.

rimane precluso l'esercizio politico della violenza e casi storici come le lotte suffragiste nell'Inghilterra del Novecento, l'esperienza delle donne nella Resistenza italiana ed europea, le lotte delle donne della Comune di Parigi, trovano rappresentazione solo a costo di perdere ogni valenza politica autonoma. Le lotte delle donne sono considerate ausiliari all'azione maschile, complementari e da esse orientate, oppure sono espressione di leziosaggine, frivolezza o pura furia, come nel caso delle *tricoteuses* della Rivoluzione francese o delle *petroleuses* della Comune di Parigi. È avvenuto così che storicamente e per lungo tempo le donne siano state escluse dall'esercizio della forza in contesti politici. Questa esclusione poggia sul doppio binario della tassonomia sociale, cementata dalle grandi narrazioni dell'ordine simbolico, e sull'impossibilità concettuale, che da questo discende, di pensare alla realtà effettiva delle donne violente e armate. Se esse sono ammesse al combattimento, è solo al fianco degli uomini, aiutandoli, imitandoli, facendo propria una retorica della violenza che non appartiene loro e a cui accedono solo in via eccezionale, *facendosi uomini*. Così, momentaneamente, la donna, una ed eccezionale, che eccede il suo genere, diviene *provvisoriamente virile*, accedendo ad azione precluse al suo sesso, che le aprono eccezionali scenari eroici di gloria e immortalità⁴⁵⁰.

[...] La donna forte sarebbe "virile" perché, abbandonata la propria natura, diventa simile all'uomo, migliorando se stessa, partendo quindi da una presunta deficienza, senza poter mai raggiungere il proprio modello⁴⁵¹.

All'interno dell'istituzione politica, escludere le donne dall'esercizio delle armi significa escluderle dalla parola e dalla rappresentanza. Come abbiamo visto, nelle rappresentazioni tradizionali, la comparsa delle donne all'interno del conflitto è accompagnata da tumulto, clamore, urla, rumori informi. La loro parola non è politica, ma schiamazzo, così come la loro azione è ferocia, pura anarchia istintiva, incoerente, lontana dall'azione costruita e dalla razionalità degli scenari maschili della guerra⁴⁵².

In questo senso, il non riconoscimento della violenza politica agita per parte di donne, sia autonomamente che in contesti comuni, ratifica il relegamento rispetto alla cittadinanza stessa⁴⁵³. Dal punto di vista della strutturazione simbolica del

450 Hérítier, *Dissolvere la gerarchia*, cit., p. 44.

451 F. Voci, *Ragione, rettitudine, giustizia. Dialogo con Christine de Pizan*, in Giardini (a cura di), *Sensibili Guerriere*, cit., p. 72.

452 Cfr. Hérítier, *Dissolvere la gerarchia*, cit., p. 45 e Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistemologiques*, cit., p. 43.

453 Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistemologiques*, cit., p. 25.

Potere, infatti, l'accesso alla violenza conferisce accesso a pieno titolo alla cittadinanza, che radica la propria identità nel saper difendere il corpo politico all'interno di una struttura di statale che detiene il monopolio della violenza; seguendo tale ragionamento l'interdizione simbolica ed effettiva dell'uso della violenza diviene luogo di mantenimento della semi-inclusione all'interno dello spazio politico⁴⁵⁴. Condannare la violenza femminile, riducendola a furia cieca, animale, non politica, contribuisce a derubricare e censurare, reprimendola, la possibilità delle donne di porsi in opposizione politica al potere, attraverso il misconoscimento del valore politico della loro parola e della loro azione⁴⁵⁵. Proprio per questo, storicamente, molte delle lotte portate avanti dalle donne uniranno alla lotta politica condivisa, portata avanti assieme agli uomini, istanze e lotte per l'accesso alla piena cittadinanza e a diritti all'interno dello spazio pubblico.

Tale immaginario finisce con il riversarsi immancabilmente sulle reali pratiche di lotta delle donne, rendendo l'esperienza del dissenso tramite la rivendicazione e la rivolta complessa e contraddittoria. Le donne, storicamente escluse dalla parola politica, dalle armi e dalla rappresentanza si trovano di fronte all'esigenza di elaborare pratiche di lotta che corrispondano ai loro modi e alla loro consapevolezza. Il senso ed il valore politico del loro dissenso si trovano continuamente a dover fare i conti con le rappresentazioni del femminile che rischiano di intrappolarne le forme e snaturarne i contenuti: la persistenza di modelli concettuali pervasivi e sessualmente connotati tende una continua trappola ermeneutica al sapere delle donne in lotta. Se la violenza femminile rappresenta un impensabile del pensiero e della politica è soprattutto perché ogni sua espressione viene regolarmente ricondotta e sovradeterminata da rappresentazioni funzionali all'ordine dato. Ai fini di una comprensione dell'esperienza politica delle donne, tra rivolta e dissenso, fuori dalle genealogie precostituite, sarà dunque necessario radicarsi nelle esperienze vive, nei pensieri e nelle riflessioni politiche delle donne stesse, prendendo le distanze, una volta individuate, da tutte le letture che ne snaturino o strumentalizzino la realtà delle sue pratiche.

3. Forza e conflitto

Una volta decostruite, attraverso uno sguardo genealogico e critico, le

454 *Ivi*, p. 52.

455 *Ivi*, p. 53.

rappresentazioni eteronome della violenza femminile è possibile ritrovare lo spazio per una riflessione radicata nella realtà del pensiero e delle esperienze del conflitto elaborate e vissute dalle stesse donne. È ora possibile, con agio maggiore che in precedenza, focalizzarsi sulle narrazioni e sulle riflessioni che le stesse donne, attraverso esperienze di vita e riflessione, hanno portato avanti circa le pratiche della forza femminile, della violenza che a volte ne discende, e il contesto della piazza vissuto dalla prospettiva di donna. Come e quando le donne producono simbolico attorno alla propria forza? Quali sono le riflessioni che le donne elaborano sulla scorta della propria esperienza politica circa l'uso della forza e della violenza? Oltre alle posizioni specifiche che il femminismo ha adottato riguardo alla pura questione della violenza e del suo rapporto con la politica, esistono profonde e feconde riflessioni circa il rapporto tra donna, forza e conflitto che possono fornire elementi essenziali al percorso di ricerca qui intrapreso. Uno dei primi punti verso cui orientare la riflessione è il decentramento del conflitto rispetto agli assetti tradizionali quando questo viene letto nell'ottica della differenza sessuale. Da una parte, nella riflessione portata avanti dalle femministe italiane e dal pensiero della differenza sessuale, il conflitto, inteso come plurale e costituente, viene a sostituire l'idea dello scontro, frontale, totale, mortale; il femminismo, lo abbiamo visto, si è posto nei confronti dell'ordine simbolico come discontinuità, come rottura, e nel conflitto con l'ordine patriarcale si è allontanato dalla logica dello scontro. La logica servo-padrone è stata rifiutata in blocco: attraverso il taglio e la sottrazione rispetto al simbolico fallologocentrico e ai suoi saperi, al *paradigma dell'oppressione*, che alimenta la logica dello scontro politico tradizionale, viene sostituito quello dell'*espressione*⁴⁵⁶. Nel pensiero della differenza lo scontro, colto nella logica guerresca dell'azzeramento dell'avversario, è la morte del conflitto, che a sua volta non è disfunzione ma *funzione della relazione* tra alterità⁴⁵⁷, «messa in tensione tra le differenze⁴⁵⁸». D'altra parte, interviene in questo decentramento anche lo specifico posizionamento liminale del femminile all'interno dei saperi, che le colloca a metà tra natura e città, tra politica e *kosmos*, tra il tempo degli eventi, la Storia, e il tempo ciclico, non politico, dei processi sociali. Un decentramento che rende il conflitto un lavoro sui bordi, fuori dalle regole dello scontro politico e che è immanente all'ordine stesso. Ponendosi nell'ottica della differenza sessuale, il

456 Cfr. F. Giardini, *Differenza, conflitto costituente*, in «B@bel», n. 10-11, 2011, pp. 227-236.

457 M. L. Boccia, L. Gallucci, P. Masi, «Balena» negli appunti, in «DWF – Stanche di guerra», 3 (47), 2000, pp. 14-15.

458 M. Fraire, *A margine della guerra*, in «DWF – Stanche di guerra», 3 (47), 2000, cit., p. 40.

conflitto che le donne avviano nei confronti dell'ordine sociale e simbolico, è un *non evento*, nonostante si presenti come costante ciclica che opera di epoca in epoca dei conflitti specifici su determinate poste in gioco⁴⁵⁹. «Tempo ciclico, che sempre ritorna, eppure di cui possiamo dire solo attraverso figure che si danno di epoca in epoca»⁴⁶⁰. Il conflitto nell'ottica della differenza sessuale sarebbe dunque caratterizzato da una doppia temporalità: quella ciclica, ricorsiva e immanente dei processi sociali e quella dell'evento, del taglio, dell'irruzione; attraversa le epoche, in forme sempre diverse, ma non è un evento storico-storicizzabile. Come la *stasis*, la differenza sessuale condivide la posizione liminare rispetto al discorso del Politico e agisce sui suoi bordi incarnando un tempo che non si fa scandire da epoche storiche. Come la violenza e il conflitto interno, anche la donna, rischia di scompaginare le categorie, confondendo e annullando la distanza tra privato e pubblico, tra natura e società.

A partire da questo posizionamento è possibile portare avanti una riflessione circa l'idea della forza femminile e del conflitto al di fuori dei codici tradizionali della violenza come scontro. Da una parte, vi è stata la ripresa del tema della forza come “passività efficace” sulla scorta del mutamento di segno che pensatrici come Maria Zambrano e Simone Weil operano sull'idea di “non aggressività femminile”; dall'altra, una centratura sulla capacità di far ricorso alle proprie forze, fisiche e simboliche, nel movimento di sottrazione ad un destino di passività e che vuole le donne vittime, a livello simbolico e non. In Italia, le donne hanno sviluppato un pensiero politico che tocca la figura della donna guerriera, da cui deriva un'idea della forza femminile distante dalle immagini tradizionali della violenza. La forza femminile è espressione, non la reazione violenta colta nella logica dello scontro frontale che domina l'universo simbolico maschile. In quanto tale essa si allontana dai suoi codici, facendo cadere ogni rischio di imitazione e mimesi dei modi del maschile, nello scontro come nella politica.

Angela Putino descrive l'immagine della donna guerriera con riflessioni profonde e appassionate. Fra tutti i suoi scritti, scambi e riflessioni, risalta per vivacità e lucidità il workshop tenutosi presso il Centro Culturale Virginia Wolf di Roma, il 28 e 29 gennaio del 1989: *Dall'inaddomesticato alla funzione guerriera*. La riflessione di Putino parte dal posizionamento specifico che una donna decide di adottare rispetto all'universo dei saperi patriarcali e da quel movimento di

459 Giardini, *Differenza, conflitto costituente*, cit., pp. 227-236.

460 F. Giardini, E. Schiavon, *Nota editoriale*, in «DWF – I giorni dell'ira. Donne e figure della violenza», 2009, n.2 (82), cit., p.2.

schivata, taglio e rottura a cui si è spesso accennato all'interno di questo lavoro⁴⁶¹, momento individuale («ma che riposa in un'ampiezza da collettivo»⁴⁶²) che ogni donna ritaglia disegnando autonomamente la propria traiettoria, per giungere al segmento simbolico della guerriera, colei che «fa cosmo»⁴⁶³. Le due figure si intrecciano; la donna solitaria dell'inaddomesticato e la guerriera non si contrappongono: il ritmo dell'inaddomesticato, la sua traiettoria asimmetrica e altra rispetto all'ordine creano già un cosmo, fanno già guerriera⁴⁶⁴.

A differenza dello scontro violento dei codici tradizionali, la guerra non è per la donna guerriera che un aspetto laterale e sopprimibile, «non si fa guerra perché si scende in guerra, non si fa guerra nei fronteggiamenti oppositivi che obbediscono a rapporti sociali già strutturati»⁴⁶⁵. Una donna guerriera non segue la logica tradizionale, dividendo il mondo secondo la logica amico-nemico che schmittianamente orienta il Politico; la funzione guerriera femminile si orienta invece su un sapersi raccogliere e indirizzare. È un'arte di alleanze, percorso condiviso che va aldilà del progetto, aprendosi ad una prospettiva più ampia⁴⁶⁶. Così «far guerra è divenire donna fuori dai vincoli prestabiliti, fuori dai vincoli non vuole dire avere un nemico da combattere, ma avere le proprie alleanze»⁴⁶⁷.

La forza femminile si radica nel desiderio, risorsa fondamentale e originaria, in particolar modo laddove questo non si limita ad essere un desiderio privato, desiderio di qualcosa che si ricerca per sé. L'interesse individuale non sempre è un movente sufficiente, mentre un desiderio che coinvolga anche altre e altri, genera e nutre la forza⁴⁶⁸. Inoltre, la forza femminile, contrariamente a quanto iscritto nei codici tradizionali, non è da intendersi come esclusivamente capacità di resistenza. Questa può esserne una componente, ma non ne esaurisce le possibilità, dal momento che la resistenza è ancora legata a ciò che la realtà data propone e impone⁴⁶⁹.

Forza, nell'ottica del pensiero della differenza sessuale, va allora intesa come

461 «L'inaddomesticato è un taglio che porta in superficie quello che non era percepibile rimanendo nelle regole assegnate in un ordine già costituito», Putino, *Dall'inaddomesticato alla funzione guerriera*, cit., p. 2.

462 *Ivi*, cit., p. 7.

463 *Ivi*, cit., p. 2.

464 *Ivi*, p. 15.

465 *Ibidem*, cit.

466 «La guerra è comunicazione del condiviso. Perciò è mossa di guerra ogni taglio, ogni spacco operato nei saperi, ogni cambio di tono, per far risaltare la parola e i modi in cui la relazione si dà». A. Putino, *Arte di polemizzare tra donne*, in «Sottosopra», giugno 1987.

467 Putino, *Dall'inaddomesticato alla funzione guerriera*, cit., p. 20.

468 E. Mineo, *Il nostro futuro prossimo. Dialogo con Carla Lonzi*, in Giardini (a cura di), *Sensibili Guerriere*, cit., p. 58.

469 *Ibidem*.

attività, forza attiva che segnando una direzionalità della memoria, orientandosi al futuro, diviene capacità della donna di agire nel suo progetto, di disporre della propria azione nel tempo⁴⁷⁰. La forza non è un'esplosione, ma attività di esercizio e addestramento che rende possibile distaccarsi, piegare, o allontanare le altre forze, districarsi dalle altrui fondamenta attraverso il proprio desiderio, creando uno spazio condiviso.

Il *contro* della forza femminile non riutilizzerà quindi le parole del discorso tradizionale della violenza e risulterà inafferrabile da parte degli schemi di consuetudine culturale. Il conflitto femminile, atto costruttivo e non distruttivo, lontano dalla dicotomia dello scontro frontale, sarà allora atipico rispetto ad esso. A differenza del mito della presa di potere, costruito a immagine dello scontro, la forza femminile si radica nel desiderio e nel corpo, rimanendo fedele ad esso. L'esercizio della forza è allora *pratica* in cui corpo e anima vanno insieme, facendo tutt'uno, corpo soggettivo, anima materiale⁴⁷¹. La forza è una sapienza fisica, guadagnata attraverso la carne dell'esperienza. Esercizio, attività continua, il saper ricorrere alla propria forza senza espropriarsene, senza delega, si riversa così in un sapere corporeo che unisce controllo e forza estrema dei gesti, e permette di lavorare alla differenza con il proprio corpo, in maniera pensata ma agita.

4. La violenza e la piazza

Avviene infine, a volte, che questo esercizio di forza conduca all'uso della violenza, laddove le stesse categorie di forza e violenza, e di violenza come uso estremo della propria forza, risultano di difficile e problematica distinzione. Cosa accade in quel caso ad una donna, immersa nella rappresentazione comune del femminile essenzialista, di fronte alla possibilità/necessità dell'agire violento?

Alcune giovani militanti, come Giada, raccontano di un mutamento, una necessaria rivoluzione interiore, che una donna opera su se stessa nel momento in

470 A. Putino, *La donna guerriera*, in «DWF - Forme della politica» 1988, n. 7, p. 11. Così, ad esempio, mutando di segno l'idea di una forza femminile fatta di sopportazione e pazienza, la stessa Penelope omerica diviene portatrice di una forza che non sta più nella sua attesa, nella passività della sua resistenza, ma nell'autonomia del suo desiderio rispetto al ruolo tradizionale della donna greca e al suo atteggiamento all'interno del rapporto di coppia definito dalla tassonomia politica. In un universo simbolico, quale quello greco, in cui l'agire è determinato dalle influenze divine e dalle tassonomie sociali, Penelope ricorre autonomamente al proprio acume e al proprio desiderio, senza chiedere permesso né a suo padre, né al figlio, né a un confidente. Nell'escogitare la propria strategia di fronte ai Proci e al marito assente, indendo la sfida dell'arco, Penelope si staglia sulla scena come donna sessualmente viva, decisa a non negarsi definitivamente a un altro uomo, ponendo al centro il proprio criterio di scelta. Cfr. Sissa, *Eros Tiranno*, cit., pp. 25-40.

471 F. Giardini, *La forza e la grazia. Di una certa femminilizzazione della forza*, in «DWF – Aggiunta e mutamento», 2005, n. 2-3 (66-67), p. 36.

cui è posta di fronte all'agire violento. «Se la percezione dell'ingiustizia amalgama le coscienze e distrugge le barriere della distinzione di genere, le azioni successive a tale presa di coscienza sono differenti se si è una donna»⁴⁷². Si abbandona la posizione di protezione, bisogno imposto dal simbolico, per abbracciare innanzi tutto un insopprimibile desiderio di esporsi. Ci si espone innanzi tutto all'idea che la violenza non fa distinzione di genere e che in una situazione estrema essa colpisce le donne tanto quanto gli uomini.

Per le donne che fanno questo tipo di esperienza esiste la brutale consapevolezza che per loro non vi sarà distinzione di genere, non vi sarà compassione per una presunta debolezza fisica, non vi sarà rispetto per la femminilità⁴⁷³.

L'esposizione del corpo femminile nel contesto di una piazza mista è dunque doppia, poiché avviene parallelamente su due piani differenti: da una parte vi è l'esposizione fisica (alla violenza, anche sessuale, in divisa⁴⁷⁴) e dall'altra parte ci si espone anche sul piano simbolico, secondo quel doppio salto a livello di immaginario descritto in precedenza⁴⁷⁵. La percezione di una donna di fronte al contesto di una piazza violenta può generare paura, dispersione, distacco, perdita di desiderio.

Continua a farsi strada dentro di me l'immagine di un corteo come corpo vivo. Un corpo pieno di nervature che può ospitare e generare. Mi sono trovata a chiedermi: un corpo "quieto" può lasciare che la "rabbia" prenda forma dentro di sé? Evidentemente può farlo⁴⁷⁶.

Quel che allora condurrà una donna, in modo differente da un uomo, a rimanere compatta in un gruppo durante uno scontro fisico, esponendosi al proprio dolore fisico e psichico, sarà proprio quel lavoro interiore che da una parte la responsabilizza verso gli altri, dall'altra si nutre di quel controllo su se stessa, fermezza, sopportazione, di quel lavoro tra sé e sé che porta una donna alla gestione interiore dei propri sentimenti contrastanti.

A volte, quando le mediazioni dell'universo simbolico tradizionale sembrano saltare, e ci si immette nel flusso violento rispondendo ad un'urgenza che si avverte nel fisico come nell'anima, queste stesse mediazioni ritornano sotto forme

472 Sarra, *Sull'uso della violenza*, cit., p. 110.

473 *Ivi*, cit., p. 112.

474 Cfr. a titolo di esempio, Brigida, Cartolano, *Horreyya!*, cit., pp. 61-62.

475 *Ivi*, p. 186.

476 Cfr. C. Bruno, *Cosa può un corpo. Ripensando a un sabato di ottobre*, in "Noialtre – Blog per il Cambiamento", 21 ottobre 2011, <http://blog.ilcambiamento.it/noialtre/2011/10/21/manifestazione-roma-15-ottobre-cosa-puo-corpo/>

implicite, come nel caso delle militanti che descrivono la loro voglia di rispondere allo scontro di piazza con un “anche io voglio farlo”, come se anche in loro la piazza violenta venisse implicitamente identificata come luogo d'azione marcato al maschile anziché come luogo d'azione *tout court*. Che la piazza violenta sia un luogo d'espressione politica tutto al maschile è un implicito che a volte sembra risuonare anche nelle parole del femminismo italiano, come avviene nel commento di Vita Cosentino ai violenti scontri di piazza avvenuti in Italia, in particolar modo a Roma, il 14 dicembre del 2010. La violenza che il maschile riversa nelle strade, suggerisce Cosentino, ammutolisce e immobilizza la donna in una situazione che non la rispecchia e che salta ogni mediazione. La violenza di piazza si distribuisce così tutta sul lato del maschile e con il suo comparire interrompe il dialogo politico tra uomini e donne che portano avanti insieme delle lotte condivise.

Fino al giorno prima parlavamo, poi sul crinale dei bancomat presi d'assalto e di macchine incendiate il filo che teneva assieme il dialogo donne/uomini nel movimento si è interrotto: gli uomini parlano e rivendicano (non tutti) quelle modalità guerresche, le donne (in gran parte) tacciono, non trovano mediazioni per quel che avrebbero da dire⁴⁷⁷.

Agli inizi del femminismo, l'esigenza del partire da sé, del taglio, del separatismo e della politica fra donne si misuravano e confrontavano con le esigenze e i criteri della politica mista e delle masse mobilitate. La “doppia militanza” indicava il doppio impegno che ogni donna in quegli anni portava avanti: da una parte il femminismo e i gruppi di sole donne e dall'altra la politica mista, fatta assieme ai compagni di lotta. Questo doppio fronte del femminismo portò le donne a dover fare i conti con la questione delle mobilitazioni e dei modi di manifestare il dissenso propri della politica mista, con esiti inaspettati per la politica di movimento di quegli anni. Molte donne si allontanarono da quelle pratiche di lotta, da quel modo di occupare lo spazio cittadino, riconoscendo in quei modi e quelle pratiche un'immagine subalterna delle donne che veniva debolmente rivestita di presunta alterità. A Milano, ad esempio, le donne del Collettivo di via Cherubini, con una lettera al «Corriere della Sera» manifestarono con chiarezza la loro critica, volta soprattutto alle “compagne manifestanti”: il modo di fare politica che esse adottavano non rispondeva alle esigenze della lotta delle donne⁴⁷⁸. Allo stesso modo, a Roma, che era stata la capitale delle grandi

477 V. Cosentino, *Le forme efficaci della lotta politica*, in “Contributi Archivio”, 2010.

http://www.milanwomenbookshop.com/news/articoli/contrib191210_vita.htm

478 Cfr. Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, cit., pp. 99-100.

manifestazioni femministe, il Collettivo della Maddalena, invitando le donne ad un incontro sui modi di comunicare delle donne, scrive: «nello scendere in piazza la comunicazione [...] sceglie l'estensione rispetto all'approfondimento e si schiaccia perché deve parlare alla logica dominante, maschile»⁴⁷⁹. Le donne scorgono come, dietro al riconoscimento di una non problematizzata immagine del ruolo di femminista, i compagni dei gruppi misti vedano in realtà complementarietà e subordinazione alle loro lotte, al punto da dichiararsi “soddisfatti” delle prestazioni politiche delle donne⁴⁸⁰.

Ci si allontana dalle piazze e si rifiuta dunque la pratica delle manifestazioni pubbliche, alla luce dell'incapacità di tali forme di lotta di rappresentare la specificità politica femminile. Il movimento non è pura reattività, ma costruzione di pensiero altro, di pratiche politiche fuori dai codici tradizionali, ricerca di altre misure. La lotta del femminismo verrà dunque fatta altrove, su un altro piano, fuori dalle piazze, ancora intrise della logica del potere e di patriarcato. La dimensione di piazza viene condannata. Vi si individua il luogo di un impoverimento politico rispetto alla pratica di relazione su cui si fonda la politica delle donne. L'immediatezza dell'agire, il fare massa, la strumentalizzazione sono gli argomenti che sostengono questa posizione. La manifestazione è un modo facilitato, forma abbreviata del bisogno di esserci senza delegare, che però rimane impigliata nei lacci della logica dell'antagonismo, dello scontro frontale e non del conflitto generante. L'eventualità della rabbia, che in politica può comunque dar vita a quel distacco e quelle invenzioni che generano una politica differente, diviene in piazza pura immediatezza, sfogo smisurato che perde le proprie capacità di essere politico. L'espressione fisica della rabbia, laddove non si faccia carico di piani della politica differenti dal già dato, diviene impoverimento e svilimento del proprio dissenso. Per questo, molte donne, dalla seconda metà degli anni Settanta in poi, scelgono di sostituire all'esperienza di piazza una più continua e quotidiana pratica nel territorio.

Negli ultimi anni, anche in virtù dello scambio tra differenti generazioni del femminismo, si è registrato un mutamento, un'apertura nei confronti della questione dell'agire violento e della presenza in piazza. Torna, a distanza di anni, centrale la questione se si possa o meno manifestare assieme agli uomini; la questione del corpo, dell'agire fisico nello spazio pubblico, torna al centro del discorso in un dialogo tra le femministe e pensatrici della differenza e le giovani

479 *Ivi*, cit., p. 100.

480 *Ivi*, p. 101.

donne femministe che alla luce di un differente contesto politico, cercano di portare avanti percorsi di militanza politica all'interno di gruppi misti. In questo scambio, emerge l'importanza per le giovani donne di rendere intelleggibili le proprie pratiche in un contesto, quale quello delle piazze, che ragiona secondo la logica dei grandi numeri. La piazza è infatti una realtà particolare, d'eccezione, in cui i corpi lottano costantemente non solo per esprimere urgenze e dissenso, ma anche contro il rischio di divenire massa e di essere strumentalizzati. Tale questione è particolarmente rilevante se il corpo in piazza è un corpo di donna. Così, il corpo del partire da sé e del pensare in presenza, cuore della politica delle relazioni del femminismo, incontra le pratiche dei corpi in piazza. Come entra questa dimensione, impalpabile, invisibile, ma così concretamente legata alle esistenze delle singole identità che coinvolge, con la dimensione tutta corporea ed immediata della piazza in rivolta? Come si passa dall'esperienza che il corpo fa del pensare in presenza, della politica delle relazioni a quella del corpo in piazza, esposto ai colpi, alla violenza, all'immediatezza dell'esperienza? La questione è delicata, e si focalizza sulle forme dell'agire, sui modi e i tempi in cui il corpo si trova ad agire nello spazio pubblico, nonché sulla questione dell'efficacia: quale forma di agire politico al di fuori delle istituzioni può dirsi efficace, e in che senso è possibile valutarne gli esiti? Forte è il bisogno, soprattutto nelle giovani donne, di essere presenti nelle strade e nelle piazze, in un modo che vada oltre le categorie della pura rivendicazione. Non si scende in piazza semplicemente per un obiettivo definito, ma forte è l'intreccio tra il dissenso e la voglia di esserci, di occupare lo spazio pubblico con la propria presenza politica⁴⁸¹. Nonostante si riconosca che la manifestazione non appartenga strettamente ai modi propri del femminismo, la piazza viene individuata come uno dei possibili modi di esserci, nonché come l'occasione per tutte quelle donne che, lontane dalla possibilità di una politica delle relazioni, possono trovarvi lo spazio per la propria parola pubblica. La piazza, dunque, non designa il luogo proprio della politica delle donne, ma può esserne sempre un modo. La "voglia di esserci" pur essendo forma semplificata e a rischio di depotenziamento, viene riconosciuta come possibile segno politico.

I modi tradizionali dello stare in piazza si trasformano, adottando sfumature

⁴⁸¹ Cfr. F. Castelli, *Questo corpo è politica. Toccarsi, scontrarsi, creare, occupare: la piazza come luogo di radicalità*, in «DWF- Gli spazi dell'agire politico. Tra radicalità, esperienza e conflitto», n. 97, 1 2013, pp. 6-10 e F. Castelli, *La piazza, le relazioni, i corpi*, in Iaphitalia, 2012 http://www.iaphitalia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=358:la-piazza-le-relazioni-i-corpi-federica-castelli&catid=75:pubblicazione-di-articoli&Itemid=179

nuove: la piazza può essere riconfigurata dal significato e dalla forza che una donna elabora all'interno della politica di relazione. Nascono così azioni differenti all'interno dello stesso contesto misto che danno alla piazza una connotazione differente. Nelle parole delle giovani donne, tali forme acquistano la consistenza dell'esperienza. Nel racconto degli scontri a Roma del 14 dicembre 2010, emerge come le donne abbiano praticato una piazza diversa, persino nel contesto diffuso della violenza, che non le ha "ammutilate" né allontanate dalla piazza. Tra le pratiche volte a riconfigurare la piazza, quel giorno, un cordone frontale di sole donne, a delimitazione e protezione del loro spezzone⁴⁸². Un modo di rispondere alle urgenze e alla violenza del contesto non sottraendosi, ma rispondendovi in chiave femminile. «Quel cordone voleva dimostrare come un corpo di donna possa fare cose che nell'immaginario comune deve delegare perché percepita come debole. La sua incolumità, la sua sicurezza è delegata ad altri»⁴⁸³. In un contesto simbolico in cui il corpo della donna è un corpo da difendere, attraverso politiche di sicurezza e "professionisti della violenza", tale gesto, «è un gesto di autoprotezione, che mette in evidenza la violenza che queste politiche ci fanno in prima persona e l'uso consapevole e politico che si può fare del proprio corpo»⁴⁸⁴. Torna così sulla scena quell'elemento di forza e piacere diffuso, legati al momento della manifestazione come luogo di intensificazione della propria presenza.

In effetti, la forza acquistata è stata palpabile, la maggiore sicurezza che mi ha dato essere lì, in gruppo, la mia partecipazione a un corpo esteso, ha potenziato la mia presenza: affrontare quella piazza così difficile come parte di un corpo esteso ha fatto sì che io non fossi sola di fronte alla paura, alla difficoltà⁴⁸⁵.

Vi è una ricchezza corporea che, nutrendosi del differente modo di fare politica del femminismo, entra in circolo con la dimensione collettiva della piazza e la nutre, divenendo luogo di risignificazione e contaminazione. Piazza e politica di relazione: ogni esperienza si pone come luogo di risignificazione dell'altra. Non più negazione della politica del simbolico, la realtà della piazza entra in circolo con la politica delle donne. Da un lato, la riflessione politica reinventa e trasforma la piazza; dall'altro, l'esperienza viva, a volte ludica, così come anche la rabbia e la paura che il corpo esperisce in piazza, vivificano la riflessione. La ricchezza corporea nutre la politica di relazione fatta lontano dalle piazze, così come la

482 Cfr. Mercandino, *Intorno al 14 dicembre*, cit., pp. 17-22.

483 *Ivi*, cit., p. 20.

484 *Ibidem*, cit.

485 *Ibidem*, cit.

piazza riceve significato e forza aldilà di un obiettivo e di un'urgenza contestuale, dalla politica fatta dalle relazioni⁴⁸⁶; è in questa compenetrazione tra corpi e relazioni che risiede la realtà della politica così come è inscritta nelle esistenze umane.

486 Cfr. Castelli, *La piazza, le relazioni, i corpi*, cit.

Capitolo V

Un caso storico: la Comune di Parigi

1. La Comune di Parigi: come, perché

La riflessione portata avanti in questo lavoro giunge ora ad un salto improvviso, di tipo qualitativo, che conduce l'analisi da una prospettiva filosofica e generale al caso storico particolare, finito e limitato nel tempo: un passaggio che suona come un azzardo e contemporaneamente una sfida.

La sfida in questione riguarda in particolar modo la prospettiva generale adottata nel corso di questo lavoro che, nella sua intenzione di tener conto dei corpi e della materialità dell'esperienza che essi portano nel discorso, deve fare i conti con la fattualità dell'accadere. Questo passaggio va dunque inteso nel senso di un momento di verifica, una sorta di banco di prova delle riflessioni e delle conclusioni di questo lavoro. Un salto dalla teoria alla pratica, per interpretare gli eventi e contemporaneamente informare la teoria della ricchezza della realtà.

Perché scegliere l'esperienza della Comune di Parigi come momento di messa alla prova della riflessione? Le risposte sono molteplici, ma possono essere principalmente ricondotte all'individuazione di alcune caratteristiche che segnano l'esperienza parigina del 1871 e che sembrano trovare risonanza in alcune delle riflessioni qui proposte. Sotto questa prospettiva, l'esperienza della Comune parigina sembra mostrare la predominanza di una logica della rivolta, così come definita nel corso di questo lavoro: il suo rapporto alle istituzioni, la fuoriuscita dall'ottica della sovranità statale, il suo tentativo di radicare la politica nelle esistenze, sembrano offrire alla riflessione numerosi punti di incontro e concordanze. Inoltre, l'esperienza comunarda offre molteplici spunti di riflessione circa la partecipazione politica delle donne nel contesto misto della lotta che, a differenza di quanto avvenuto in altre esperienze rivoluzionarie più spesso prese in analisi, come la Rivoluzione Francese, scelgono stavolta di muoversi su un piano di rivendicazione esplicitamente politico e non più solo sociale. In questo senso, tra le linee tracciate dalla riflessione sulle pratiche politiche delle donne, e la particolare «dichiarazione politica contro la politica», per seguire la definizione

di Badiou⁴⁸⁷, rappresentata dalla Comune, l'esperienza di Parigi del 1871 sembra essere il luogo perfetto per portare questo lavoro ad un radicamento nella storia.

Ovviamente sarà necessario ricorrere ad alcune precauzioni metodologiche, tenendo conto del fatto che un salto dalla filosofia alla storia non è un passo semplice né privo di conseguenze. In primo luogo, si cercherà di evitare l'errore del dedurre leggi generali da un contesto storico specifico. Essendo perfettamente consapevoli delle forti difficoltà che compaiono ogniqualvolta si cerchi di comprendere il peculiare ruolo locale che le condizioni particolari del contesto giocano in questi eventi unici per valutarne eventuali riflessi sul piano dei principi più generali, si segnala innanzi tutto la necessità di una estrema cautela nel leggere eventi specifici alla luce di teorie generali. Tale cautela non coincide con un'inibizione dell'interpretazione e contemporaneamente non induce alla spregiudicatezza dell'astrazione. In particolar modo, evitando di indugiare nella fobia dell'anacronismo che, lungi dal produrre una vera obiettività dell'analisi, rischia invece di bloccare il pensiero, si abbraccerà lo strumento teorico, caro a Nicole Loraux, dell'*anacronismo controllato*, in modo da tenere in costante tensione la fattualità e le categorie politiche individuate, mettendone continuamente a tema la dialettica⁴⁸⁸. Loraux stessa utilizza questa pratica interpretativa nel mettere in relazione *stasis* e conflitti moderni, secondo categorie del conflitto infrapolitico che – secondo l'autrice – sembrano prescindere dalla temporalità circoscritta dell'accadere. Esperienze lontane, la Comune e l'Atene del V secolo, che Loraux fa interagire, nella loro differenza, in relazione a categorie generali, o forse esplicitamente attuali. Nello specifico, per Loraux il rapporto – proprio della guerra civile e della *stasis* – tra avversari all'interno di uno stesso corpo politico non è esclusivamente e completamente determinato dalla sua iscrizione nella temporalità⁴⁸⁹. Questo vale soprattutto nel caso della Comune, evento, come si vedrà, i cui stessi attori pensano in una prospettiva che ne deborda la contestualità.

L'evento della rivolta comunarda sarà dunque da analizzare secondo due linee direttrici di fondo: cogliendone l'innovazione e le caratteristiche singolari che interloquiscono con la realtà aldilà del loro contesto, e contemporaneamente leggendo l'evento sullo sfondo del suo contesto specifico, delle sue caratteristiche

487 Per un approfondimento della lettura di Alain Badiou si rimanda il lettore ai prossimi paragrafi.

488 Loraux, *La tragédie d'Athènes*, cit. p. 51.

489 *Ivi*, pp. 32-33.

storiche e sociali, analizzandone elementi e condizioni⁴⁹⁰; evitando lo schiacciamento della questione sull'analisi delle cause e condizioni, la Comune va comunque letta in rapporto ad esse, pur tenendo conto della sua eccezionalità rispetto al fluire storico⁴⁹¹. L'evento della Comune sarà dunque sottoposto alla griglia riflessiva del lavoro portato avanti finora, verificando al contempo alcune delle sue categorie. Secondo la prospettiva adottata nel corso di questo lavoro si manterrà una salda focalizzazione sull'individuale e sulle relazioni tra singoli - che infine costituiscono la realtà sociale - e sul processo piuttosto che sul risultato degli eventi: prospettiva che questo lavoro "prende in prestito" dall'approccio microstorico, riconoscendolo come contiguo al tipo di analisi adottato sinora⁴⁹². Si cercherà dunque di non leggere le azioni, singolari e collettive, come generate automaticamente dal contesto. Immersi in esso, i soggetti conservano la propria ontologica capacità di creare, mutare la realtà, agire l'imprevisto che, si è visto, crea la politica e società.

2. Tempo, spazio, istituzioni: una rivolta contro la rivoluzione

La Comune di Parigi potrebbe essere letta come un'esperienza in sé chiusa, con limiti spaziali e temporali precisi: durò settantadue giorni, a ridosso dell'armistizio franco-prussiano, e coinvolse - principalmente - la città di Parigi e la sua popolazione. Nell'ambito dell'analisi di questo lavoro, una simile osservazione, apparentemente oggettiva e condivisibile, va però problematizzata alla luce di almeno due considerazioni rilevanti. Innanzi tutto, va sottolineata come l'idea stessa della Comune, sul piano dell'immaginario, sembri preesistere la sua realizzazione concreta, sia nei discorsi che nelle aspettative dei suoi stessi attori. Sfogliando le pagine delle memorie di Louise Michel⁴⁹³ sulla Comune, tale tesi sembra trovare conferma concreta: quelle che diventeranno le caratteristiche principali dell'esperienza della Comune - rifiuto della delega, delle dinamiche

490 H. Lefebvre, *26 mars 1871. La proclamation de la Commune*, Gallimard, Paris, 1965, p. 407.

491 Cfr. Cap. II di questo lavoro.

492 Cfr. J. Revel (a cura di), *Giocchi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma 2006 (ed. or. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996). In particolar modo, si veda pp. 19-44.

493 Louise Michel, la cui data di nascita oscilla tra il 28 e il 29 maggio del 1830, fu una delle figure principali e più elogiate dell'intera esperienza della Comune. Descritta dai commentatori come un'eroina, viene raffigurata come l'emblema dell'azione femminile durante la Comune. Di umili origini, ex istitutrice e di ispirazione anarchica, lottò nel 61esimo battaglione assieme agli uomini della Guardia Nazionale, distinguendosi per le sue capacità nel conflitto ma anche per la sua diffusa partecipazione politica e rendendosi quasi una figura onnipresente nel contesto condiviso comunardo. Le sue memorie rappresentano un prezioso documento sull'esperienza politica della Comune di Parigi.

statuali e di potere, democrazia diretta, senso di comunità e di fedeltà alla città - si ritrovano nell'immaginario e nel linguaggio politico di parte del popolo parigino ben prima del 18 marzo 1871, già a ridosso del 4 settembre 1870⁴⁹⁴. Durante la manifestazione del 31 ottobre 1870, muovendosi verso il Municipio la folla urlerà «Viva La Comune!», anziché invocare la Repubblica, come era invece avvenuto durante la sollevazione di settembre⁴⁹⁵. La Comune non nasce nelle istituzioni, ma fuori di esse e fuori dai tradizionali scenari di potere. In questo senso, è una realtà che esiste ancor prima del marzo 1871, a livello di immaginario e di slancio politico: viene auspicata e proclamata, è tangibile nelle pratiche e nelle idee. Questi piccoli indizi, di grande valore, rivelano all'analisi quanto la Comune, per i suoi stessi protagonisti, venisse a ricoprire uno spazio più ampio di quelli che la storiografia attribuisce solitamente all'esperienza storica: la Comune rappresentava innanzi tutto un'idea precisa di politica, che trovò realizzazione nei fatti del marzo 1871.

In secondo luogo, in virtù della rottura che tale esperienza innescò all'interno dell'immaginario del potere, le pratiche politiche che vi trovarono origine si diffusero aldilà del suo contesto storico, con risonanze ed echi aldilà delle specificità temporali. L'esperienza comunarda si richiama a pratiche politiche di riappropriazione dello spazio urbano, inteso come luogo comune, e della capacità di agire politico come creazione di una dimensione condivisa tra diversi attori politici, oltrepassando, nei suoi effetti, i limiti temporali fissati dai giorni del 18 marzo e del 28 maggio 1871, arrivando anzi fino ai nostri giorni. La sua potenza simbolica, nei fatti, sembra aver reso gli eventi compresi in quei settantadue giorni qualcosa di più di un momento storico, rendendoli nel tempo un archetipo di riferimento.

La Comune, dunque, come esperienza debordante, e come evento che eccede la temporalità della storia politica.

L'esperienza della Comune è molto di più che una raccolta di immagini rivoluzionarie, di insegnamenti politici [...] Le masse parigine, sollevandosi, irrompendo nelle strade, hanno aperto l'orizzonte più ampio. Il loro disordine dispiega un nuovo ordine virtuale⁴⁹⁶.

Un'immensa e grandiosa festa. Così Henri Lefebvre definisce l'esperienza

494 Per un orientamento sulla cronologia degli eventi si veda l'ultimo paragrafo di questo capitolo.

495 Michel, *La Comune*, cit., pp. 64-75.

496 Lefebvre, *26 mars 1871*, cit. p. 390.

parigina: uno spettacolare evento che il popolo di Parigi, simbolo del popolo francese e del popolo in generale, ha offerto a se stesso e al mondo intero⁴⁹⁷. Una festa totale, la più grande dell'età moderna, che si svolge nella gioia e nella magnificenza a partire dalla fuoriuscita, tramite rottura, di una passività politica⁴⁹⁸. Una città divisa si unisce nella gioia e la comunità diventa comunione nella volontà fondamentale di cambiare l'esistente.

La Comune? Fu una festa, la più grande del secolo e dell'età moderna. Persino l'analisi più fredda vi ritrova l'impressione e la volontà degli insorti di divenire padroni della propria vita e della propria storia, non solo in quel che riguarda le decisioni politiche, ma a livello del quotidiano⁴⁹⁹.

Segnata da una spontaneità fondamentale - ma non riducibile a pura incondizionalità, in quanto evento inserito in condizioni storiche, sociali e politiche ben definite - Le Febvre descrive la “festa” della Comune come luogo di disfacimento di tutte quelle sedimentazioni politiche che erano venute a costituirsi attraverso i secoli - lo Stato, la burocrazia, le istituzioni, la cultura morta - e come momento di creazione, attraverso una pratica sociale libera, della società esistente oggi⁵⁰⁰. In un gesto metamorfico, la città si trasforma in comunità, in una comunione in cui il lavoro, la gioia, il divertimento e il soddisfacimento dei bisogni, innanzi tutto sociali e di socialità, sono tenuti assieme e in cui l'eroismo collettivo trova una via aldilà delle grandi figure o dei grandi capi⁵⁰¹. Esperienza corale, la Comune si pensa difatti fuori dalla logica della delega in un gesto di riappropriazione della capacità di agire politico che coinvolge il livello individuale nel contesto di un movimento collettivo. Per questo motivo, la Comune non avrà capi, né sarà guidata da partiti: lungi dall'essere rivoluzione dell'anonimato, l'esperienza parigina rivendica la capacità di ogni singolarità di poter pensare e agire il cambiamento, riappropriandosi della città e della politica ponendo l'eterogeneità alla base dell'insurrezione.

La Comune rivendica per tutti e tutte una nuova forma di sovranità popolare spontanea, diretta e diffusa, che rovescia la questione del potere, scompaginandone i presupposti. Al centralismo governativo, alla rappresentanza e ai metodi tradizionali di governo, si oppone la democrazia diretta radicata, ad

497 *Ivi*, pp. 20-23.

498 *Ibidem*.

499 *Ivi*, pp. 389-90, cit.

500 *Ivi*, p. 389.

501 *Ivi*, p. 392.

esempio, nelle singole sezioni popolari; furono infatti le amministrazioni di quartiere a organizzare la Guardia Nazionale, corpo armato della Comune, e a creare decreti legge, di cui il governo comunardo ratificava la sanzione ufficiale. La forza e la legge erano, così, direttamente legate alle istanze popolari cittadine. Agli occhi dei comunardi, le assemblee erano lo strumento tramite il quale il popolo governava se stesso. Il monopolio statale della forza e del diritto viene rifiutato in nome di istituzioni di carattere pubblico, di assemblee primarie, gruppi, reti di relazione e militanza diretta; alla legalità e al diritto si sostituisce l'idea della creazione di nuovi diritti legati alle pratiche concrete di ciascuna e ciascuno: la giustizia, infatti, è interna alle coscienze, non una forza esterna che viene da Dio o dal Potere. All'ideale di legge come dimensione eteronormativa viene contrapposta, sulla scorta di quanto teorizzato in quegli anni da Proudhon, una giustizia che appartiene a tutti, in cui ognuno diviene autorità di fronte a se stesso⁵⁰². Il diritto esistente, in questo senso, perde autorevolezza davanti ad un diritto nuovo, creato a partire da sé e dalle pratiche che ognuno agisce nello spazio condiviso.

Fuori dall'ordine tradizionale del potere, la Comune tenta di costituirsi nella combinazione tra soggettività e organizzazione, fuori dagli schemi della rappresentanza, per costruire una idea di società altra. In realtà, anche se contro l'organizzazione e la delega, la Comune non va ridotta a puro moto di spontaneità, né va letta come movimento omogeneo. Va infatti rilevato un rilevante filone sotterraneo di progressiva presa di coscienza della classe operaia e subalterna, dalle varie influenze e nature. Soprattutto per quanto riguarda la frangia di ispirazione proudhoniana, la Comune coincide con l'autorganizzazione generalizzata e la decentralizzazione, visione opposta a quella blanquista che auspicava invece la Repubblica una e indivisibile, centralizzatrice e dittatoriale, così come a una sua lettura in termini di avvento della dittatura del proletariato⁵⁰³. Istanze diverse animarono la presa di coscienza della popolazione parigina. Per tutte, però, al centro vi era l'obiettivo comune della distruzione dello Stato esistente, della sua autorità tirannica e parassitaria e delle sue politiche⁵⁰⁴.

502 Proudhon, difatti, contrapponeva alla giustizia trascendente della Chiesa quella immanente della Rivoluzione. Cfr. P.-J. Proudhon, *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, Utet, Torino, 1968, p. 151 (ed.or. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Librairie de Garnier Frères, Paris, 1858).

503 Lefebvre, *26 mars 1871*, cit. pp. 137-139.

504 L'esigenza di unità ideologica tra le varie tendenze contrastanti all'interno della Comune porterà a vacillanti ed instabili compromessi, che mostreranno la precarietà dei loro equilibri fin dai primi momenti del governo

Nonostante l'esperienza della Comune abbia visto un fortissimo protagonismo della classe operaia, sarebbe errato leggere gli eventi come legati alla pura necessità di una condizione diffusa di estrema povertà, giacché in essa si ritrovano i germi di un'organizzazione politica nuova, di un nuovo sistema che schiude ai cittadini la possibilità di partecipazione alla politica⁵⁰⁵. Democrazia radicale come fioritura di istituzioni dal basso, che non passa per la conquista delle istituzioni statali e del potere ma si colloca al di fuori delle sue logiche binarie: una nuova pratica politica che si oppone allo Stato e alla sua visione centralizzata e autoritaria; per questi motivi, oltre ad una festa, l'esperienza della Comune di Parigi è stata letta anche come un'epifania⁵⁰⁶. Questa, in particolar modo, è stata la chiave di lettura con la quale Alain Badiou ha portato avanti la sua analisi dell'esperienza politica della Comune. Centrando la sua analisi sulla presa di distanza dal Potere e dallo Stato, Badiou legge l'esperienza comunarda come una «dichiarazione politica sulla politica», come espressione della politica contrapposta alla logica del Potere⁵⁰⁷. Rompendo con la forma rappresentativa, con le istanze del potere tradizionalmente strutturato sulla delega, e combinando concretamente soggettività e organizzazione non statale, la Comune rompe con le istanze tradizionali della politica istituzionale e si colloca al di fuori delle logiche di Potere⁵⁰⁸. Durante la Comune, commenta Badiou, Parigi diviene un luogo pacifico, molto politicizzato, di forte e continua invenzione politica, di dibattito, di discussione⁵⁰⁹, incarnando “la politica” nel senso che è già stato definito altrove nel corso di questo lavoro. In questo senso, il Potere viene rifiutato in blocco⁵¹⁰.

Sotto questa prospettiva, il piano simbolico del Potere sembrerebbe venir messo in discussione anche dalle modalità di conflitto che caratterizzeranno la Comune. Si è visto nel corso di questo lavoro come il Potere tenda a strutturarsi in base al monopolio dell'uso della forza e ricorrendo a nette dicotomie: amico/nemico, dentro/fuori, guerra/*stasis*. La Comune fuoriesce da queste dicotomie non riconoscendole come eloquenti e non rivendicando lo stato di guerra civile - che viene invece constatata come fatto le cui responsabilità sono da

comunardo.

505 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit. p. 282.

506 Cfr. A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Cronopio, Napoli 2004 (ed. or., *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Le conférences du Rouge-Gorge, Paris 2003).

507 Cfr. Cap I.

508 Badiou, *La Comune di Parigi*, cit. p. 68.

509 *Ivi*, pp. 14-15.

510 «Il potere è maledetto», commenterà Michel nelle sue memorie. Michel, *La Comune*, cit., p. 115.

ascrivere interamente ai versagliesi⁵¹¹-, al punto che i comunardi dichiareranno di aver lottato contro un solo nemico: la guerra civile stessa⁵¹². In tale rifiuto, si arriverà spesso ad ometterne persino il nome⁵¹³, in un oblio che porterà nei fatti ad inibire ogni strategia di contrattacco; il riferimento alla guerra civile nell'autorappresentazione comunarda comparirà raramente e solo in riferimento ai differenti posizionamenti e scontri interni alla Comune stessa (ad esempio, rispetto alle distanze tra giacobini e socialisti). La Comune si alza allora contro il carattere repressivo del Potere di Stato, in *una rivoluzione contro la guerra civile*⁵¹⁴.

La questione della rottura con lo Stato è centrale nell'interpretazione di Karl Marx, contemporaneo agli eventi della Comune. Tale interpretazione marxiana sarà a lungo egemone, influenzando molte letture, marxiste e non, e giungendo nei fatti, come si vedrà, a delineare categorie specifiche alla luce delle quali interpretare l'esperienza. Marx legge l'evento comunardo come gesto di rottura e negazione dello Stato, momento di cancellazione della “doppia vita” dell'uomo, come essere pubblico e privato, che trova radicamento nella dimensione statale⁵¹⁵. La Comune è soggetto immediato di potere: al centro vi è l'uomo in quanto tale e non la sua astrazione nel “cittadino”. Lo Stato non è più soggetto e il potere politico non è separato dalla società, «il popolo agisce da se stesso e per se stesso»⁵¹⁶. Lo Stato è negato, perché non più sovrano: sono gli individui che si appropriano della sovranità, esercitandola nel sociale. Lo Stato non media più tra l'uomo e la sua libertà: cade la sua funzione costrittiva, si creano istituzioni alternative che prescindono dalle sue mediazioni.

La *Comune* è la riappropriazione del potere statale da parte della società, di cui diviene la forza viva, invece di essere la forza che la domina e soggioga. È la sua riappropriazione da parte delle masse popolari stesse che sostituiscono la propria forza alla forza organizzata per sopprimerli; la Comune è la forma politica della loro emancipazione sociale [...]⁵¹⁷.

La Comune, per Marx, è un'esperienza di democrazia reale contro lo Stato democratico, di democrazia diretta contro la democrazia parlamentare, in cui

511 Loraux, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 48.

512 *Ibidem*.

513 *Ibidem*.

514 *Ivi*, p. 50.

515 P. F. d'Arcais, *Introduzione a K. Marx, La guerra civile in Francia*, La Nuova Sinistra, Roma 1971, pp. 22-23.

516 K. Marx, *La guerra civile in Francia*, La Nuova Sinistra, Roma 1971, p. 102 (ed. or., *La guerre civile en France*, 1871).

517 *Ivi*, p. 122, cit.

viene a manifestarsi la distanza che passa tra il concetto di libertà *dello* Stato e quello di libertà *dallo* Stato. Per Marx la democrazia comunarda è una democrazia espansiva, che si fa pregio dell'incompiutezza, e che spezza i meccanismi statali anziché appropriarsene per portare avanti i propri interessi di classe. Difatti, la classe operaia, che Marx individua come attore principale degli eventi della Comune, «non può accontentarsi di prendere la macchina dello Stato così com'è e di farla funzionare a suo proprio vantaggio»⁵¹⁸. Distruggendone i meccanismi, spiega Marx, la Comune ha aperto alla possibilità di una vera unità nazionale al di là dell'autorappresentazione statale. In questo senso, la Comune si configura come la diretta antitesi all'Impero⁵¹⁹.

Dal punto di vista marxiano, la disfatta parigina affonda le sue radici nell'incapacità della Comune di divenire partito, ossia di convogliare la forza e le istanze del movimento popolare in una teoria compatta che ne sapesse guidare le pratiche. Da un simile posizionamento deriva, inoltre, la considerazione di Marx per cui la Comune, lungi da realizzare la lotta di classe, si sarebbe limitata a creare un «ambiente razionale nel quale la lotta di classe può attraversare le sue differenti fasi nel modo più razionale ed umano⁵²⁰», affermazione da cui rimarranno fortemente influenzate molte interpretazioni e letture marxiste sulle rivoluzioni fino ai nostri giorni. Nella tradizione marxista, infatti, questa prospettiva troverà chiaro riflesso nell'idea per cui le lotte urbane, in se stesse, sono da considerarsi prive di un reale contenuto rivoluzionario, assumendo un ruolo di secondo piano rispetto alla centralità della lotta di classe⁵²¹: dal momento che nel contesto delle rivolte urbane la lotta di classe non risulta come piano unico e assoluto del movimento e spesso la questione economica viene portata avanti assieme a istanze di altro genere (come i diritti, la sovranità, la cittadinanza), si ritiene che esse abbiano a che fare più con il piano della riproduzione che con quello della produzione e vengono lette come lotte secondarie, poco rilevanti⁵²². Così, anche laddove una lotta cittadina si assuma lo statuto simbolico di rivoluzione – come nel caso della Comune – questa esperienza viene fatta scivolare nella definizione di rivolta proletaria, con gesto in sé derubricante, giacché rinvia all'idea per cui

518 *Ivi*, p. 47, cit.

519 *Ivi*, p. 51. Cfr. anche Rispoli, *Illuminati, Tumulti*, cit., p. 150.

520 Marx, *La guerra civile in Francia*, p. 125, cit.

521 Harvey, *Città Ribelli*, cit. p. 146.

522 *Ibidem*.

una rivolta non è in sé altro che una rivoluzione incompleta⁵²³.

Alcuni, come il già citato Alain Badiou, si sono opposti con forza alla lettura di Marx. Le conclusioni marxiane, infatti, commenta Badiou, nonostante esaltino il carattere anti-statale della Comune, restano comunque intrappolate in una griglia concettuale schiacciata sulle categorie dello Stato - sovranità, potere, istituzioni - che ne orientano le argomentazioni e ne definiscono le conclusioni. Oltre a Marx, bersaglio polemico di Badiou è anche Engels, il quale considera il fallimento dell'esperienza comunarda legato all'incapacità di coniugare prese di posizioni ideologiche con decisioni statali⁵²⁴. Badiou, allontanandosi da Marx ed Engels, sostiene invece una fondamentale estraneità della Comune alla questione del Potere. Mentre per Marx e Engels l'incapacità dei comunardi di affrontare i problemi in ottica statale porta ad un esercizio eroico - ma sbagliato - del potere, Badiou propone un radicale cambiamento di piano, che sposta l'analisi dalla dimensione del *Potere* a quella della *politica*. Mentre nelle sommosse del 1830, del 1840 e del 1870 è costante l'aspettativa per cui la contropartita statale del movimento debba essere l'avvento di «cricche di politicanti»⁵²⁵, la Comune è invece «ciò che per la prima volta [...] rompe con il destino parlamentare dei movimenti politici operai e popolari» e, in tal senso, dispone una dichiarazione politica contro la dimensione del Potere incarnata dai versagliesi⁵²⁶.

In un gesto di rivolta contro il governo rivoluzionario, si dispiega così uno scontro su un doppio piano: da un lato, la Comune si muove contro un apparato accentrato, che dietro la pretesa della rappresentanza privava il popolo di ogni suo potere, privando e annientando ogni organo politico spontaneo, per quanto debole, che la stessa rivoluzione francese aveva generato; dall'altro, vi si ritrova un chiaro conflitto tra la piazza e lo Stato⁵²⁷. In un'ottica che pone al centro la questione della spazialità - che, come si è visto nel corso di questo lavoro, affonda le proprie radici nella componente corporea e incarnata della politica -, la Comune parigina centra anche l'opposizione che intercorre tra la forma-città e la forma-Stato. In questa prospettiva assume estrema rilevanza il fatto che la proclamazione della Comune sia avvenuta presso l'Hôtel de Ville, piuttosto che nel palazzo imperiale.

523 Su questo tema si rimanda a quanto elaborato nel capitolo II di questo lavoro. Inoltre, Cfr. Harvey, *Città Ribelli*, cit. p. 147 e pp. 155-156.

524 Badiou, *La Comune di Parigi*, cit., p. 21.

525 *Ivi*, p. 33.

526 *Ivi*, p. 35, cit.

527 Arendt, *Sulla Rivoluzione*, cit. p. 283.

Nell'ambito della riappropriazione della città come spazio politico condiviso, il Municipio diviene luogo simbolicamente rilevante: l'azione di riconquista non viene concepita come un gesto che cala dall'alto, ma nasce invece nelle strade. «La Comune rappresenta fino ai giorni nostri l'unico tentativo di urbanismo rivoluzionario», scrive Lefebvre nel 1965, pochi anni prima del movimento del Sessantotto⁵²⁸. La città è un insieme, un tutto che subisce trasformazioni lente e brusche⁵²⁹, opera di un gruppo in rapporto a una società globale nella quale si inserisce e in rapporto a uno Stato. In questo senso, la città è un organismo vitale, ed il popolo, in quanto corpo, radica in essa pratiche di autogoverno e sovranità dal basso in una Parigi disciplinata dal piano haussmaniano, dove grandi *boulevards* erano stati costruiti nell'intenzione di contrastare l'innalzamento di barricate rivoluzionarie e favorire il movimento delle forze dell'ordine all'interno dello spazio cittadino⁵³⁰. Nonostante il piano urbanistico di Haussmann, nell'ultima settimana di sanguinosa lotta contro i versagliesi, in cui vennero uccisi più di 30.000 comunardi, a Parigi furono erette barricate ovunque, pressochè in ogni strada. Su di esse donne e uomini lottavano insieme, senza sosta. Sul piano del rapporto con lo spazio urbano, la Comune è stata definita momento chiaro di «forte senso di cittadinanza e lealtà verso la città⁵³¹», e la rivolta dei comunardi contro il governo Thiers è stata interpretata come atto di rivendicazione di un diritto urbano alla città che uomini e donne della classe operaia avevano collettivamente contribuito a produrre, attraverso il lavoro di produzione e riproduzione che ne ha permesso il sostentamento⁵³². Alla luce di questa idea, «La Comune di Parigi potrebbe essere riletta come lotta di quel proletariato che ha prodotto la città e che ora rivendica il diritto di possedere e controllare quanto ha prodotto⁵³³». La Comune dispiega dunque un nuovo rapporto con lo spazio e contemporaneamente schiude ad un nuovo rapporto con il tempo, aprendo ad una nuova dimensione della politica, fuori dalla linearità progressiva del Potere e delle istituzioni statali, irrompendo come un taglio, definendo un'apertura che taglia la

528 Lefebvre, *26 mars 1871*, cit. p. 394.

529 *Ivi*, p. 31.

530 La divisione di classe, commenta la storica Edith Thomas, veniva così inscritta nella città stessa, nella pietra e nell'asfalto, in modo che fosse chiara e visibile a tutti. Nella stessa prospettiva, Haussmann aveva sradicato quelle "cittadelle di povertà" che furono i nuclei rivoluzionari del 1830, del 1848 e del 1851. E. Thomas, *The Women Incendiaries*, Haymarket Books, Chicago 2007, p. 4 (ed. or., *Les pétroleuses*, Gallimard, Parigi 1963).

531 Harvey, *Città Ribelli*, cit., p. 178.

532 *Ivi*, p. 163.

533 *Ivi*, p. 156.

sequenza degli eventi. La Comune spezza così la regolarità del tempo dettato da Chiesa e Impero e si apre ad una temporalità rivoluzionaria.

All'interno di queste linee direttrici generali, che sembrerebbero porre l'esperienza comunarda in un quadro di azione corale e omogenea, risaltano distanze e differenze, scontri e divergenze. Una prima e chiara difficoltà di generalizzazione può essere, forse non a caso, rintracciata nella differenza tra le pratiche politiche delle donne e quella degli uomini della Comune, che diverrà oggetto di riflessione delle pagine che seguono. In particolar modo, le donne della Comune, come Paule Mink⁵³⁴, meno inclini al percorso istituzionale *tout court*, concentrarono la loro azione nell'esperienza aperta dei *clubs*, arene di sovranità popolare e di democrazia diretta⁵³⁵. Le donne che animavano i dibattiti nei *clubs*, lungi dall'aver appartenenza omogenea o posizioni politicamente identitarie, spesso non rappresentavano altre che se stesse, o prendevano parola sulla dell'opinione popolare⁵³⁶. I loro discorsi partivano dalla loro diretta esperienza. Tali esperienze vennero però fondamentalmente marginalizzate dal governo e dalla stampa della Comune⁵³⁷. Le ragioni di questo rifiuto sono radicate e diffuse, e richiamano ad una generale differenza di atteggiamento (da intendersi in modo contestuale e non essenzialistico) di fronte alla generale questione del rapporto con le istituzioni dove, in particolar modo, le donne comunarde estremizzano il rifiuto generale delle dinamiche statali anche laddove si tratti della creazione di istituzioni nuove e differenti, per per mantenersi invece sulla realtà delle pratiche e insistendo in particolar modo sulla lotta armata contro Versailles.

3. «Certo è che le donne amano la rivolta»⁵³⁸

Il 18 marzo 1871, Parigi si sveglia in lotta. Durante la notte l'armata del governo Thiers si era insediata silenziosamente nei quartieri popolari di Belleville, les Batignolles e Montmartre con l'ordine di occupare punti strategici e requisire armi, tra cui i cannoni di Montmartre, di proprietà della Guardia Nazionale⁵³⁹,

534 Paule Mink viene ricordata soprattutto per la sua grandissima attività di oratrice politica nei clubs comunardi. Femminista militante, durante la Comune aprì una scuola professionale gratuita nella chiesa di Saint-Pierre de Montmartre e scrisse sulla rivista *La révolution Sociale* interventi di profonda intensità politica.

535 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit. pp. 88-103.

536 *Ivi*, p. 92.

537 C. J. Eichner, *Surmounting the Barricades. Women in the Paris Commune*, Indiana University Press, Bloomington 2004, pp. 131-2.

538 Michel, *La Comune*, p. 94, cit.

539 Corpo cittadino di volontari armati con ruolo di mantenimento dell'ordine pubblico e difesa del territorio.

acquistati dai cittadini per difendersi durante l'assedio prussiano. Arrivati sulla collina di Montmartre, senza cavalli per trascinare via l'artiglieria, gli uomini di Thiers cominciarono a trasportarli faticosamente a mano⁵⁴⁰. L'alba si avvicina e la città comincia il suo risveglio: le donne, uscite per comprare latte e pane, si accorgono dei soldati e cominciano a spargere la notizia e a dare l'allarme. Attorno alle sette del mattino Montmartre si solleva: donne di tutte le età si riuniscono, circondano i cannoni, cercando l'interlocuzione con i soldati che cercano di allontanarle. Resistono, creando una "barricata umana" tra i soldati di Thiers e i soldati della Guardia Nazionale. Il generale Lecomte dà l'ordine di sparare, ma le donne cercano un confronto; chiedono ai soldati: «Ci sparereste? Ai vostri fratelli, nostri mariti, nostri figli?»⁵⁴¹. Davanti all'azione delle donne i soldati esitano; infine, tirano in aria e fraternizzando con la folla arrestano il loro generale⁵⁴². «La rivoluzione era fatta», scrive Louise Michel di quell'istante⁵⁴³.

Nel frattempo, altre donne si uniscono e bloccano il passaggio dei cannoni e, per tutta la città di Parigi, a Belleville, al Lussemburgo, ai Buttes Chaumont, arrestano l'avanzata dei soldati, circondando le truppe, arrestando i cavalli, cercando di fraternizzare⁵⁴⁴.

Le donne e i bambini arrivarono e si mescolarono alle truppe. Fu un grave errore da parte nostra permettere a questa gente di avvicinarsi ai nostri soldati perché si confusero con loro, e le donne e i bambini dissero: "Voi non sparere sul popolo". Fu così che i soldati dell'88esima, per quel che ho potuto vedere, ed un altro reggimento di linea si ritrovarono circondati e non ebbero la forza di resistere a queste acclamazioni che gli venivano rivolte⁵⁴⁵.

L'azione delle donne a Montmartre si dimostra decisiva nell'innescare l'intero percorso verso la presa dell'Hôtel de Ville e la proclamazione della Comune. L'importanza di quel momento iniziale non va colta solo nel senso di un gesto iniziatico che avvia la sommossa e incendia la protesta negli animi. In realtà, quel che nell'aria mattutina del 18 marzo, frapponendosi tra schieramenti opposti, le donne compiono è un'azione fondamentale, dalla forte valenza politica, che

540 P.O. Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, La Découverte & Syros, Paris, 2000, p. 111.

541 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit. p. 54.

542 Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, cit. pp. 112-113.

543 Michel, *La Comune*, cit., p. 101.

544 G. Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, Éditions Dittmar, Paris 2003, p. 89. Cfr. anche Lissagaray, *Histoire de la Commune de 1871*, cit. pp. 112-113.

545 Citazione tratta dall'inchiesta parlamentare sull'insurrezione del 18 marzo, II, dichiarazione del Generale d'Aurelles de Paladine citato in Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, cit. p. 434.; Cfr. anche *Ibidem* p. 472, dichiarazione di M. Ossude.

segnerà e caratterizzerà l'esperienza della Comune. Non solo le donne di Montmartre si gettano con tutto il loro corpo sui cannoni e sull'artiglieria, ma fraternizzano con i soldati e con le loro parole infiammano gli animi dei parigini. In seguito all'azione di queste donne, che trovava le sue radici nell'esperienza e nelle pratiche del femminismo socialista, l'insurrezione si propaga in tutta la città. Le donne, usando le parole e i loro corpi, esponendosi alla possibilità del conflitto e della violenza, hanno innescato la sommossa che porterà all'esperienza della Comune, che affonda dunque le sue radici in concrete pratiche di resistenza corporea che contribuiscono a collocarla al di fuori delle usuali logiche del Politico, laddove il potere – si è visto – tende ad obliare la sua componente corporea come fondativa⁵⁴⁶. Corpi e parole, come segno dell'incarnazione di un desiderio politico.

Un elemento importante per l'analisi dei contenuti e delle forme di azione delle donne, sia per quel che concerne il periodo immediatamente precedente l'insurrezione che per quel che riguarda il contesto della Comune, va rintracciato senza dubbio nel profondo legame che nella tradizione francese viene a stabilirsi tra il femminismo – inteso come istanza diffusa di cambiamento sociale⁵⁴⁷ - e l'azione rivoluzionaria. Tale intreccio porterà gran parte delle rivendicazioni delle donne a proiettarsi sul piano dell'azione immediata, fino ad abbracciare l'azione rivoluzionaria, individuata come luogo di possibilità del cambiamento sociale e luogo di legittimazione e accesso alla piena cittadinanza. Questo legame tra coinvolgimento nell'azione rivoluzionaria e necessità di riconoscimento sociale nel contesto francese viene crescendo esponenzialmente di rivoluzione in rivoluzione. Come sottolinea Sheila Rowbotham, storica femminista e socialista,

Nel mettere in discussione l'esclusivo diritto degli uomini al patriottismo e alla gloria, le rivoluzionarie si avviarono verso una forma di femminismo. Ciò si verificò ancora nel 1871. Qui una delle fonti della coscienza femminista fu il tentativo di stabilire un principio di uguaglianza nella lotta

546 Si rimanda all'analisi affrontata nel capitolo I di questo lavoro.

547 Nonostante le lotte e le rivendicazioni delle donne francesi del 1871 si deliniscano come vicine a molte delle istanze del femminismo del XX secolo, ricondurre le pratiche e i conflitti aperti dalle comuniste al femminismo è un passaggio che occorre problematizzare, per evitare il rischio di grossolani errori di interpretazione. La parola *femminismo*, infatti, emergerà successivamente, all'incirca nel 1880, dal termine francese *feminisme* con cui la suffragista Hubertine Auclert designerà se stessa nel suo giornale *La Citoyenne*. Le donne della Comune, dunque, pur portando avanti lotte vicine al femminismo non possono autopercepirsi in quanto tali. In un senso più ampio, se si intende per femminismo il riconoscimento e la condanna delle ineguaglianze tra uomini e donne e delle ingiustizie basate sul genere, e il desiderio di lavorare contro di esse costruendo un'alternativa ai rapporti sociali dati, allora le comuniste possono essere fatte rientrare in questa definizione. Cfr. Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 4.

rivoluzionaria⁵⁴⁸.

Agire il cambiamento, lottare per una causa comune, imbracciare le armi, assumono il ruolo di mezzi di soggettivazione e legittimazione sociale. In particolare, l'accesso all'uso della violenza diventa per molte strumento di emancipazione. Per tale motivo l'azione violenta delle donne nei periodi rivoluzionari verrà spesso osteggiata e derubricata attraverso numerosi dispositivi narrativi e numerose pratiche di esclusione materiale, come si è già visto nel corso di questo lavoro e come si vedrà più avanti in questo capitolo, in specifico riferimento al contesto della Comune. Così,

Se le donne hanno partecipato alle grandi battaglie della Rivoluzione del 1789, erano ancora più coinvolte nella Rivoluzione del 1848, dalla quale speravano un riconoscimento dei loro diritti. Ma gli uomini del 1848 non sembrarono disposti a garantire loro questi diritti, non più di quanto non fecero i loro "grandi progenitori" del 1789. Le linee di combattimento vennero tracciate ancora una volta nel 1871, in occasione della Comune⁵⁴⁹.

La forma del femminismo francese a partire dal 1789 sembrerebbe dunque essere l'azione diretta che, sollecitata dalla pressione degli eventi, coniuga istanze sociali, rivendicazioni e prese di posizioni pubbliche⁵⁵⁰; un'azione in sé disordinata, senza linee ordinatrici, e sistematicamente delusa dagli esiti delle Rivoluzioni. Tali delusioni, lungi dal disinnescare il potenziale eversivo delle lotte delle donne, porta molte a radicalizzare il proprio posizionamento, arrivando alla consapevolezza che solo l'azione diretta, la militanza e una certa forma di separatismo possono dare voce alle loro rivendicazioni. Le rivoluzionarie comprendono che affidare il proprio destino di donne ai compagni uomini non risolve, ma anzi ratifica l'oppressione di genere. Si scopre così un punto fondamentale della presa di coscienza rivoluzionaria delle donne: la lotta di classe, da sola, non può risolvere la dominazione di un sesso sull'altro. Le due lotte, d'ora in poi, andranno portate avanti assieme. Questa presa di coscienza, legata agli effetti materiali e concreti dell'azione rivoluzionaria, alla delusione e alla derubricazione che trova radicamento negli esiti della lotta comune con gli uomini e nelle varie dinamiche che segnano il periodo napoleonico e la Seconda

548 S. Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 127 (ed. or., *Women, Resistance and Revolution. A History of women and revolution in the modern world*, Allen Lane, 1973).

549 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. VIII.

550 M. Albistur, D. Armogathe, *Histoire du féminisme française. Du moyen âge à nos jours*, Éditions des femmes, Paris 1977, p. 213.

Repubblica, deve però molto anche alle istanze del femminismo socialista, fortemente influente in quel periodo. La Comune di Parigi rappresenta il primo momento storico in cui per le donne gli interessi di classe e di sesso si trovano intrecciati in un'unica battaglia⁵⁵¹. Le comuniste lottano per sfidare e cambiare il potere e le istituzioni che le opprimono, con la forza della radicalità e dell'ispirazione che viene loro da una nuova commistione di ideali socialisti e aspirazioni femministe, che pone al centro le oppressioni quotidiane⁵⁵². Dagli inizi dell'esperienza comunarda fino alla sua sanguinosa caduta, le donne hanno portato avanti e agito le loro aspirazioni di femministe e socialiste, mirando alla rottura delle gerarchie di classe e di genere esistenti⁵⁵³. Nella lotta contro le ideologie di genere del tempo, le comuniste intrecciano, ma non confondono, dominio di genere e confini di classe, che le opprimono limitando la loro vita.

Non c'è dubbio che le donne nei clubs avessero solo delle idee molto vaghe riguardo il socialismo. Ma ciò che sapevano, ciò che sentivano in modo viscerale e confuso, era che avevano lavorato tutta la vita per salari ridicoli, e che, se nulla fosse cambiato, sarebbe stato lo stesso per i loro figli⁵⁵⁴

Capitalismo e patriarcato si intrecciano nelle riflessioni e nelle azioni di molte donne, tra cui si ricordano in questa sede André Léo, Paule Mink e Elizabeth Dmitrieff, donne che fecero parte dell'Internazionale nonostante, come si vedrà, le idee di Proudhon rendessero l'Internazionale un luogo piuttosto angusto per una donna⁵⁵⁵.

Nella doppia lotta contro patriarcato e oppressione di classe, un elemento centrale di conflitto fu il rifiuto dell'immagine tradizionale delle donne, che le intrappolava tra debolezza e irrazionalità rendendole oggetti (di tutela, di protezione, di censura, di desiderio, di violenza, di sfruttamento riproduttivo e produttivo) e non soggetti, privandole di una vita attiva e della possibilità concreta di realizzazione personale, rendendole cittadine solo ad un livello puramente

551 *Ivi*, p. 326.

552 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 1.

553 «Attraverso parole, idee, e azioni, hanno lottato per scavalcare le barricate fisiche ed ideologiche che circoscrivevano le loro vite». *Ivi*, cit., p. 2 [traduzione nostra].

554 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 104.

555 Tre donne molto diverse, con una differente idea di politica. Mink era sostenitrice di un femminismo individualista della differenza e di un anarchismo non collettivista che invocava un'autorità decentralizzata. Mentre Mink sosteneva l'equivalenza, ma non l'identità tra i sessi, Léo era legata alla lotta per i diritti, proponendo un collettivismo socialista e femminista in una società radicata nella libertà individuale acquisita tramite l'uguaglianza tra uomini e donne. Infine Dmitrieff era per l'associazionismo femminista marxista e per la libertà degli uomini e delle donne dalle oppressioni di classe e di genere. Cfr. Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit.

formale⁵⁵⁶.

Le donne parigine portarono avanti la loro lotta sulle barricate, nei clubs, nei comitati di vigilanza, nelle associazioni di lavoratrici e nelle scuole femminili che organizzarono; crearono giornali radicali, marciarono nelle strade, vissero la violenza del campo di battaglia come infermiere, cuoche e combattenti. Condussero la loro lotta contemporaneamente su due fronti, civile e militare, seguendo un doppio registro d'azione: pronte a battersi e a morire per la difesa dei loro diritti comuni, sostennero la necessità di difesa tramite la lotta armata; contemporaneamente, infiammarono i clubs, lavorarono come infermiere e cantiniere, organizzarono scuole e associazioni, diedero vita a nuove pratiche cittadine. Infiammate dall'azione di rivolta si dedicarono completamente, in modo assoluto e intenso, alle molteplici mansioni che la Comune richiedeva loro⁵⁵⁷ intendendo il loro ruolo non come quello di “funzionarie” della rivoluzione comunarda, ma come soggettività incarnate, donne singole che scelgono liberamente la rivolta come realizzazione di un destino. Le donne parteciparono e diedero vita alla rivolta come soggetti pieni, interi⁵⁵⁸, seppure in luoghi e con piani di coinvolgimento diversi: parteciparono alle riunioni pubbliche, furono nelle strade, si organizzarono in modo attivo ed efficace in comitati e associazioni, tra cui si ricordano il Comitato di vigilanza delle donne di Montmartre e l'*Union des femmes pour la défense de Paris et le soin aux blessés*. Quest'ultima, guidata da Elizabeth Dmitrieff dal giorno della sua creazione, l'11 aprile 1871, fino all'ultima ora della Comune, lungi dall'esaurirsi nelle mansioni di difesa e di assistenza militare, poneva al centro dei propri interessi l'autodeterminazione sul lavoro e l'accesso all'indipendenza economica per le donne⁵⁵⁹. Potrebbe essere definita a tutti gli effetti la sezione femminile dell'Internazionale francese⁵⁶⁰; difatti, la stessa Dmitrieff, il cui vero nome è Elizabeth Tomanovskaya, amica di Marx, venne inviata da quest'ultimo a Parigi proprio per seguire gli sviluppi del fermento sociale. Sviluppando un programma marcatamente socialista, le donne dell'*Union des femmes* elaborarono una critica femminista alle teorie del lavoro dell'epoca,

556 Ivi, p. 57. È da sottolineare come queste idee risuonino, ben più tardi nella riflessione di Simone de Beauvoir e nella sua opera *Il Secondo Sesso*, in cui buona parte del femminismo del XX secolo affonda le sue radici. Cfr. S. de Beauvoir, *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008 (ed. or. *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949).

557 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 134.

558 Q. Deleuermoz, *Des communardes sur le barricades*, in Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes*, cit., p. 107.

559 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 72.

560 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 70.

rifiutandone la centratura maschile. In particolare, si procedette ad una messa a tema delle contraddizioni insite nelle teorie socialiste del tempo, evidenti in particolar modo nel loro rifiuto di riconoscere il lavoro femminile⁵⁶¹. Fu l'unica associazione di donne ad ottenere sostegno dal governo della Comune, a differenza di ciò che accadde per i comitati di vigilanza o i clubs politici. Il governo della Comune, infatti, per quanto essenzialmente rivoluzionario, rimase sempre diffidente (e piuttosto conservatore) davanti all'attivismo popolare femminile⁵⁶². Molto raramente la stampa comunarda riportava notizie riguardanti i clubs, o ne commentava i contenuti. Molto di quel che si conosce oggi, arriva tramite il filtro di commentatori e critici⁵⁶³.

Nei clubs moltissime donne prendono parola e organizzano le discussioni. Un grande fermento culturale li anima, dando vita a intensi dibattiti politici e dando spazio a prese di posizione radicali, come ad esempio quel fortissimo anticlericalismo che li caratterizzò e in virtù del quale molte delle chiese e dei luoghi religiosi della città vennero occupati. Per le donne della classe operaia la Chiesa incarnava il luogo in cui tutte le disposizioni eteronome sulle vite prendevano corpo e sostanza. I monumenti religiosi dominavano sull'ambiente urbano e i rappresentanti della Chiesa, forti dell'autorità della dottrina, influenzavano relazioni, rapporti familiari e sociali. Per questo, molti uomini e molte donne decisero di appropriarsi dei luoghi di culto adibendoli a spazi per le riunioni politiche dei clubs, in un gesto simbolico di riappropriazione della propria capacità di decidere il proprio agire sociale e individuale. In particolar modo, le comuniste sentivano che la Chiesa opprimeva le donne riducendo le loro opportunità di educazione, matrimonio e lavoro. Paule Mink considerava la Chiesa un elemento centrale nella perpetuazione dello stato di disegualianza sociale che colpiva le donne; nel mirino delle sue critiche vi era soprattutto l'idea diffusa dalla Chiesa del matrimonio come legame indissolubile, idea su cui, commenterà Mink, il capitalismo stesso viene a costruirsi e tramite cui viene posto il primo tassello di una lunga serie di vincoli che opprimono le donne⁵⁶⁴.

Le donne dei clubs richiesero l'espulsione delle suore dalle aule scolastiche e dagli ospedali, e la loro sostituzione da parte di cittadine laiche⁵⁶⁵: tutti i religiosi

561 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 80.

562 *Ivi*, p. 94.

563 *Ivi*, p. 131.

564 *Ivi*, p. 49.

565 Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, cit. p. 108.

dovevano essere arrestati fino alla fine del conflitto contro Versailles⁵⁶⁶. I preti, incarnazione dell'oppressione, erano visti come esseri innaturali, nemici delle donne, della famiglia, della specie (di cui si riteneva ostacolassero lo sviluppo e la crescita); essi interferivano nei matrimoni, che agli occhi di donne come Mink non venivano affatto considerati un'istituzione divina, e corrompevano donne e bambini attraverso la scuola e i confessionali, concentrando nelle loro mani potere e ricchezza a spese delle donne⁵⁶⁷.

Venne portata avanti una battaglia radicale in favore della secolarizzazione in ambiente educativo in un rigetto totale della pedagogia religiosa e tradizionale. Per una società nuova, quale quella sognata dai comunardi e dalle comunarde, occorre nuove basi educative, libere dallo stampo clericale. Inoltre, occorre un'educazione accessibile a tutti, comprese le bambine, la cui scolarizzazione era da sempre stata trascurata. Come sostenuto dai delegati della *Société pour une Éducation nouvelle*, era di primaria importanza per una Repubblica rendere i giovani capaci di autogoverno attraverso un'educazione che fosse repubblicana: in nome della libertà di coscienza e della giustizia, occorre che ogni insegnamento religioso e dogmatico venisse abolito negli istituti statali⁵⁶⁸. A tal proposito, Louise Michel inviò al governo della Comune un elenco di metodi educativi che aveva elaborato negli anni, durante la sua esperienza di educatrice⁵⁶⁹. In particolare, riguardo l'educazione femminile, Louise Michel scrive:

Le giovani fanciulle, che vengono educate alla stupidità, sono tenute intenzionalmente nell'ignoranza, in modo che le si possa meglio ingannare: questo è lo scopo. È come se si fosse promesso a qualcuno di insegnargli a nuotare e poi lo si buttasse semplicemente nell'acqua, magari con le membra legate⁵⁷⁰.

In questa lotta per la secolarizzazione e la scolarizzazione molte donne abbracciarono un anticlericalismo radicale e violento, che in alcuni casi si spinse sino alla violenza fisica⁵⁷¹. D'altronde, la questione della violenza rappresenta un nodo centrale dell'analisi sulle pratiche politiche delle donne nel contesto della

566 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 111.

567 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., pp. 135-136.

568 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., pp. 112-113.

569 *Ivi*, pp. 114-115.

570 J. Gutiérrez Alvarez, P. B. Kleiser, *Le sovversive*, Massari, Bolsena 2005, p. 109 [ed.or., *Sozialistinnen*, Isp Verlag, Frankfurt 1989 (Barcelona 1985)].

571 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 140.

Comune. La violenza è infatti al centro di molte azioni, di molti discorsi, di molte rivendicazioni. Molte donne abbracciano il conflitto violento e promuovono la partecipazione attiva alla difesa della città. André Leo, ad esempio, fu una grande promotrice del conflitto violento. L'azione rivoluzionaria non rappresenta ai suoi occhi una soluzione in sé ma senza dubbio essa pone le possibilità per l'apertura di uno spazio di trasformazione⁵⁷². Leo sostiene l'inclusione delle donne nelle battaglie e nei conflitti armati, e invoca una generale riconfigurazione della divisione dei ruoli sul campo di battaglia, contro gli stereotipi di genere che individuano questo spazio del conflitto come "arena" esclusivamente maschile⁵⁷³. La causa delle continue sconfitte della democrazia, sostiene Leo, va ricercata nel mancato riconoscimento da parte dei democratici del ruolo delle donne⁵⁷⁴. La Guardia Nazionale, corpo armato della Comune, doveva includere le donne: *toutes avec tous*. Molte donne reclamano così il diritto alla difesa attiva della città, spesso imbracciano i fucili e incitano alla resistenza e alla lotta, se non all'offensiva diretta⁵⁷⁵. Louise Michel, assieme al 61esimo battaglione, corpo armato del generale Eudes, lascia Parigi il 3 aprile, diretta a Versailles. Nella controffensiva contro i versagliesi l'azione e il fervore delle donne parigine saranno così consistenti da portare ad una vera e propria celebrazione del loro contributo sul *Journal Officiel de La Commune* del 10 aprile, che le descriverà come «eroine della rivoluzione»⁵⁷⁶. Durante la *semaine sanglante*, Parigi brulica di barricate, sulle quali i parigini lottano assieme, e numerose donne scelgono di imbracciare il fucile. Donne di modeste condizioni, vestite di stracci, ma anche donne in raffinati abiti di seta; giovani ragazze e donne mature, tutte cuciono e riempiono sacchi, scavano con zappe e picconi, di giorno e di notte, senza sosta, alla luce di piccole lampade a gas. La barricata di place du Panthéon venne costruita interamente da donne e bambini, guidate dalle donne "federali", con le loro sciarpe e coccarde rosse e le loro vesti nere⁵⁷⁷.

La donna che ora viene avanti nelle strade è forte, leale, tragica; sa morire per amore, grazie a quel sentimento puro e generoso che, dal 1789, il popolo francese ha nel cuore. Quella che prima era compagna nella vita e nel lavoro

572 Ivi, pp. 98-99.

573 Ivi, pp. 101-102.

574 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 129.

575 Ivi, p. 57.

576 Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, cit. p. 92. Cfr. anche *Ricordi di Beatrice Excoffons*, in Michel, *La Comune*, cit. pp 239-243.

577 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., pp. 151-152.

ora vuole spartire con l'uomo l'associazione con la morte [...] Essa non trattiene il suo uomo; anzi, lo spinge nella battaglia e gli porta nelle trincee cibo e panni come faceva quando egli andava a lavoro. Molte donne non vogliono tornare a casa, ma prendere un fucile [...]»⁵⁷⁸.

Molte donne combattono fianco a fianco con i loro compagni, padri, mariti, figli e fratelli. Il 21 maggio l'ultimo incontro dell'*Union des Femmes* sfocia in un'azione difensiva a Batignolles. Almeno 120 donne tengono la barricata di place Blanche, ostacolando le truppe nemiche per diverse ore⁵⁷⁹. Caduta la barricata, molte di loro vengono uccise sul posto⁵⁸⁰. Louise Michel combatte nel cimitero di Montmartre con altri cinquanta uomini del 61esimo battaglione della Guardia Nazionale. In questo contesto di caos e violenza cominciano a diffondersi le prime voci, forse infondate, come si vedrà più avanti nel corso di questo capitolo, sulle *petroleuses*, donne che, in preda alla rabbia e alla furia cieca, avrebbero dato fuoco alle case e alle vie della città.

Con la bandiera rossa alla testa, le donne erano passate; esse avevano la loro barricata a piazza Blanche. Eranvi là Elisabetta Dmihef, la signora Lemel, Malvina Poulain, Bianca Lefèvre, Excoffons. Andrea Leo era a quelle delle Batignolles. Più di diecimila donne nei giorni di maggio, sparse od unite, combatterono per la libertà⁵⁸¹.

Nel momento estremo della lotta, le donne della Comune sentono l'urgenza del coinvolgimento totale, lottando con una radicalità che nasce dalla crisi estrema e che porta le donne a vivere per la Comune e ad amarla «come si ama un uomo»⁵⁸². Molto spesso, la dedizione le spinse verso veri e propri atti di eroismo⁵⁸³.

Noi tutte, unite e decise, cresciute e istruite dalle sofferenze che le crisi sociali portano con sé, profondamente convinte che la Comune, che rappresenta gli sforzi internazionali e rivoluzionari dei popoli e porta in sé in embrione la rivoluzione sociale, noi mostreremo alla Francia e al mondo che le donne di Parigi nel momento di maggior pericolo sanno dare il proprio sangue e la propria vita per la difesa e il trionfo della Comune, vale a dire del popolo, come i loro fratelli, sulle barricate, sulle mura di Parigi, quando la reazione è alle porte⁵⁸⁴.

Per le comunarde la difesa della città prescinde dai ruoli di genere, ed è universale

578 Lissagaray, citato in Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, cit. p. 120.

579 Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, cit. p. 109.

580 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., pp. 155-156.

581 Michel, *La Comune*, cit. p. 173.

582 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 156.

583 Cfr. *Ivi*, p. 144.

584 Manifesto collettivo firmato dalle comunarde, citato in Gutiérrez Alvarez, Kleiser, *Le sovversive*, cit., p. 105.

nelle intenzioni come nei modi⁵⁸⁵. La coscienza femminista delle comuniste trova infatti uno dei suoi nodi principali nel tentativo di stabilire un principio di uguaglianza nella lotta rivoluzionaria⁵⁸⁶. Il diritto all'azione sul campo di battaglia rappresenta un nodo importante nel contesto delle istanze femministe delle donne parigine, come si è visto a proposito della critica portata avanti da André Leo: attraverso l'accesso al diritto di lotta e difesa della città è infatti possibile aprire varchi nell'immaginario comune per sovvertire la ristretta concezione esistente del ruolo della donna. Alle richieste di coinvolgimento diretto sul campo di battaglia seguirono nette chiusure da parte del governo e degli uomini della Comune. Il primo maggio, il Comitato di Salute Pubblica promulga una misura che vieta alle donne la presenza sul campo di battaglia, l'azione violenta e l'ingresso nella Guardia Nazionale⁵⁸⁷. La reazione delle donne, in particolare di André Leo, non tarda ad arrivare⁵⁸⁸. Tale divieto corrisponde nei fatti ad un preciso gesto di derubricazione politica. L'accesso delle donne all'uso della violenza, si è visto nel corso di questo lavoro, costituisce un nodo politico rilevante, in cui cittadinanza, forza e uguaglianza tra i sessi si intrecciano. Appropriarsi della forza, monopolio della Sovranità e del Potere, corrisponde al riconoscimento all'interno del corpo politico, all'accesso ad una cittadinanza pienamente riconosciuta. Difendendo la *loro* città e la *loro* Comune, le donne si appropriano di un potere politico che si è restii a dare loro poiché, in fin dei conti, rischia di condurre a un sovvertimento generale dell'immaginario che sottende le regole del dominio di genere⁵⁸⁹. Da questo punto di vista, il divieto di accesso all'uso politico della violenza costituisce un blocco nel processo di emancipazione delle donne verso una cittadinanza negli effetti uguale a quella dei propri compagni uomini, permettendo di mantenere il monopolio dell'uso della forza tutto sul lato del maschile⁵⁹⁰.

Ciò a cui allora realmente si mira attraverso la condanna della violenza femminile, è piuttosto la loro capacità di opporsi politicamente al potere disponendo di un riconoscimento della loro parola, fondata di diritto dalla rappresentazione politica che costituisce l'elezione o la libera espressione⁵⁹¹.

585 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 108.

586 Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, cit. p. 127.

587 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 103.

588 *Ivi*, p. 104.

589 Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, cit., p. 52.

590 *Ibidem*.

591 *Ivi*, p. 53.

Secondo alcune interpreti, le forti resistenze della Comune all'azione diretta femminile rientrerebbero in pieno in un più generale e ricorsivo tentativo di «costruzione sociale dell'oblio della violenza guerriera femminile⁵⁹²». Le forti resistenze maschili andrebbero lette in questo senso come un tentativo di denegazione della capacità di soggettivazione politica (anche) attraverso l'uso della forza. Ad eccezione di alcune donne-simbolo, come Louise Michel, figure eccezionali - e per questo funzionali all'ordine dato - , l'azione delle donne nella lotta per la difesa di Parigi viene occultata, condannata, derubricata, in quanto pericoloso elemento di sovvertimento nell'ordine “naturale” nel rapporto tra i sessi⁵⁹³.

4. Donne e comunardi, una storia difficile

L'atteggiamento della Comune nei confronti dell'azione violenta delle donne nella difesa di Parigi è da collocare su un piano più generale, legato a un contesto sociale che seppur in conflitto con l'ordine dato rimane profondamente impregnato delle sue caratteristiche tradizionali e misogine. Nel contesto della Comune, sotto alcuni aspetti, le donne continuano ad essere tenute ai margini della scena politica, nello spazio dell'azione diretta come nel contesto amministrativo⁵⁹⁴; inoltre, non viene ancora conferito loro diritto di voto. Nonostante l'azione collettiva, gli ideali e la dimensione nuova propugnata dalla Comune, permangono, ben più problematici che in un contesto “tradizionale” di potere, forti ambivalenze nei rapporti tra uomini e donne, che inficiano e contraddicono molte delle aspirazioni della Comune. Nell'analisi di queste dinamiche, un importante elemento risulta essere la forte influenza delle teorie sociali elaborate da Proudhon, di cui è nota la netta chiusura nei confronti del vissuto e della questione politica delle donne. Nel contesto culturale e politico dell'epoca, mentre le teorie di Marx cominciavano appena a circolare, il pensiero di Blanqui e quello di Proudhon erano egemonici.

Nel 1864 venne fondata a Londra l'Internazionale: molti degli uomini che vi aderirono seguivano e sostenevano i principi delle teorie proudhoniane, compresa l'ostilità di Proudhon al lavoro delle donne. La giustificazione di fondo di tale esclusione del lavoro femminile veniva rintracciata nella separazione, di matrice

592 Deleuermoz, *Des communardes sur le barricades*, cit. p. 119.

593 *Ivi*, p.117. Sull'uguaglianza nella lotta, osteggiata dagli uomini (nel 1792 come nel 1871) cfr. anche Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, cit., p. 127 .

594 Va però precisato che, come si vedrà, a questa messa a distanza corrisponde contemporaneamente una scelta politica delle donne di mantenersi a livello di pratiche sociali piuttosto che di governo.

borghese, della sfera pubblica da quella del “domestico”, che conduceva contemporaneamente ad una totale cancellazione delle donne dalla sfera pubblica e ad un contraddittorio individualismo maschile⁵⁹⁵. Fortemente influenzata da questa posizione la sezione francese dell'Internazionale decise per un *memorandum* contro il lavoro delle donne. Molte donne decisero comunque di far parte dell'Internazionale o si unirono alla lotta del proletariato, come fece ad esempio Flora Tristan⁵⁹⁶.

Mentre la maggior parte dei teorici socialisti – tra cui lo stesso Marx – saranno sostenitori del fatto che le donne, come il proletariato, hanno il diritto di essere considerate libere e uguali, Proudhon adotta una prospettiva reazionaria e dalla forte misoginia⁵⁹⁷. Nei suoi testi, sostiene la triplice inferiorità delle donne rispetto agli uomini, da un punto di vista fisico, intellettuale e morale⁵⁹⁸. Sul piano fisico, le donne non sono altro che riproduttrici, che non possono vivere in società senza qualcuno che le “protegga”, sia esso padre, fratello o marito. Infatti, dal punto di vista della forza fisica, le donne hanno una forza pari a 2 laddove gli uomini hanno una forza di entità 3⁵⁹⁹. A livello intellettuale, una donna non può sostenere la “tensione cerebrale” di un uomo, dal momento che la sua mente fragile è incapace di sintesi e di pensiero critico e la conduce sistematicamente all'errore. Senza l'uomo, la donna sarebbe incapace di trascendere lo stadio della bestialità. Anche in questo caso, dal momento che l'intelligenza è una forma di forza, all'uomo corrisponde un fattore 3, mentre la donna è bloccata allo stadio del 2⁶⁰⁰. Infine, la donna è inferiore anche dal punto di vista morale. La virtù, per Proudhon, è infatti una forma di forza. La donna, che è debole, immodesta e moralmente inconsistente, conosce solo la carità, è incapace di giustizia e in politica sostiene posizioni reazionarie⁶⁰¹. 3x3x3 contro 2x2x2. In virtù della matematica, si dimostra quindi “scientificamente” l'inferiorità della donna e se ne giustifica la subordinazione⁶⁰². Dunque, la prima condizione di un uomo è il dominio su sua moglie.

D'altronde, per citare un passo tra gli altri, è Proudhon a sostenere:

595 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 40.

596 Gutiérrez Alvarez, Kleiser, *Le sovversive*, cit., pp. 46-69.

597 Cfr. P.-J. Proudhon, *Amour et Mariage*, A. Lacroix, Paris 1876.

598 *Ivi*, pp. 127-128.

599 *Ivi*, pp. 128-133.

600 *Ivi*, pp. 133-147.

601 *Ivi*, pp. 148-158.

602 *Ivi*, pp. 158-159.

Non avrete altri domestici che le vostre madri, le vostre mogli, le vostre sorelle, le vostre figlie [...]. Aldif fuori di ciò, ricordatevi, non ci sono domestici. Ci sono dei lucidatori, dei lustrascarpe, dei palafrenieri, dei vaccari, dei cuccinieri, degli spazzini *in una parola dei lavoratori* che fanno delle funzioni domestiche la loro specialità con i quali voi tratterete come il vostro sarto, il vostro calzolaio, il vostro panettiere, i vostri fornitori. Che lezione per queste dame!⁶⁰³

Proudhon può essere definito come il pensatore di riferimento del proletariato francese. Le sue teorie e la sua forte misoginia influenzarono moltissimo i rivoluzionari durante l'Impero e arrivarono, per diretta discendenza, fino ai comunardi. Questo produsse spostamento e conflitto soprattutto per parte femminile. Per le donne l'agenda socialista, tutta al maschile, si concentrava esclusivamente sulle oppressioni di classe o legate alla religione, rimanendo cieche nel riconoscere, teorizzare e combattere la dominazione di genere⁶⁰⁴. Nel prendere seriamente il proprio desiderio di rivolta, le donne della Comune si trovarono costrette ad un conflitto su due fronti, all'esterno, verso il nemico di Versailles, e contemporaneamente contro i pregiudizi e la diffidenza dei loro compagni di lotta. Un'esperienza che, si è visto, sembrerebbe quasi porsi come elemento ricorsivo dei rapporti tra i sessi nella storia delle rivolte e delle rivoluzioni⁶⁰⁵.

La rivoluzione della donna nella società considerata nel complesso poteva riflettersi nelle organizzazioni rivoluzionarie. Molti rivoluzionari maschi non riuscivano a liberarsi da un profondo disprezzo per le donne, quando divennero socialisti. Non seppero applicare alle donne alcuni degli ideali che propugnavano⁶⁰⁶.

I rapporti tra i sessi che derivano dalle differenti genealogie di uomini e donne nel contesto della Comune si delineano dunque nell'ambiguità di una difficile distanza al fondo di una lotta comune e condivisa. Da un lato, la lotta fu portata avanti assieme, anche se su piani differenti e spesso molto distanti; dall'altro vi furono casi di aperta rottura, specialmente per quel che riguardava le istanze di lotta armata per parte femminile. In quest'ambito, uno scontro di notevole rilievo avvenne tra la già citata André Leo e il Generale Dombrowsky, della Guardia Nazionale. In un articolo pubblicato su *La Sociale* del 6 maggio, *La Révolution*

603 Proudhon, *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, p. 702, cit. [corsivo nostro].

604 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 18.

605 Cfr. Cap III.

606 Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, cit., p. 89.

sans les Femmes, Leo attacca il Generale Jaroslaw Dombrowsky e il suo antifemminismo⁶⁰⁷. Ricordando al Generale che senza l'azione delle donne non ci sarebbe stato alcun 18 marzo per la Comune, Leo argomenta che, sotto questo profilo, la storia delle rivoluzioni dal 1879 in poi può essere ricondotta sotto la generale definizione di “Storia delle inconsistenze del partito rivoluzionario”, soprattutto per via del ricorsivo e sistematico misconoscimento dell'azione femminile da parte dei rivoluzionari uomini. L'atteggiamento maschile, commenta Leo, respingendo lo slancio delle donne alla lotta, le spinge verso le truppe avversarie. Fintanto che alle donne verrà negata la possibilità di inserirsi nella difesa e nella politica rivoluzionaria, persisterà il rischio che esse si rinchiudano nei loro luoghi tradizionali, siano essi la Chiesa o la reazione⁶⁰⁸. Durante la prima Rivoluzione, nel 1789, le donne erano state negli effetti escluse dalla libertà e dall'uguaglianza, risospinte ai margini, verso i ruoli, e dunque i posizionamenti, tradizionali. Nella più totale incoerenza, si pretendeva da loro un'emancipazione dall'influenza ecclesiastica mentre le libere pensatrici, così come qualunque donna volesse agire in modo autodeterminato o libero, continuavano ad essere ridicolizzate ed escluse⁶⁰⁹. In questo modo, i rivoluzionari non agivano un vero e proprio cambiamento, ma, semplicemente, sostituivano la loro autorità a quella di Dio e dell'imperatore, pretendendo anch'essi di avere dei subordinati, le donne. La sinistra rivoluzionaria ha ripetutamente allontanato le donne da se stessa e la Comune, accusa Leo, intrappolata nella stessa visione, non fa che ripeterne l'errore⁶¹⁰.

Allo stesso tempo, però, la Comune varò diversi decreti che intercettavano alcune delle urgenze sociali - ma non politiche - delle donne: tra queste, quello che rendeva possibili e legali le unioni civili, ritenuto un passo fondamentale nell'innalzamento della donna al livello dell'uomo - almeno secondo Arthur Arnould, membro della Comune - poiché rendendo l'unione tra un uomo e una donna un atto libero di due persone responsabili, li rende uguali sul piano civile e legale⁶¹¹. Inoltre un decreto stabilì una pensione ad ogni donna sposata che volesse separarsi dal marito⁶¹².

607 Albistur, Armogathe, *Histoire du féminisme française*, cit. p. 332.

608 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 100.

609 Rowbotham, *Donne resistenza e rivoluzione*, cit., p. 128.

610 *Ibidem* .

611 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 64.

612 *Ivi* p. 65. Cfr. anche Michel, *La Comune*, cit., p. 117.

A livello più generale, va rilevata nell'esperienza condivisa dei comunardi e delle comunarde una sostanziale differenza per quel che concerne l'atteggiamento verso le pratiche. Osservando gli eventi, infatti, è da sottolineare come gli uomini sembrino essersi concentrati molto più delle donne sul momento delle elezioni, sulle procedure istituzionali e amministrative, mentre le donne si sarebbero legate di più a pratiche di vissuto e alla lotta, rimanendo fuori dalle dinamiche del potere istituzionale⁶¹³. Effettivamente, nessuna donna partecipò o vinse le elezioni per il governo della Comune, ad eccezione di Nathalie Lemel⁶¹⁴.

Dalla prospettiva maschile, questa differenziazione rientrava pienamente nella normalità della prassi rivoluzionaria, per le cui regole gli uomini possono e devono agire e portare a compimento una rivoluzione senza le donne⁶¹⁵. Le regole non cambiarono, e così gli uomini, pur dando vita ad una istituzione nuova, quella della Comune, che non seguiva i dettami tradizionali del potere e delle istituzioni ma ne creava anzi di nuove, portarono avanti, all'interno di questa esperienza, azioni governative legate alle idee repubblicane di un suffragio e di una rappresentanza tutta al maschile⁶¹⁶. In virtù di questi presupposti venne pressochè ignorato l'apporto delle comunarde alla causa, il loro ruolo durante i giorni dell'insurrezione e il loro attivismo durante i mesi che ne seguirono.

Ma allo stesso modo, pur essendo ovunque, per le strade, nelle chiese occupate, nei clubs, sulle barricate, le donne parigine non vollero mai entrare a far parte del governo comunardo, che veniva anzi criticato e condannato. Questo non significa che le comunarde non volessero impegnarsi o essere coinvolte a livello politico, ma testimonia invece di uno spostamento di piano significativo, dai diritti formali alle pratiche nel contesto collettivo. Focalizzate sull'idea di una rivolta innanzi tutto sociale, le donne della Comune guardano a una rinascita della società a partire dalle sue strutture fondamentali e non dall'alto delle posizioni istituzionali. Sentendo questa rinascita come imminente, ritengono superfluo ogni discorso che sposti invece verso i diritti, politici e civili, uguali per tutti. «Il personale è politico⁶¹⁷»: le azioni delle comunarde si sviluppano a partire dal rifiuto del

613 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 25.

614 Cfr. Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, cit., p. 107. Lemel, nata nel 1827, membro dell'Internazionale a partire dal 1866 è conosciuta per la sua attività nei clubs e nella Commissione Esecutiva dell'*Union des femmes*. Si distinse inoltre nella lotta, difendendo la barricata di Place Pigalle.

615 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 25.

616 *Ivi*, p. 26.

617 *Ivi*, p. 8.

femminismo individualista, basato sull'acquisizione di diritti, in favore di un femminismo più radicato nelle pratiche del sociale e nell'economico⁶¹⁸. La maggior parte di queste donne non chiede diritti politici, dal momento che rintraccia nel riconoscimento di un diritto una libertà ed un'eguaglianza solo parziali. Per le comuniste, senza equità sociale ed economica, il diritto rimane un contenitore vuoto. Louise Michel si schierò apertamente contro i diritti politici, in favore di un'azione sul quotidiano, rifiutando ogni influenza della borghesia illuminista e del femminismo repubblicano. Gli obiettivi politici che si riducono alla pura acquisizione dei diritti senza pratiche che li sostengano, senza un mutamento dell'immaginario sociale, sono obiettivi astratti e vuoti⁶¹⁹. Così Paule Mink, contro l'idea di diritti individuali, abbraccia l'idea di uguaglianza nella differenza⁶²⁰, problematizzando il senso del diritto e mettendo a tema il pericolo della neutralità, individuata come luogo di interiorizzazione e adattamento a un canone in realtà maschile.

In molte tralasciano gli obiettivi relativamente astratti dei diritti politici, per focalizzarsi invece sulle problematiche socio-economiche della maggioranza delle donne, nella loro materialità⁶²¹. Così le donne non cercano di dirigere le loro lotte verso l'acquisizione e il mantenimento del potere governativo, e non ricercano posizioni all'interno del governo rivoluzionario, che veniva individuato come transitorio. Tuttavia, si riconosceva all'istituzione politica comunista un'autorità, così come un potere potenziale, a cui a volte ci si riferiva per assistenza materiale o con cui si entrava in conflitto. In generale, si può sostenere che le donne della Comune guardavano oltre la politica formale e istituzionale, orientando il proprio desiderio e le proprie azioni verso la dimensione comune, lavorando nel quotidiano affinché ne nascesse una nuova società⁶²². Ma allo stesso modo, durante la *semaine sanglante*, che precede la caduta della Comune del 28 maggio 1871, donne e uomini lottarono assieme, gli uni a fianco delle altre, e assieme vennero trucidati nelle vie di Parigi dalle truppe versagliesi.

618 Questo posizionamento ha portato ad una marginalizzazione dell'esperienza all'interno della storiografia femminista la quale, almeno in alcuni ambienti dell'area americana e europea, mantiene il legame con l'individualismo liberale, se non con l'emancipazionismo e la logica delle quote di parità.

619 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 26.

620 *Ivi*, p. 51.

621 *Ivi*, p. 71.

622 *Ivi*, p. 27.

5. Rappresentazioni tra mistificazioni ed esemplarità

Questi rapporti e l'orizzonte simbolico che li sottende trovano esplicita espressione nelle rappresentazioni e nei giudizi di valore prodotti da critici ed estimatori della Comune. Come è già accaduto nel corso di questo lavoro, raffigurazioni e mitizzazioni vengono considerate elementi rilevanti nell'analisi, in base alla prospettiva per cui il simbolico, così come le gerarchie e tassonomie che esso produce e riproduce, può essere letto e interpretato alla luce dei suoi molteplici piani di rappresentazione; occorre tenere conto dunque di ogni forma di dispositivo narrativo, in quanto informato dell'immaginario che si intende analizzare. In particolar modo, in riferimento ai rapporti tra i sessi nel contesto comunardo, le parole e i discorsi dei commentatori risultano essere documenti essenziali, giacchè disvelano un immaginario che dietro alla pretesa di naturalità e oggettività mostra chiaramente la sua genealogia culturale. Parte di questo lavoro è già stato fatto nei capitoli precedenti, in particolar modo nel riferimento alle interpretazioni ottocentesche della folla, dove, coniugando pregiudizi di classe e di genere, donne e alcolizzati erano assunti a emblema della degenerazione sociale prodotta nel contesto collettivo⁶²³. L'associazione tra donne, furia e violenza venne ad accentuarsi in riferimento all'esperienza comunarda. In quest'ottica rientra l'elaborazione *ad hoc* del mito delle *pétroleuses*, terribili donne incendiare, che avrebbero causato con la loro cieca violenza la distruzione di intere zone della città di Parigi. Il mito, che non ha trovato ad oggi alcun riscontro certo nella realtà dei fatti, si è diffuso in modo pervasivo, arrivando fino ai nostri giorni⁶²⁴. La storica Edith Thomas si è soffermata a lungo sulla figura delle *pétroleuses* e sul mito creatosi attorno agli incendi di Parigi, la cui responsabilità venne al tempo ascritta totalmente ai comunardi, e in particolar modo alle donne. Questi incendi, rileva Thomas, che effettivamente devastarono la città, ebbero in realtà molteplici cause, prima fra tutte le bombe al kerosene dei soldati di Versailles; vi furono inoltre i bonapartisti che cercarono di eliminare attraverso il fuoco ogni traccia compromettente che potesse collegarli all'Impero⁶²⁵. Senza dubbio vi sono delle responsabilità da ascrivere ai Federali ma, lungi dal ricondurre la loro azione alla furia esaltata del momento di conflitto, Thomas vi individua ragioni per lo più tattico-difensive: il fuoco sarebbe stata un'arma per contrastare l'avanzata

623 Cfr. Cap. III.

624 Barrows, *Distorting Mirrors*, cit. p. 50. Cfr. Loraux, *La tragédie d'Athènes*, cit., p. 56.

625 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 157.

versagliese nei momenti in cui gli insorti avevano terminato le loro munizioni⁶²⁶. Altri incendi furono appiccati nei luoghi simbolo del Potere, a mostrare la rivolta contro ciò che essi rappresentavano⁶²⁷. Tutto questo però è ben lungi dal giustificare l'associazione tra donne ed incendiarie, da cui si origina il mito delle *pétroleuses*, a causa del quale molte donne, in modo del tutto arbitrario, furono fermate per le strade, accusate e condannate. Se è vero che vi furono degli incendi causati dai comunardi, è da escludere che le *pétroleuses* ne possano essere state la vera causa, commenta Thomas⁶²⁸. Anziché un'azione sistematica volta alla distruzione della città, è molto più plausibile immaginare che vi siano state donne sulle barricate che hanno usato il fuoco in modo difensivo come i loro compagni⁶²⁹.

Il mito delle *pétroleuses* si trasformò presto in isteria di massa: chiunque portasse con sé una bottiglia, un cesto da mercato, piangesse o urlasse per le strade era considerata un'incendiaria e in quanto tale arrestata o uccisa all'istante⁶³⁰. Sul versante dei sostenitori della Comune, la presenza di incendiarie fu negata e contrastata. Louise Michel, Lyssagaray e lo stesso Marx sostennero a gran voce il loro rifiuto dell'accusa alle donne parigine.

Le leggende più strane corsero sulle petroliere. Di petroliere non se ne ebbero. Le donne combatterono come leoni; ma io non vidi che me gridante: «Il fuoco, il fuoco davanti a quei mostri».

Non le combattenti, ma le disgraziate madri di famiglia, che nei quartieri invasi si credevano protette da qualche utensile che mostravano per far vedere che andavano a procurare dei cibi per i loro bambini (una bottiglia di latte, per esempio), erano considerate incendiarie, portatrici di petrolio e addossate ai muri! Quanto le attesero i loro piccini!⁶³¹

Agli occhi dei detrattori, le donne che partecipano all'insurrezione diventano il simbolo del disordine, della devianza e dell'orrore del conflitto fino a diventare personificazione della rivolta stessa, nella sua violenza e irrazionalità⁶³². Spesso, la critica all'intera esperienza comunarda si struttura proprio sulla condanna del

626 *Ibidem*.

627 *Ivi*, p. 158.

628 *Ivi*, p. 168.

629 *Ivi*, p. 169.

630 *Ivi*, pp. 160-161 e pp. 165- 188.

631 Michel, *La Comune*, cit., p. 178.

632 Questo slittamento simbolico non è prerogativa esclusiva dell'esperienza della Comune, bensì accompagna la tradizione rivoluzionaria francese fin dai suoi primi passi. Per un'approfondimento sulla derubricazione dell'azione delle donne nella Rivoluzione Francese si rimanda a Albistur, Armogathe, *Histoire du féminisme française*, cit. pp. 227-228. Per un'analisi generale del nesso tra folla in rivolta e furia femminile si rimanda al capitolo III di questo lavoro, nonché al già citato testo di Susanna Barrows, *Distorting Mirrors*.

comportamento delle donne, in uno spostamento simbolico che questo lavoro di ricerca non può non cogliere come estremamente rilevante. Questa condanna poggiava spesso sull'idea che le donne della Comune fossero affette da un "difetto morale", che si legava da una parte alla loro "naturale" mancanza di moralità e dall'altra alle condizioni "depravate" in cui queste donne, di condizioni estremamente modeste, vivevano la loro quotidianità⁶³³. Nei commenti dei detrattori borghesi, condanna di classe e condanna di genere si trovano unite in un solo argomento⁶³⁴. Paradossalmente, questa associazione venne adottata anche dagli stessi uomini della Comune, in più di una occasione. Nel rappresentare le comunarde, gli stessi compagni uomini trasposero questo immaginario dominante, giudicando le donne che con loro combattevano odiose e intimidatorie, anche se non necessariamente sessualmente disponibili e lascive - come invece era di regola per la rappresentazione borghese, che vi contrapponeva l'immagine di una "lady" pura, casta, virtualmente asessuata -⁶³⁵. Nella rappresentazione delle rivoluzionarie si ritrovano dunque, da ambo le parti in conflitto, tutte le mistificazioni dell'epoca circa le donne della classe operaia: sono rudi e selvagge sotto il piano sessuale, lussuose e sessualmente disponibili - giacchè la propria sessualità è considerata una "proprietà" che, come per altri tipi di proprietà, solo la borghesia può difendere - e contemporaneamente violente e ripugnanti⁶³⁶.

L'affronto principale delle donne rivoluzionarie, nel concreto, consistette nell'attacco alle rappresentazioni tradizionali dell'immaginario femminile del tempo. Insorgendo contro lo Stato come i loro compagni uomini, partecipando ad una guerra civile, le donne trasgrediscono i canoni stabiliti dall'immaginario condiviso, di genealogia borghese, ma che, come si è visto, riversava i suoi effetti su più di un piano della realtà sociale. La risposta fu in più di un caso il ripristino violento di quell'immaginario, attraverso gli argomenti tradizionali di condanna del femminile. Per i tribunali versagliesi le comunarde si erano macchiate dei loro orrendi crimini innanzi tutto a causa della naturale inclinazione all'irrazionalità e la furia che colpisce ogni donna al di fuori della protezione civilizzatrice maschile. Private dell'autorità maschile, le donne, ingenua ed impressionabili, vennero influenzate e indotte all'insorgenza, accecate come donne sedotte e dominate da

633 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 109.

634 Cfr. Cap. III.

635 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 109.

636 Ivi, p. 115.

un “eccitamento sessuale”; questo argomento tiene insieme molteplici piani della derubricazione dell'azione politica delle donne, in cui il legame tra femminile e furia compare come effetto e contemporaneamente causa delle azioni meschine delle donne, senza per questo negare l'immagine delle donne come naturalmente deboli, suggestionabili, irrazionali⁶³⁷. Questo, si è già visto in precedenza nel corso di questo lavoro, è da ascrivere alla contraddittorietà delle rappresentazioni di genere del tempo, che chiudevano le donne tra due opposte nature: da un lato l'idealizzazione - la donna che cresce i figli, li cura, essere puro e moralmente superiore -, dall'altro la demonizzazione - la donna pericolosa, che cova odio, selvaggia e sessualmente incontrollabile - . La debolezza morale e la natura emotiva conducono ricorsivamente al rischio di una riemersione violenta, sotto la superficie civilizzata dall'azione maschile, della sua natura originaria. La Comune, avrebbe risvegliato questa natura, trasformando le donne «in Megere e in Ecati»⁶³⁸. Sulla stessa linea si colloca la descrizione di Louise Michel fatta davanti al Quarto Tribunale di Guerra, che nel dicembre 1871 la dipinse come una vera *bête noire*, che assieme alle sue compagne si era macchiata dell'ambizione «di elevarsi al livello dell'uomo, superandolo nei suoi vizi»⁶³⁹.

L'argomento dell'emancipazione come causa della degenerazione sociale, mostra chiaramente la realtà implicita dell'accusa. In più di una occasione l'emancipazione e l'istruzione delle donne vengono individuate come cause primarie dei loro eccessi e degli orrori che avrebbero riversato nelle strade, in preda alla furia cieca: le utopie sono pericolose, tanto più se poste in mano a donne che hanno il compito di educare i figli della società. L'emancipazione che le ha portate a studiare, lavorare, insegnare, si ribalta così, per il Capitano Jouenne nell'orrore dei giorni della Comune⁶⁴⁰.

Indegne creature che sembrano essersi presa la briga di diventare l'obbrobrio del loro sesso, e di ripudiare il grande e magnifico ruolo della donna nella società [...] una moglie legittima, l'oggetto del nostro affetto e rispetto, completamente dedita alla famiglia [...] Ma se, abbandonando la sua sacra missione, la natura del suo influsso cambia, e non serve altri che lo spirito del male, essa diventa una mostruosità morale; allora la donna è più pericolosa del più pericoloso degli uomini.⁶⁴¹

637 *Ivi*, p. 110.

638 Hervé citato da Karl Marx in Marx, *La guerra civile in Francia*, cit., p. 68.

639 Gutiérrez Alvarez, Kleiser, *Le sovversive*, cit. pp. 106-107.

640 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. 179.

641 Il Capitano Jouenne citato da Rowbotham, *Donne, resistenza e rivoluzione*, cit. pp. 129-130.

Odio di classe, snobismo politico e autoritarismo sessuale trovano il loro maggiore esponente in Maxime du Camp, che a proposito delle donne dice:

Quelle che si erano date alla Comune – ed erano in molte – non avevano che un'ambizione: elevarsi al di sopra degli uomini esagerandone i difetti, Là esse trovarono un ideale che potevano realizzare. Erano maldicenti e codarde. Erano tutte là ad agitarsi e a strillare: ospiti di Saint-Lazare fuori a far baldoria, [...] venditrici ambulanti di mode à la tripe de Caen; cucitrici e camiciaie per gentiluomini; insegnanti di corsi per adulti [...] Veramente comico era il fatto che queste donne che si sottraevano così al laboratorio, invocavano immancabilmente Giovanna d'Arco, e non si peritavano di paragonarsi a lei [...] Durante gli ultimi giorni, tutte queste virago bellicose hanno resistito più a lungo degli uomini dietro le barricate. Molte sono state arrestate, con le mani ancora sporche di polvere da sparo e le spalle illividite dal rinculo dei fucili; palpitavano ancora per la sovraccitazione della battaglia⁶⁴².

Maxime du Camp, Jouenne, Dauban, Dumas *figlio*, tutti accomunati dalla stessa immagine: la donna che lotta nella Comune è l'orrore della furia, della violenza, che trova la sua potenza nel ribaltamento della sacra figura della donna sposa e madre, borghese angelo del focolare in cui cova costantemente la minaccia di una natura ferina. Quando questa natura ferina si libera, una donna può essere più spietata di un uomo, perché essa è per natura irrazionale, debole, influenzabile, animale⁶⁴³.

Attraverso i racconti, le critiche e numerose caricature, si assiste così, su molteplici piani, a una “diabolizzazione” dell'azione collettiva delle donne, strutturata sul richiamo esplicito dell'immagine socialmente costruita di un eterno femminile mostruoso e ancestrale, che uccide selvaggiamente e senza coscienza politica⁶⁴⁴. In questo contesto, le parole rivestono un ruolo fondamentale. Le donne sono chiamate incendiarie, *virago*, succubi, streghe. Nascono neologismi e parole antiche vengono recuperate sullo sfondo comune di una depoliticizzazione che rinchiude le donne nella sfera dell'isteria⁶⁴⁵.

La retorica che depoliticizza la lotta delle donne riducendole a bestie viene riconosciuta nel suo potenziale e usata come un'arma; in quanto tale viene riprodotta dai comunardi stessi e dalle donne della Comune in relazione alle

642 *Ibidem*. Cfr. anche Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., p. X.

643 Thomas, *The Women Incendiaries*, cit., pp. IX- XI. Cfr. anche Albistur, Armogathe, *Histoire du féminisme française*, cit. pp. 333.

644 Cardi, Pruvost, *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistémologiques*, cit. p. 43.

645 D. Lagorgette, *La violence des femmes saisie par les mots. «Sorcière», «Tricoteuse», «Vesuvienne», «Pétroleuses»: un continuum toujours vivace?*, in Cardi, Pruvost (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 375-387.

donne della fazione versagliese, che Louise Michel arriverà a descrivere come

[...] donnacce sporche, ebre di ferocità, vestite lussuosamente [...] insultavano i prigionieri e con la punta delle loro ombrelle sgusciavano gli occhi agli uccisi.

Avide di sangue come tigri, erano in preda a una rabbia micidiale: ce n'era di ogni razza, scese con immondi appetiti, pervertite attraverso i vari gradi della società, erano mostruose e irresponsabili come lupe⁶⁴⁶.

Aldilà dell'immaginario costruito sulla bestialità delle donne in lotta, in generale si può ravvisare un generale disinteresse degli storici e dei critici per la concreta azione delle donne nel contesto della Comune e sul suo senso politico, cosa che per certi versi corrisponde, si è visto, a un preciso atteggiamento di derubricazione proprio della tradizione rivoluzionaria francese; laddove menzionato, il ruolo giocato dall'azione delle donne viene discusso in modo veloce e superficiale, se non denigratorio. Un ulteriore elemento di questa depoliticizzazione della violenza femminile va rintracciato nell'atteggiamento opposto a quanto descritto sinora, ossia nella passione e nello slancio di quanti - poeti, scrittori, commentatori e sostenitori della Comune - cancellano l'azione concreta e plurale delle donne sotto immagini statiche, fisse, idealizzate. Un esempio ne è l'immagine della *pétroleuse* Jeanne-Marie, di cui Rimbaud tesse le lodi⁶⁴⁷. Il mito della comunarda, donna del popolo, coraggiosa incarnazione della Rivoluzione stessa – che, a sua volta, è sempre donna – diventa il *leitmotiv* di artisti e scrittori come Victor Hugo (di cui si rimanda a *Viro Maior*, dedicata a Louise Michel), Verlaine (*Une ballade en l'honneur de Louise Michel*), Rimbaud (*Les mains de Jeanne-Marie; l'Orgie parisienne ou Paris se dépeuple*) e molti altri⁶⁴⁸. Come gli artisti, storici e interpreti alimenteranno, sotto lo slancio dell'idealizzazione astratta e evanescente, l'immagine della donna forte e coraggiosa, rendendo nei fatti invisibile la reale e concreta esperienza delle donne nel contesto della lotta per la Comune. Allo stesso modo, l'esemplarità riduce la lotta e le esperienze di tutte le comunarde a una o due figure eccezionali, riconfermando la norma circa cosa è e cosa deve essere una donna. L'eccezionalità, infatti, riproduce la gerarchia e irrigidisce in tipizzazioni isolate, fisse, eccezionali. La lotta delle donne rivoluzionarie scompare così nell'invisibilità storiografica⁶⁴⁹. Nel momento

646 Michel, *La Comune*, cit., p. 122.

647 Rispoli, *Illuminati, Tumulti*, cit., pp. 149-150.

648 Cfr. Albistur, Armogathe, *Histoire du féminisme française*, cit. pp. 334-335 e Gutiérrez Alvarez, Kleiser, *Le sovversive*, cit. pp. 96-97.

649 Eichner, *Surmounting the Barricades*, cit., p. 3.

in cui la storiografia tende a presentare l'immagine di una sola donna come indicativa di tutta la partecipazione femminile, l'esperienza delle donne appare come una entità omogenea, ed esse sono ridotte ad un tipo, ad un'esperienza unitaria e monolitica⁶⁵⁰. Ne è esempio la romanticizzazione della figura di Louise Michel che, in un gesto riduzionista, è stata eletta dalla letteratura la “eroina della Comune”, portando ad un parziale oscuramento della varietà e complessità delle lotte delle comuniste e del femminismo socialista a lei contemporaneo. Al momento del processo di Louise Michel, giornali come *Il Diritto* e *Le Voleur* parlano di lei come di un'eroina ispiratrice:

Abbiamo annunciato brevemente la condanna della *signorina Luisa Michel*, una delle eroine della Comune, che osa far fronte all'accusa, e non si difende con negazioni di sorta, e non si appoggia su circostanze attenuanti. [...] Luisa Michel è il tipo rivoluzionario per eccellenza; ed ha sostenuto nella Comune una parte importantissima: si può dire anzi che ne fu l'ispiratrice, il soffio rivoluzionario⁶⁵¹.

Lavorare sulle rappresentazioni e le immagini circolanti, nel contesto di questo lavoro di ricerca, non significa dunque semplicemente accogliere i loro contenuti, schiacciando la ricerca su di esse. Le idealizzazioni e le mistificazioni sono da intendersi come strumenti di lavoro, utili a intercettare parte dell'immaginario che esse sottendono. In questo senso, forniscono elementi per un percorso di decostruzione e critica, fintanto che sono percepite *anche* nel loro essere funzionali al simbolico che si intende indagare, oscurando la realtà delle vite e delle esperienze concrete. Consci del fatto che le rappresentazioni, così come le autorappresentazioni, nascono *altrove* rispetto alla materialità delle esistenze, producendo un discorso *su di esse*, occorre saper usare tali rappresentazioni in modo decostruttivo, alla ricerca delle vite, soprattutto delle vite delle donne, non rappresentate e spesso nascoste negli interstizi della Storia.

650 *Ivi*, pp. 5-6.

651 Cfr. Michel, *La Comune*, cit. p. 210

6. Cronologia degli eventi

1870

19 luglio: la Francia dichiara guerra alla Prussia.

25 luglio: Napoleone III parte per la guerra, lasciando la Nazione nelle mani dell'imperatrice Eugénie.

1 agosto: presa di Sarrebruck da parte dei francesi.

3 agosto: presa di Wissembourg da parte dell'armata prussiana.

6 agosto: battaglia di Froeschwiller in Alsazia. Battaglia di Forbarch in Lorena.

7 agosto: il governo francese dichiara lo stato d'assedio a Parigi.

2 settembre: Sconfitta della II Armata Imperiale.

4 settembre: Proclamazione della Repubblica.

8 ottobre: Manifestazioni all'Hôtel de Ville.

31 ottobre: Manifestazioni. Flourens marcia verso l'Hôtel de Ville.

1871

6 gennaio: nelle strade l'*Affiche rouge* esorta i parigini alla formazione della Comune.

26 febbraio: firma dei preliminari al Trattato di Pace da parte di Thiers e Bismarck.

1 marzo: i prussiani entrano a Parigi.

15 marzo: elezione del Comitato Centrale.

17-18 marzo: durante la notte, l'armata di Thiers, su ordine del generale Vinoy, tenta di riprendere i cannoni sulla collina di Montmartre e di Belleville. Il tentativo fallisce e Parigi si solleva. Esecuzione da parte degli insorti dei generali Lecomte e Thomas.

19 marzo: Viene proclamato il Comitato Centrale che annuncia elezioni per il Consiglio della Comune.

22 marzo: Manifestazione degli «Amis de l'Ordre» che vengono dispersi dalla Guardia Nazionale.

26 marzo: elezione del Consiglio della Comune.

27 marzo: proclamazione della Comune.

28 marzo: la Comune di Parigi si installa all'Hôtel de Ville.

2 aprile: un decreto sancisce la separazione tra Chiesa e Stato.

3 aprile: offensiva delle armate della Comune su Versailles. Morte di Gustave Flourens.

4 aprile: Cluseret viene nominato delegato alla Guerra. Tutti i cittadini non sposati dai 17 ai 31 anni vengono integrati nella Guardia Nazionale. Duval, fatto prigioniero durante l'offensiva del 3 aprile, viene giustiziato.

9 aprile: Dombrowski e Vermorel respingono i Versagliesi.

11 aprile: creazione della *Union des femmes pour la défense de Paris et les soins aux blessés*. Primo tentativo di conciliazione.

13 aprile: un decreto ordina la distruzione della colonna Vendôme.

16 aprile: decreto sul recupero da parte delle società operaie delle officine abbandonate.

19 aprile: declamazione del programma della Comune. Secondo tentativo di conciliazione.

25 aprile: gli alloggi vacanti vengono requisiti.

28 aprile: creazione della Commissione incaricata di organizzare l'insegnamento primario laico e l'insegnamento professionale.

29 aprile: revoca di Cluseret e nomina di Rossel a delegato alla Guerra. Terzo e ultimo tentativo di conciliazione.

1 maggio: creazione del Comitato per la Salute Pubblica.

4 maggio: decreto di applicazione sul divieto di lavoro notturno nelle panetterie.

5 maggio: vengono chiusi sette giornali borghesi.

6 maggio: dopo la battaglia d'Issy-les-Moulineaux del mese di aprile, i versagliesi prendono Clamart e attaccano Vanves.

9 maggio: il Comitato per la Salute pubblica viene rinnovato.

10 maggio: dimissioni di Rossel e nomina di Delescluze.

11 maggio: la Comune ordina la distruzione dell'abitazione di Thiers.

16 maggio: viene abbattuta la Colonna Vendôme.

21 maggio: i versagliesi entrano a Parigi. Inizia la *semaine sanglante*. Scioglimento dell'Assemblea della Comune.

22 maggio: il Comitato per la Salute pubblica lancia una chiamata alle armi. I versagliesi occupano la parte sud-ovest di Parigi.

23 maggio: Montmartre occupata. Dombrowski viene ucciso sulla barricata sulla via Myrha.

24 maggio: la Comune e il Comitato per la Salute pubblica lasciano l'Hôtel de

Ville per installarsi nell'undicesimo *arrondissement*, Louise Michel si consegna in cambio della madre prigioniera dei versagliesi. Esecuzione degli ostaggi della prigione di La Roquette. L'Hôtel de Ville e la prefettura di Parigi vengono dati alle fiamme. Wroblewski resiste ai versagliesi presso Butte-aux-Cailles. Rigault viene preso e giustiziato mentre grida «*Vive la Commune!*».

25 maggio: ultima riunione della Comune nell'undicesimo *arrondissement*. Wroblewski abbandona Butte-aux-Cailles e si ritira assieme alle sue truppe. Combattimenti a Place Château d'Eau (ora Place de la République). Delescluze viene ucciso. Vermorel e Lisbonne feriti. Ovunque, avvengono esecuzioni di massa degli insorti.

26 maggio: gli ostaggi di rue Haxo vengono fucilati. Su ordine del generale Cissey, Milliere viene arrestato e fucilato davanti al Panthéon. Cade urlando «*Vive l'humanité!*». Il Comitato Centrale della Comune lascia l'undicesimo *arrondissement* e si stabilisce a rue Haxo. I comunardi si riuniscono a Belleville.

27 maggio: Buttes-Chaumont viene occupata dai versagliesi. Violenti scontri nel cimitero di Père-Lachaise dove i versagliesi procedono a esecuzioni di massa.

28 maggio: ultimi scontri nel quartiere di Belleville. Cadono le ultime barricate. Varlin viene arrestato e fucilato.

29 maggio: Fort de Vincennes capitola. Fine della *semaine sanglante*

Conclusioni

Nel corso di questo lavoro è venuto a delinearsi un preciso percorso d'analisi all'interno del quale sono state individuate importanti categorie interpretative; di tali categorie queste pagine tentano una conclusiva messa a tema al fine di aprire la riflessione agli ulteriori sbocchi di ricerca possibili, sottolineando al contempo l'attualità e la scommessa politica, oltre che teorica, implicita nell'approccio e nei risultati di ricerca ottenuti.

Nel corso di queste pagine, si è proposta una riflessione di impianto filosofico, contaminata da differenti approcci e discipline, sulla relazione, fondativa ma non pacificata, tra politica e conflitto. In questo senso, la ricerca è stata portata avanti su un doppio binario: da un lato, si è proceduto ad un lavoro decostruttivo nei confronti dell'autorappresentazione del Politico, inteso come dimensione simbolica di Potere, nel suo rapporto con alcune delle alterità che nel corso della tradizione occidentale sono state poste come funzionali alla sua autodefinizione. In un movimento dialettico che aspira alla sintesi tramite normalizzazione o esclusione dal discorso, si è visto, il Politico si autodefinisce per opposizione rispetto a ciò che individua come altro dalla politica, *non-politico*: il corpo, la donna, la forza e la violenza. Contemporaneamente, si è portato avanti un lavoro di analisi sul piano delle pratiche politiche, e della politica intesa in senso arendtiano, come spazio di azione e mutamento della realtà operato dai singoli nella pluralità, e come *con-divisione* del mondo, in relazione ad esso e agli altri esseri umani. Su entrambi questi piani d'indagine, l'utilizzo di una prospettiva radicata nella corporeità dei soggetti ha aperto lo studio a molteplici e feconde possibilità di analisi. Uno degli elementi più significativi di questa apertura è stata la possibilità di indagare la rivolta e le varie esperienze di contro-potere a partire da una prospettiva nuova, generale ma non astratta, concreta ed esperienziale ma non contingente. Mobilitazioni, occupazioni, rivolte e rivoluzioni sono così state analizzate in relazione ai corpi e allo spazio che li circonda, mantenendo sempre ben saldo il legame tra pensiero ed esperienza.

Evitando così la tentazione di una teoria neutra della massa mobilitata, questo

lavoro ha posto al centro l'esperienza politica dell'essere-insieme, corpo a corpo, nello spazio pubblico. Alcuni autori di riferimento hanno guidato la riflessione, tra vicinanze e rotture. Tra questi spiccano Hannah Arendt, Elias Canetti, Furio Jesi, Michel Foucault, Carla Lonzi, Luce Irigaray, Adriana Cavarero, Nicole Loraux, David Harvey e storici quali Sheila Rowbotham e Eric J. Hobsbawm. Il riferimento a questi autori, però, non è stato esentato dal continuo confronto con alcune delle esperienze di protesta collettiva degli ultimi anni: gli *indignados* spagnoli, la “Primavera Araba”, il movimento Occupy Wall Street, Occupy Gezi in Turchia e i movimenti urbani italiani. Tali eventi hanno funzionato da messa alla prova delle categorie individuate e contemporaneamente sono stati interrogati a partire da quanto elaborato nel corso della riflessione, in un gioco di continui rimandi tra teoria ed esperienza. Inoltre, si sono interrogate esperienze di rivolta quali il femminismo, soprattutto nella sua versione italiana, e la Comune di Parigi del 1871, nel tentativo di mostrarne la atopicità rispetto alle tradizionali categorie del processo rivoluzionario, accostandole alle pratiche di rivolta. Nei confronti di queste differenti esperienze si è adottata una prospettiva non gerarchizzante né omologante.

Tale prospettiva affonda le proprie radici nel riconoscimento delle specificità - tra relazioni, somiglianze e differenze - delle esperienze non statuali di conflitto in politica. In particolare, nel corso di questo lavoro, una forte attenzione è stata data al riconoscimento della distanza specifica che rende rivolta e rivoluzione due esperienze politiche differenti, dialoganti ma non da intendersi come momenti di un percorso unico. Secondo una lettura diffusa, infatti, la rivolta andrebbe letta come il momento acerbo e immediato del dissenso, istante di pura violenza che, fuori da un percorso teleologico quale quello della rivoluzione, non dimostra alcuna reale efficacia politica. Una rivolta che non sfocia in un percorso di potere istituzionale, dunque, non costituirebbe altro che una rivoluzione fallita. Smarcandosi da questa impostazione del problema, parte di questo lavoro ha cercato di definire la distanza che rende le due esperienze due modi specifici di conflitto. Rivolta e rivoluzione sono infatti differenti su molteplici piani: rispetto al rapporto con la temporalità data, alle istituzioni della Sovranità, alla materialità dell'esperienza e alle differenze dei soggetti, così come rispetto all'Idea e all'Assoluto, e rispetto alla logica Sé/Altro che struttura il principio di identificazione del simbolico Politico occidentale. In particolar modo, è risaltato

come lo stesso criterio dell'efficacia politica sia da intendersi in modo assolutamente differente per le due esperienze.

Il percorso di ricerca qui sviluppato ha aperto numerosi nuovi percorsi di indagine, che riescono a coniugare prospettive generali e pensiero dell'esperienza, riflessione filosofica e contingenza della fattualità. Lontano dalla pretesa di categorie universali, il discorso si è schiuso a una prospettiva che tiene conto della materialità dell'esperienza, della contingenza e imprevedibilità dell'agire umano, delle soggettività incarnate e del loro posizionamento sessuato. La scommessa politica implicita nel percorso di ricerca qui avanzato, soggiace implicitamente già al suo approccio, mostrando come fondamentale il passo di aprirsi alla logica del due e della differenza, al fine di fuoriuscire dalle dinamiche autoreferenziali dell'Uno Politico, oggi in crisi assieme al concetto di Sovranità, sua migliore incarnazione. Da un punto di vista teorico, intrappolare il pensiero nella gabbia dell'Uno rende difficile il contatto con il reale e con le costitutive differenze che discendono dal rapporto con il mondo e con gli altri esseri umani. Questo conduce a un panorama politico definito e specifico, irrigidito in un criterio normativo che pone in modo problematico la questione dell'alterità e della differenza, aprendo la strada a una logica identitaria che rischia di schiacciarsi sull'immagine di un capo, o di rinchiudersi in un'ideologia omologante, cancellando la realtà del potere *condiviso* della politica. L'approccio qui proposto coglie dunque quell'urgenza di ripensare la politica a partire da una prospettiva "non sovrana" e dislocata rispetto alla logica dell'Uno e del Leviatano hobbesiano.

L'attualità di questo percorso diviene evidente nel momento in cui si prende in considerazione il panorama globale degli ultimi anni e il recente proliferare delle pratiche di rivolta e di riappropriazione dello spazio urbano tramite occupazione di spazi che vengono restituiti alla cittadinanza o reinventati attraverso le pratiche politiche. Questo movimento di riappropriazione e protesta coinvolge più paesi e più contesti. Nel momento in cui queste ultime pagine vengono scritte, ad esempio, la protesta incendia le strade di Kiev, dando vita a scenari di estrema violenza, al limite della guerra civile⁶⁵². Tali proteste pongono l'urgenza di coniugare una riflessione strutturata sulla dinamicità degli eventi, così come

652 Al momento della stesura di queste pagine la protesta ucraina sta entrando nel suo terzo mese. A partire dalla fine del novembre 2013 infatti, numerose proteste di stampo europeista, inizialmente pacifiche, hanno incendiato Kiev, con forti momenti di repressione da parte delle forze dell'ordine e portando all'emanazione di leggi contro la libertà di protesta.

dell'elaborazione di categorie che sappiano interpretare gli avvenimenti.

Ovviamente, questo studio non si pretende esaustivo, ma è da intendersi come il primo passo di un percorso più articolato. In questa sede sono state poste le categorie ermeneutiche fondamentali per tentare un approccio non universalizzante o neutralizzante alla questione del corpo nel contesto collettivo del conflitto e alle urgenti domande che esso pone alla nostra contemporaneità. Ci sia consentito di segnalare, in guisa di conclusione, alcune fra le tante piste teoriche di ricerca possibili, che meriterebbero una particolare attenzione e approfondimento. Tra gli ulteriori spazi di ricerca si segnala innanzi tutto la possibilità di un approfondimento delle dinamiche di rivolta in relazione al contesto urbano, sempre in una prospettiva che tiene conto dei corpi e della differenza sessuale. Il nesso tra spazio urbano e rivolta, a cui questo lavoro fa più volte riferimento, viene a radicarsi nella stessa dimensione corporea. In questo senso, la presa in carico della dimensione sessuata del corpo porterebbe ad un arricchimento di quanto già elaborato nel contesto degli studi su rivolta e spazio urbano e sul diritto alla città (tra cui ricordiamo le analisi di Lefebvre e dello stesso Harvey), così come degli studi sul rapporto tra pratiche quotidiane e città (De Certeau). In questo senso, un ulteriore percorso di indagine dai risvolti promettenti sembra essere l'approfondimento delle dinamiche di genere che accompagnano e scandiscono i vari momenti della politica, sia nel passaggio da una fase di movimento alle istituzioni, che nello specifico dei vari momenti della rivolta o del processo rivoluzionario, in una prospettiva che sappia tenere assieme l'attualità del nostro scenario politico globale e la storia dei movimenti rivoluzionari. Tale percorso di ricerca dovrà essere portato avanti secondo una prospettiva ricca e multidisciplinare che tenga conto dell'esperienza del corpo, e del corpo sessuato che l'analisi della folla e dei contesti collettivi fa ancora fatica a riconoscere come categoria d'analisi fondamentale.

Inoltre, alla luce di questo percorso di ricerca, è possibile utilizzarne le categorie fondamentali per interrogare il presente in modo ancora più specifico e approfondito. Restano infatti aperte molte questioni, di cui gli scenari politici mostrano l'imprescindibilità. Quali sono le caratteristiche specifiche delle recenti proteste che hanno occupato il nostro scenario politico? A che tipo di rivendicazioni si richiamano? Su che piano si dimostrano efficaci? In che modo i media narrano i movimenti di protesta? Che ruolo giocano i social networks e le

recenti innovazioni tecnologiche nel diffondersi a livello globale di istanze politiche e strategie di protesta vicine tra loro? Tali questioni toccano direttamente il nostro contemporaneo e necessitano di essere indagate alla luce di un approccio specifico, che sappia mantenere una prospettiva generale senza sradicarsi dalla concreta fattualità, dalle differenze e dalle esperienze di vita dei soggetti che coinvolge.

Bibliografia

1. Bibliografia Generale

Amato P., *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010.

Arendt H., *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994 (ed. or. *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).

Arendt H., *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1965 (ed. or., *On revolution*, Viking, New York 1963).

Arendt H., *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006 (ed.or. *Was ist Politik?*, R. Piper GmbH & Co KG, München 1993).

Barrows S., *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Yale University Press, New Haven (CT) 1981.

de Beauvoir S., *Il Secondo Sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008 (ed. or. *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949).

Buttarelli A., Giardini F. (a cura di), *Il pensiero dell'esperienza*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2008.

Cardi C, Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012.

Cavarero A., *Corpo in figure*, Feltrinelli, Milano 2003.

Cavarero A., *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano 2007.

Cigarini L., *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.

Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987.

Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009.

Giardini F., *L'alleanza inquieta. Dimensioni politiche del linguaggio*, Le Lettere, Firenze 2010.

Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011.

Harvey D., *Città Ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013 (ed. or., *Rebel Cities*, Verso Books, London 2012).

Héritier F., *Dissolvere la gerarchia. Maschile/femminile II*, Raffaello Cortina

Editore, Milano 2004 (ed. or., *Masculin/féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris 2002).

Hobbes T., *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Milano 2004 (ed. or., *Elements of Law Natural and Politic*, 1640).

Hobbes T., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or., *Leviathan*, 1651).

Hobsbawm E.J., *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or., *Revolutionaries*, Weidenfeld and Nicolson, London 1972).

Illuminati A., Rispoli T., *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, DeriveApprodi, Roma 2011.

Jesi F., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

Lonzi C., *Sputiamo su Hegel*, in Lonzi C., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Rivolta Femminile, Milano 1974.

Loraux N., *La cité comme cuisine et comme partage. Note critique*, in «*Annales, Économies, Sociétés Civilisations*», n.4, 1981, pp. 614-622.

Loraux N., *Il femminile e l'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989).

Loraux N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 (ed. or., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997).

Loraux N., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre e l'utopie*, Seuil, Paris 2005.

Marramao G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Roma 1985 (ed. or. 1983).

Marramao G., *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Marramao G., *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011.

Michel L., *La Comune*, M&B Publishing, Milano 2004 (ed. or., *La Commune. Histoires et souvenirs*, Paris 1898).

Putino A., *Dall'inadomesticato alla funzione guerriera: workshop, 28/29 gennaio '89*, Centro Culturale Virginia Woolf, Gruppo B, Roma 1989.

Rivolta Femminile, *Manifesto di Rivolta Femminile*, in Lonzi C., *Sputiamo su*

Hegel e altri scritti, Rivolta Femminile, Milano 1974.

Schmitt C., *Teoria del partigiano*, Il Saggiatore, Milano 1981 (ed. or., *Theorie des Partisanen*, Duncker e Humblot, Berlin 1963).

Schmitt C., *Le categorie del 'politico'* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna 1972.

2. Bibliografia suddivisa per capitoli

I. Differenza, corpo, forza: il rimosso del Politico

Arendt H., *Sulla Violenza*, Guanda, Parma, 1996 (ed. or., *On Violence*, Harcourt Brace & Company, New York 1970).

Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Balibar É., *Violenza: idealità e crudeltà*, in Héritier F. (a cura di), *Sulla Violenza*, Meltemi, Roma 1997 (ed. or. *De la violence*, Editions Odile Jacob/Opus, Paris 1996).

Benasayag M., del Rey A., *Elogio del conflitto*, Feltrinelli, Milano 2008 (ed. or. *Éloge du conflit*, La Découverte, Paris 2007).

Benjamin W., *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1981 (ed. or., *Prolégomènes à une critique de la violence*, riedito in *Mythe et Violence. Poésie et Révolution*, Editions Donoël, Paris 1971).

Bernini L., Guaraldo O. (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona 2009.

Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or., *La domination masculine*, Seuil, Paris 1998).

Canfora L., *La democrazia. Storia di una ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Cantarella E., *L'amore è un dio. Il sesso e la polis*, Feltrinelli, Milano 2009.

Cantarella E., *La violenta: Clitennestra*, in Sebastiani S. (a cura di), *Donne in rivolta. Tra arte e memoria*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 19-35.

Défert D., *La violenza tra poteri e interpretazioni nelle opere di Michel Foucault*, in Héritier F. (a cura di), *Sulla Violenza*, Meltemi, Roma, 1997 (ed. or., *De la violence*, Editions Odile Jacob/Opus, Paris 1996).

Derrida J., *Forza di legge. Il «fondamento mistico dell'autorità»*, Bollati

- Boringhieri, Torino 2003 (ed. or., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Éditions Galilée, Paris 1994).
- Detienne M., Sissa G., *La vita quotidiana degli dei greci*, Laterza, Roma-Bari 2005 (ed. or., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Hachette, Paris 1989).
- Eschilo, *Eumenidi*, in Eschilo, *Oresteia*, traduzione di E. Savino, Garzanti, Milano, 1987.
- Esposito R., *L'origine della politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma 1996.
- Forti S. (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2001.
- Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2005 (ed. or., *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975).
- Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2010 (ed. or., *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976).
- Foucault M., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. or., *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984).
- Foucault M., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985 (ed. or. *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984).
- Gentili D., *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009.
- Giardini F., *Relazioni. Differenza sessuale e fenomenologia*, Luca Sossella, Roma 2004.
- Giardini F., *Le parole del contr'Uno. Nicole Loraux*, in Sanò L. (a cura di), *Il destino di Prometeo. Razionalità, tecnica, conflitto*, Il Poligrafo, Padova 2009, pp. 213-232.
- Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (ed. or., *La violence et le sacré*, Bernard Grassé, Paris 1972).
- Héritier F., *Maschile e Femminile. Il pensiero della differenza*, Laterza, Roma-Bari 1997 (ed. or., *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris 1996).
- Héritier F., *Riflessioni per nutrire la riflessione*, in F. Héritier (a cura di), *Sulla Violenza*, Meltemi, Roma, 1997 (ed. or. *De la violence*, Editions Odile Jacob/Opus, Paris 1996).
- Irigaray L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010 (ed. or., *Speculum. De l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974).
- Irigaray L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Irigaray L., *La democrazia comincia a due*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Loraux N., *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Zone Books, New York 2006 (ed. or. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, EHESS-Mouton, Paris-La Haye 1981).

Loraux N., *The children of Athena. Athenian ideas about citizenship & the division between the sexes*, Princeton University Press, Princeton, 1993 (ed. or. *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Maspero, Paris 1981).

Loraux N., *Ferite di virilità*, in Loraux N., *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 93-110 (ed. or., *Blessures de virilité*, in «Le Genre Humain», n.10, 1984, pp. 39-56).

Loraux N., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1998 (ed. or., *Né de la Terre*, Seuil, Paris 1996).

Loraux N., *Un absent de l'histoire?*, in «Metis», n. 12, 1997, pp. 223-267.

Liotard J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981 (ed. or., *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979).

Liotard J.-F., *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987 (ed. or., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Éditions Galilée, Paris 1986).

Marramao G., *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Melandri L., *Amore e Violenza. Il fattore molesto della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Muraro L., *Introduzione di una idea*, in Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009, pp. 5-14.

Pascal B., *Pensieri*, Einaudi, Torino 1962 (ed. or., *Pensées*, 1670).

Pirri A., *Un mondo capovolto*, in Pirri A. (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, pp. 11-48.

Platone, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Rodotà S., *Foucault e le nuove forme del potere*, L'Espresso, Roma 2011.

Rousseau J.J., *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2006 (ed. or. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 1754).

Rousseau J.J., *Il contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 1997 (ed. or., *Du contrat social*, 1762).

Russo A., *Pratiche di resistenza*, in Brandimarte R., Chiantera-Stutte P., Di Vittorio P., Marzocca O., Russo A., Simone A. (a cura di), *Lessico di Biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 238-243.

Russo A., *Sessualità (dispositivo di)*, in Brandimarte R., Chiantera-Stutte P., Di Vittorio P., Marzocca O., Russo A., Simone A. (a cura di), *Lessico di Biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006, pp. 284-288.

Said E.W., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999 (ed. or. *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978).

Sartori D., *Indizi terrestri*, in Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009, pp. 15-52.

Schmitt C., *Il concetto di 'politico'* in Schmitt C., *Le categorie del 'politico'* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna 1972.

G. Sissa, *Eros Tiranno*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Sofsky W., *Saggio sulla violenza*, Einaudi, Torino 1998 (ed. or., *Traktat über die Gewalt*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M 1996).

Spivak G.C., *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004 [ed. or. *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1999].

Tommasi W., *La tentazione del Neutro*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987, pp. 81-104.

Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1985.

Weil S., *Non ricominciamo la guerra di Troia*, in Weil S., *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Pratiche, Milano 1998 (ed. or., *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, in "Nouveaux Cahiers", I, nn. 2-3, avril 1937, pp.1-15).

Weil S., *La prima radice*, SE, Milano 1990 (ed. or. *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949).

Weil S., *Sulla Germania Totalitaria*, Adelphi, Milano 1990.

Wulf C. (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Mondadori, Milano 2002 (ed. or., *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Beltz Verlag-Weinheim und Basel, 1997).

II. Rivoluzioni, rivolte, tumulti

Aronson R., *Camus and Sartre. The story of a friendship and the quarrel that*

ended it, The University of Chicago Press, Chicago 2004.

Benjamin W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997 (ed. or., *Über den Begriff der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974).

Berlin I., *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 2000 (ed. or., *Two concepts of liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969).

Bonanate L., *La guerra*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Camus A., *Caligola*, Bompiani, Milano 2011 (ed. or., *Caligula*, Gallimard, Paris 1941).

Camus A., *Les Justes*, Gallimard, Paris 1950.

Camus A., *L'Uomo in rivolta*, in Camus A., *Opere*, Bompiani, Milano 2000 (ed. or., *L'Homme Revolté*, Gallimard, Paris 1951).

Camus A., *Mi rivoltò dunque siamo. Scritti politici*, Elèuthera, Milano 2008.

Castelli F., *La libertà e la violenza. Sulla rottura tra Jean-Paul Sartre e Albert Camus*, in «Sartre e la psicoanalisi: Bollettino Studi sartriani – Gruppo di ricerca Sartre», Anno VI, 2010, pp. 207-234.

Castelli F., *Da Caligola a I Giusti: l'assurdo e la rivolta nel teatro di Camus*, in «Ariel – Semestrale di drammaturgia dell'Istituto di Studi Pirandelliani e sul Teatro Contemporaneo», anno I, n. 2, luglio-dicembre 2011, pp. 33-40.

Collin F., *Dall'insurrezione all'istituzione, 1968-2008*, in «DWF – Femminismi d'Europa», 2 (78), 2008, pp. 5-12.

Cotroneo G., *Hannah Arendt e la rivoluzione*, in Meletti Bertolini M.(a cura di), *Etica e politica*, FrancoAngeli, Milano 2004, pp. 95-114.

Dominijanni I., *Il desiderio di politica*, introduzione a Cigarini L., *La politica del desiderio*, Pratiche, Parma 1995.

Ergas Y., Manieri M.R., *Movimento e istituzioni*, in «DWF – Donne e Letteratura», n. 5, 1977, pp. 118-122.

Gavi P., Sartre J-P., Victor P., *Ribellarsi è giusto*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or., *On a raison de se revolter*, Gallimard, Paris 1974).

Giardini F., *1968 e la politica della differenza (attraverso gli scritti politici di Carla Lonzi)*, intervento del 29 aprile 2011, presso il ciclo LUM (Libera Università Metropolitana) *Le Virtu' del Tumulto: la rivolta tra esodo e rivoluzione*.

Gramaglia M., *Politica: «nec tecum nec sine te possum vivere»*. *Una lettura della Rowbotham*, in «DWF – Femminismo/Socialismo, Partiti/Movimento», n. 14, 1980, pp. 113-116.

Knott M.L., *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina, Milano 2012 (ed. or., *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Matthes & Seiz, Berlin 2011).

Repetto M., *...la nostra storia è appena cominciata. Note sul saggio di Sheila Rowbotham*, in «DWF – Femminismo/Socialismo, Partiti/Movimento», n. 14, 1980, pp. 75-86.

Rivolta Femminile, *È già politica*, Rivolta Femminile, Milano 1977.

Rossilli M.G., *Movimento femminista e marxisti-leninisti in Italia*, in «DWF – Femminismo/Socialismo, Partiti/Movimento», n. 14, 1980, pp. 87-102.

Rowbotham S., *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo*, in «DWF – Femminismo/Socialismo, Partiti/Movimento», n. 14, 1980, pp. 6-74 (tratto da S. Rowbotham, *Beyond the Fragments*, Merling Press, London 1980).

Sartre J-P., *Materialismo e rivoluzione*, in Sartre J-P., *Materialismo e rivoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 53-129 (ed. or. *Matérialisme et révolution*, in «Les Temps Modernes», I, 1946, n° IX, pp. 1549-1551).

Sartre J-P., *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963 (ed. or., *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960).

Sartre J-P., *Prefazione a Fanon F., I dannati della terra*, Einaudi, 2000 (ed. or., *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961).

Sartre J-P., *Quaderni per una morale:1947-48*, Edizioni Associate, Roma 1991 (ed. or., *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris 1983).

Sartre J.P., *L'intellegibilità della Storia. Critica della Ragione dialettica, Tomo II*, Marinotti, Milano 2006 (ed. or., *Critique de la raison dialectique, Tome II – L'intellegibilité de l'Histoire*, Gallimard, Paris 1985).

Vagnarelli G., *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, Eum, Macerata 2010.

Weil S., *Riflessioni sulla guerra*, in Weil S., *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Pratiche, Milano 1998 (ed. or. *Réflexions sur la guerre*, in «La Critique Sociale», n. 10, novembre 1933).

Weil S., *Esame critico delle idee di rivoluzione e di progresso*, in Weil S., *Incontri libertari*, Elèuthera, Milano 2001 (ed. or., *Examen critique des idées de révolution et progrès*, 1938 in Weil S., *Oppression et liberté*, Gallimard, Paris 1955).

III. Corpi in rivolta

Al-Ali N., *Gendering the Arab Spring*, in «Middle East Journal of Culture and

Communication», n.5, 2012, pp. 26-31.

Bennani-Chraïbi M., Fillieule O., *Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes*, in «Revue française de science politique», 2012/5 Vol. 62, pp. 767-796.

Borch C., *Body to body. On the Political Anatomy of Crowds*, in «Sociological Theory», Vol. 27, n. 3, sept. 2009, pp. 271-290.

Brigida V., Cartolano C., *Horreyya! La rivoluzione delle donne egiziane. Se non ora quando?*, Editori Riuniti, Roma 2012.

Canetti E., *Massa e Potere*, Adelphi, Milano 1981 (ed. or., *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960).

Dale T., *Gli stupri di piazza Tahrir*, in «Internazionale», n. 990, 8 marzo 2013, pp. 42 e sgg. (originariamente «Egypt Independent» 27/01/2013).

Duby G., Perrot M., *Donne e uomini in Rivolta*, in Duby G., Perrot M. (a cura di), *Storia delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 16-19 (ed. or. *Histoire des femmes en Occident*, Plon, Paris 1990-1991).

Freud S., *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, Bollati Boringhieri, Torino 1971 (ed. or., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1921).

Fukuyama F., *La borghesia si ribella*, in «Internazionale», n. 1008, 12 luglio 2013, pp. 39-42 (originariamente «The Wall Street Journal»).

Giardini F., *Politica dei beni comuni. Un aggiornamento*, in «DWF- Saper fare comune 2», n. 94, 2012, pp. 49-59.

Harvey D., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1997 (ed. or., *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford 1990)

Laclau E., *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or., *On populist reason*, Verso, London 2005).

Le Bon G., *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1980 (ed. or., *Psychologie des foules*, 1895).

Lefebvre H., *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968.

McDougall W., *The Group Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.

Mellino M., *Buenos Aires 2001- Tunisi 2011, la fine di una lunga notte in dieci anni*, in Pirri A. (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, pp. 49-78.

Mercandino V., *Intorno al 14 dicembre. Avere un corpo*, in «DWF – Questo sesso che non è il sesso», n. 1 (89), 2011, pp. 17-22.

Mineo E., *Il nostro futuro prossimo. Dialogo con Carla Lonzi*, in Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, pp. 57-71.

Pepicelli R., *Donne del mondo arabo in rivolta*, in Pirri A. (a cura di), *Libeccio d'oltremare*, Ediesse, Roma 2011, pp. 137- 156.

Putino A., *Arte di polemizzare tra donne*, in «Sottosopra», giugno 1987.

Putino A., *La donna guerriera*, in «DWF- Forme della politica», n. 7, 1988, pp. 9-14.

Rudé G., *The Crowd in the French Revolution*, Oxford University Press, New York 1959.

Rudé G., *La folla nella storia*, Editori Riuniti, Roma 1984 (ed. or., *The crowd in History. 1730-1848*, Lawrence and Wishart, London 1981).

Tadros M., *Un'arma contro le donne*, in «Internazionale», n. 1008, 12 luglio 2013, p. 17 (originariamente in «Opendemocracy»).

Taine H., *Le Origini della Francia Contemporanea*, Adelphi, Milano 1986 (ed. or. *Histoire des origines de la France contemporaine*, 1875-1893).

Tarde G., *L'opinione e la folla*, La Città del Sole, Reggio Calabria 2005 (ed. or., *L'opinion et la foule*, 1901).

Turco F., *Corpi in movimento. Rivendicazioni femminili e strategie simboliche*, in Turri M.G. (a cura di), *Femen. La nuova rivoluzione femminista*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 153-171.

Vradis A., Dalakoglou D., *Spatial legacies of december and the right to the city*, in Vradis A., Dalakoglou D. (a cura di), *Revolt and crisis in Greece. Between a present yet to pass and a future still to come*, Ak Press & Occupied London, Oakland, Baltimore, Edimburgh, London & Athens 2011.

Writers for the 99%, *Occupy Wall Street*, Feltrinelli 2012 (ed. or., *Occupying Wall Street. The Inside Story of an Action that Changed America*, OR Books LLC, New York 2012).

Žižek S., *Un anno sognato pericolosamente*, Salani, Milano 2013 (ed. or., *The year of Dreaming Dangerously*, Verso, London 2012).

Žižek S., *Un mondo di proteste*, in «Internazionale», n. 1008, 12 luglio 2013, pp. 34-39 (originariamente in «London Review of Books»).

IV. Donne e rivolta

Aristofane, *Lisistrata*, RCS, Milano 2000.

Boccia M. L., Gallucci L., Masi P., «*Balena*» negli appunti, in «DWF – Stanche di guerra», 3 (47), 2000, pp. 12-17.

Buttarelli A., Cigarini L., *La politica delle donne davanti alla violenza. Due risposte*, in «Via Dogana», n.100, marzo 2012.

Cardi C., Pruvost G., *Penser la violence des femmes: enjeux politiques et épistemologiques*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 13-64.

Castelli F., *Questo corpo è politica. Toccarsi, scontrarsi, creare, occupare: la piazza come luogo di radicalità*, in «DWF- Gli spazi dell'agire politico. Tra radicalità, esperienza e conflitto», n. 97, 1 2013, pp. 6-10.

Cavarero A., *Archeologia dell'omicidio*, in Cavarero A., Scola A., *Non uccidere*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 136-137.

Cunico A., *Per un'Altra Città. Storie e percorsi nel movimento No Dal Molin*, in Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*, Liguori, Napoli 2009, pp. 79-100.

Euripide, *Medea*, in E. Mandruzzato, F. M. Pontani, L. Traverso, M. Valgimigli (a cura di), *I tragici greci. Eschilo, Sofocle, Euripide*, Newton Compton, Roma 2010, pp. 597-632.

Fassin É., *Représenter la violence des femmes: performance et fantasme*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 343-359.

Fraire M., *A margine della guerra*, in «DWF – Stanche di guerra», 3 (47), 2000, pp. 39-46.

Freedman J., *La violence des femmes pendant les conflits armés et la (non)-réaction des organisations internationales*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 330-340.

Giardini F., *La forza e la grazia. Di una certa femminilizzazione della forza*, in «DWF – Aggiunta e mutamento», 2005, n. 2-3 (66-67), pp. 34-40.

Giardini F., Schiavon E., *Nota editoriale*, in «DWF – I giorni dell'ira. Donne e figure della violenza», 2009, n.2 (82), pp. 2-3.

Giardini F., Schiavon E., *I giorni dell'ira*, in «DWF – I giorni dell'ira. Donne e figure della violenza», 2009, n.2 (82), pp. 4-9.

Giardini F., *Differenza, conflitto costituente*, in «B@bel», 10-11, 2011, pp. 227-236.

Giardini F., Percoco L., *L'arte della guerra per donne. Una premessa*, in Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, pp. 11-18.

Giardini F., *La forza e la grazia. Per una genealogia*, in Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, pp. 130-147.

Lebas C., *La violence des femmes, entre démesure et ruptures*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 245-256.

Loraux N., *La main d'Antigone*, in «Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens», 1, n. 2, 1986, pp. 165-196.

Loraux N., *Le madri in lutto*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or., *Les mères en deuil*, Seuil, Paris 1990).

Loraux N., *Aristophane et les femmes d'Athènes: réalité, fiction, théâtre*, in «Metis: Anthropologie des mondes grecs anciens», 6, n. 1-2, 1991, pp. 119-130.

Lorde A., *The Uses of Anger. Women Responding to Racism*, in «Women's Studies Quarterly», Vol. 25, No. 1/2, spring-summer 1997, pp. 278-285.

Muraro L., *Dio è violent**, Nottetempo, Roma 2012.

Niget D., «*Bad Girls*». *La violence des filles: généalogie d'une panique morale*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 300-313.

Sarra G., *Sull'uso della violenza*, in Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, pp. 102-114.

Schiavon E., *Donne violente come segno dei tempi*, in «DWF – I giorni dell'ira. Donne e figure della violenza», 2009, n.2 (82), pp. 10-17.

Sebastiani S. (a cura di), *Donne in rivolta. Tra arte e memoria*, Il Mulino, Bologna 2011.

Voci F., *Ragione, rettitudine, giustizia. Dialogo con Christine de Pizan*, in Giardini F. (a cura di), *Sensibili Guerriere. Sulla forza femminile*, Iacobelli, Pavona 2011, pp. 72-85.

V. Un caso storico. La Comune di Parigi del 1871

Albistur M., Armogathe D., *Histoire du féminisme française. Du moyen âge à nos jours*, Éditions des femmes, Paris 1977.

d'Arcais P. F., *Introduzione a K. Marx, La guerra civile in Francia*, La Nuova Sinistra, Roma 1971.

Badiou A., *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Cronopio, Napoli 2004 (ed. or., *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Le conférences du Rouge-Gorge, Paris 2003).

Deleuermoz Q., *Des communardes sur le barricades*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 106-119.

Dittmar G., *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, Éditions Dittmar, Paris 2003.

Eichner C.J., "Vive la Commune!" *Feminism, Socialism, and Revolutionary Revival in the Aftermath of the 1871 Paris Commune*, in «Journal of Women's History», Indiana Press University, v. 15 n. 12, summer 2003, pp. 68-98.

Eichner C.J., *Surmounting the Barricades. Women in the Paris Commune*, Indiana University Press, Bloomington 2004.

Gutiérrez Alvarez J., Kleiser P.B., *Le sovversive*, Massari, Bolsena 2005 [ed. or., *Sozialistinnen*, Isp Verlag, Frankfurt a. M 1989 (Barcelona 1985)].

Lagorgette D., *La violence des femmes saisie par les mots. «Sorcière», «Tricoteuse», «Vesuvienne», «Pétroleuses»: un continuum toujours vivace?*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 375-387.

Lefebvre H., *26 mars 1871. La proclamation de la Commune*, Gallimard, Paris 1965.

Lissagaray P.O., *Histoire de la Commune de 1871*, La Découverte & Syros, Paris 2000 (Bruxelles 1876).

Martin J-C., *De la violence des femmes pendant la période révolutionnaire: un paradoxe persistant*, in Cardi C., Pruvost G. (a cura di), *Penser la violence des femmes*, La Découverte, Paris 2012, pp. 95-105.

K. Marx, *La guerra civile in Francia*, La Nuova Sinistra, Roma 1971 (ed. or., *La guerre civile en France*, 1871)

Proudhon P-J., *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, Utet, Torino 1968 (ed. or. *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, Librairie de Garnier Frères, Paris 1858).

Proudhon P-J., *Amour et Mariage*, A. Lacroix, Paris 1876.

Revel J. (a cura di), *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, Viella, Roma 2006 (ed. or. *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Seuil, Paris 1996).

Rowbotham S., *Donne resistenza e rivoluzione*, Torino, Einaudi 1976 (ed. or., *Women, Resistance and Revolution. A History of women and revolution in the modern world*, Allen Lane, London 1973).

Thomas E., *The Women Incendiaries*, Haymarket Books, Chicago 2007 (ed. or., *Les pétroleuses*, Gallimard, Paris 1963).

3. Sitografia

Bruno C., *Cosa può un corpo. Ripensando a un sabato di ottobre*, in “Noialtre – Blog per il Cambiamento”, 21 ottobre 2011.

<http://blog.ilcambiamento.it/noialtre/2011/10/21/manifestazione-roma-15-ottobre-cosa-puo-corpo/>

Castelli F., *La piazza, le relazioni, i corpi*, in “Iaphitalia.org”, 2012.

http://www.iaphitalia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=358:la-piazza-le-relazioni-i-corpi-federica-castelli&catid=75:pubblicazione-di-articoli&Itemid=179

Cosentino V., *Le forme efficaci della lotta politica*, in “Contributi Archivio”, 2010.

http://www.milanwomenbookshop.com/news/articoli/contrib191210_vita.htm

4. Videografia

P. Watkins, *La Commune (Paris 1871)*, France, 2000

Meet Asmaa Mahfouz and the vlog that helped spark the Revolution

<http://www.youtube.com/watch?v=SgiIgMdsEuk>

Occupy Hand Jive

<http://www.youtube.com/watch?v=La0-Erk5pMM>

