



Giovanna Covi

Per una democrazia radicale: riflessione su violenza, solidarietà e misericordia

Mi sembra importante considerare i concetti di violenza, solidarietà e misericordia alla luce delle teorie sull'imperfezione di Leela Gandhi e sulla vulnerabilità di Judith Butler coniugate insieme per ricercare quella coesione sociale di cui oggi lamentiamo l'urgente necessità.

Gandhi ricerca un discorso culturale che renda conto della costruzione di comunità affettive capaci di condividere i beni comuni e spartire il pianeta in maniera equa fra tutte le differenze che lo abitano. Osserva che imperialismo e fascismo sono comparabili al liberismo perché abbracciano una cultura della perfezione su cui viene costruita un'idea univoca e quindi ideale di democrazia che è esclusivamente euro-americana e dunque colonialista. A ciò contrappone la proposta di un pensiero che articola un'etica della nonviolenza quale forma di quotidiana ordinaria negatività utopistica, una forma di infinità orizzontale che abbraccia la frammentarietà e persino la casualità, il divenire meno per rapportarsi con le altre ed esprimere la vita in maniera utonale come nella musica di Harry Partch, quindi in tono minore, che a differenza del tono maggiore non è mai risolutivo ma piuttosto aperto alla molteplicità di relazioni incomplete.

Butler considera la vulnerabilità non tanto quanto identità ma invece quanto politica capace di generare azione e costruire collettività, coalizioni e comunità di resistenza. La vulnerabilità non solo ha carattere relazionale ma è anche fonte necessaria per esprimere la funzione agentiva di politiche collettive capaci di sfidare il potere. Tale funzione agentiva deriva dalla potenza di corpi che si riuniscono nella piazza pubblica per rivendicare la propria esistenza. La pubblica assemblea di resistenza è composta dalla libera volontà dei corpi di partecipare, in maniera anche imprevedibile e spesso imperfetta, non è mai organizzata da una forza superiore, perciò il suo principio fondante è la nonviolenza.

Le pratiche nonviolente invocate da Gandhi e Butler si concretizzano nella promozione di una cura del sé completamente e assolutamente legata con la cura degli altri e delle altre, un rapporto che Karen Barad ha bene figurato in quel garbuglio transcontestuale della materia che toglie alla lingua e alla cultura una posizione superiore e che nelle parole di Gandhi diremmo rapporto utonale. Butler promuove una teoria dell'assemblea performativa che si basa su una resistenza che è nonviolenta ma non esclusivamente passiva, non individualista ma interdipendente. In sintonia, Gandhi precisa che la pratica della nonviolenza non è necessariamente sempre pacifista. Entrambe invocano una disobbedienza civile attiva, una pratica della nonviolenza che promuove l'ordine politico di una democrazia radicale in cui il potere non è più un valore sociale o culturale né tantomeno politico. Si tratta di una pratica Gandhiana *ahimsatica* basata sulla convinzione che la violenza brutalizza chi la perpetra, non le sue vittime e che queste possono opporvisi con la disobbedienza civile.

Alla luce della devastante incapacità liberista di gestire la violenza sia in stato di guerra che in stato di pace, di evitare i crimini contro l'umanità perpetrati tanto nel contesto delle guerre diffuse dichiarate e non, quanto in quello dei quotidiani "ordinari" femmicidi e femminicidi, la proposta appare più come un'urgente svolta politico-culturale che un semplice arricchimento del dibattito teorico. Offre la possibilità di superare quel limite della politica liberista dei diritti umani che già Hannah Arendt aveva messo in evidenza: tali diritti sono conferiti soltanto a coloro che sono già esclusi dalla condizione umana. In riferimento alla Convenzione di Istanbul e quindi alla violenza maschile contro le donne, le bambine e il femminile espresso da qualsiasi corpo, il paradigma articolato da Gandhi ci permette di ripensare i diritti umani che con tanto ritardo sono stati riconosciuti anche alle donne e di abbandonare la loro rappresentazione come oggetti di violenza e di violazione, non poca cosa per le nostre pratiche di ordinaria femminista quotidianità. Accanto al pensiero di Butler sulla vulnerabilità in quanto fonte corporea di azione politica, ci permette non solo di ripensare la violenza, il principale antagonista, ma anche la solidarietà e la misericordia, due concetti portanti della coesione sociale. L'una accanto all'altra queste due teorie riaprono la speranza per la costruzione di una società condivisa e più equa.

In riferimento all'Europa, il concetto di solidarietà è fondante. L'idea di Europa nasce dalla volontà di solidarietà tra gli stati membri. In settant'anni dalla fondazione, l'Europa ha saputo tenere lontane le guerre fra gli stati dell'Unione: un successo strepitoso per quanto circoscritto. In questi settant'anni tuttavia non ha saputo sviluppare politiche comuni ma ha solo saputo stringere accordi economici: un limite tremendo. Questo paradosso è esploso la scorsa estate, con la crisi e spinta della Grecia ai margini e l'uscita della Gran Bretagna dall'Unione. In termini simbolici, con la marginalizzazione della Grecia l'UE ha perso la propria identità

culturale, con la Brexit ha perso la propria competitività economica e conseguente forza politica. L'attuale crisi dell'Europa evidenzia il bisogno di ridefinire e rinforzare le proprie fondamenta e suggerisco che si possa utilmente partire da una revisione del concetto di solidarietà.

Val la pena ricordare brevemente la storia della parola, radicata nel latino giuridico "in solidum" indica pagare per intero il proprio debito, di qui "soldo" e più tardi anche "soldato" con la traslazione di intero in robusto, compatto. Tra soldi e soldati già abbiamo perso le virtù della solidarietà. Queste le troviamo solo con l'avvento della Rivoluzione francese e il lancio della parola "solidarité". Nel 1789 il campo semantico si estende da quello giuridico ed economico a quello ideologico. Solidarité è un concetto di coesione nazionale legato alla fratellanza e all'uguaglianza. Nel 1848 tuttavia si estende al campo internazionale grazie al movimento operaio per indicare il sostegno alla lotta comune per i diritti del lavoro e civili. In epoca di globalizzazione l'ideologia socialista è sfumata a favore della collaborazione internazionale per la pace e i diritti umani ed è associata ad atti di carità. Diciamo dunque che nella modernità solidarietà è un concetto ideologico, mentre in età classica è un concetto economico.

Dunque la solidarietà europea ha radici classiche o moderne? La sua solidità deriva dal suo budget o dalla sua etica? Dal classico materialista o dal moderno idealista? Se nel 2005 con la clausola "Solidarietà" (Art 222) in seguito agli attentati di Madrid, l'Europa consolida il principio originario (Trattato di Roma) di "solidarietà contro la guerra", nel 2015 si mostra incapace di esprimere solidarietà per il proprio stato-membro più debole, la Grecia, nel 2016 si mostra incapace di esprimere solidarietà al proprio interno per contrastare l'uscita di uno stato-membro più forte, il Regno Unito. Ancora più evidente da anni l'incapacità di mostrare solidarietà per immigrati e rifugiati nel proprio territorio. L'Europa sembra capace di esprimere limitatamente e solo solidarietà *contro*, non solidarietà *per*.

Il radicamento tecnico-ideologico del concetto potrebbe produrre due problemi. Il primo è l'apparente irriducibilità reciproca dell'etica e dell'economia che ci impedisce di immaginare un terreno comune entro il quale la politica si possa agire. Questo terreno di mezzo della negoziazione, della frammentarietà, persino della contraddizione è anche il terreno della poesia. La dicotomia tra neutralità e idealità va respinta. Il secondo riguarda la definizione di solidarietà quale processo che si muove in una sola direzione, pensiamo alle forme contemporanee di solidale carità, dove c'è chi dà e chi riceve, in cui lo scambio non è contemplato. L'Europa di settant'anni fa che si è unita *contro* le guerre tra stati-membri non ha mai mostrato di sapersi unire *per* la pace. Dunque va rivista la cornice concettuale entro cui definiamo la solidarietà di cui oggi abbiamo bisogno.

Pensare *contro*, pensare negativo ha prodotto troppo pochi risultati, specie all'interno delle forze progressiste italiane, sempre divise contro qualcuno solo raramente unite per un obiettivo comune. Abbiamo necessità oggi di una politica propositiva. Mi spingerei a dire, e senza scuse, che abbiamo necessità di nuove utopie. Gandhi e Butler rendono possibile pensare a un'utopia che non sia fondata in un'unica ideologia, ma che sia piuttosto frammentariamente articolata nel quotidiano, giorno dopo giorno, attraverso relazioni personali che trovano il modo per prendersi cura dei beni comuni sul pianeta in cui tutte viviamo. È plurale: utopie espresse in lingue diverse, radicate in contesti diversi, utopie temporali. Frammenti che si uniscono, anche in modo sorprendente e casuale, per produrre il cambiamento necessario attraverso il divenir minore di tutte le forze che interagiscono, insiste Gandhi, senza un obiettivo finale unico, ma per dare vita a quella eternità orizzontale (l'unica in cui si possa sensatamente credere) che si manifesta nelle relazioni quotidiane. Butler parla di un'etica della solidarietà basata nella relazionalità e coabitazione umana, capace di concertare l'azione attraverso le assemblee spontanee senza accordi precostituiti in cui i corpi si radunano per formare temporanee alleanze. Essi non lo fanno per dimostrare la loro superiorità, nemmeno per chiedere protezione, ma per esprimere resistenza e mostrare che nuove forme di democrazia più radicale sono possibili proprio perché le alleanze sono possibili.

Appare evidente, credo, che solidarietà debba essere ridefinita come la gandhiana *ahimsa*, assenza di nocività, la volontà di divenire meno al fine di relazionarsi. Questo è il solo modo per concepire relazioni non gerarchiche – né di tipo dominante come nei regimi totalitari, né di tipo generoso come in quelli liberali. È il solo modo per immaginare scambi tra differenze su un piano di equità, scambi che siano governati, Gandhi insiste, da politiche dell'amicizia e nutriti da affiliazioni tra singolarità che cercano l'inclusione attraverso gli affetti.

Così concepita, la solidarietà pone una sfida a qualsiasi forma di identità individuale e nazionale che si basi sul principio di dominazione maschile. Richiede di declinare sociale e culturale secondo una poetica politica e una politica poetica che attraversa confini e rifiuta le categorizzazioni. Questa solidarietà abbraccia l'etica dell'imperfezione, ribadisce Gandhi, quale base della costruzione di comunità, non per tolleranza ma per convinzione utopica. Nella condivisione del loro raccogliersi insieme, dice Butler, del loro divenire meno, dice Gandhi, questi soggetti diventano una realtà potente – tutto il contrario della democrazia liberista rappresentativa in cui sono privati della loro esistenza corporea. È un'epistemologia euristica quella di Gandhi, aperta ad ogni possibilità proprio perché dettata dall'etica dell'imperfezione; la sua nonviolenza non è mero pacifismo perché non persegue la virtù e la completezza del soggetto, ma contempla anarchia, disobbedienza e militanza attiva, si

esprime in comunità femministe, anti-coloniali, anarchiche alla ricerca di pratiche politiche e spirituali di divenire meno contro la violenza della dominazione. Dunque la nonviolenza non sta al polo opposto della violenza, la pace non è l'assenza di guerra. Piuttosto nonviolenza e pace sono una pratica del divenire che abdica al potere, rifiuta le gerarchie, richiede agli uomini di rinunciare alla propria mascolinità e alle donne di rifiutare la loro femminilità così che il genere si apra al queer, la relazione cerchi la manifestazione della diversità non la sua assimilazione.

Non posso non pensare che questa sia la pratica della poesia rivoluzionaria definita da Adrienne Rich quale pratica del "E se...?" dell'apertura all'incontro nel modo congiuntivo, in quanto possibilità di vedere le cose altrimenti, un cambiamento non predefinito ma trovato, con sorpresa e immaginazione, la cui definizione è condivisa nella relazione affiliativa. Per questo richiede una poetica politica o una politica poetica e per questo è una rivoluzione radicale, una rivoluzione senza politiche identitarie e una rivoluzione senza utopie metafisiche, senza alcun dogma. In questo schema di pensiero la solidarietà sa essere anche *per* non solo *contro*.

Il terzo concetto da cui non possiamo prescindere nella ricerca di condivisione è il concetto che qui voglio enunciare in inglese, *mercy*, per ancorarne la definizione nella tradizione Afro-americana in cui trovo quella reciprocità e relazionalità e anche contraddittorietà e imperfezione che qui vado cercando. Papa Francesco ha lanciato con il Giubileo il concetto di misericordia, un gesto sicuramente innovativo per una chiesa che mai prima lo aveva messo al proprio centro. Tuttavia nel corso dell'anno giubilare è stato ridotto a uno slogan calato dall'alto e largamente percepito come un atto che va in un solo senso, un dare non uno scambiarsi, una necessità solo per chi riceve da chi è in posizione superiore, un atto di carità. Nella tradizione Afro-Americana, quindi nella tradizione costretta a dirsi aporisticamente con la schiavitù e la libertà, invece il concetto è sempre un doppio dire che esprime il gioco tra sovranità e relazionalità, mai un gesto di lineare carità, a volte è persino un gesto che non sortisce gli effetti voluti, altre è solo una mimica del pensiero del padrone da parte di chi è in schiavitù.

Lo dice chiaramente Bryant Stevenson, un esemplare combattente per la giustizia nelle prigioni statunitensi, quando ribalta la domanda, "meritano di morire?" e la sostituisce con quella, cruciale, "meritiamo noi di uccidere?" Stevenson sottolinea che *mercy* è una forma di *empowerment* sociale soprattutto quando viene data a chi non la merita, e lui parla in un contesto di pena di morte. Mi piace dunque quanto scrive Emmanuela Zurli nel suo commento alla traduzione italiana, nel passaggio dal greco al latino nel rito cristiano, della frase *Kyrie eléson* dalla quale derivano le espressioni "Signore, abbi pietà di noi" e "Signore, misericordia". Osserva che nell'aramaico l'accento è sull'amore non sulla pietà o misericordia o compassione che sono legate a una colpa, e quindi la frase andrebbe tradotta con "Signore, amami teneramente", amami incondizionatamente come una madre, indipendentemente da come sono. C'è bisogno di questo amore ingiustificato, reciproco e spesso paradossale per inseguire quell'eternità orizzontale e laica che sogna Gandhi.

L'accento viene dunque posto non sulla colpa ma sull'amore e qui c'è bisogno di ricorrere alla precisazione cruciale e, credo, imprescindibile sull'amore che ci offrì nel 1970 la giovane scrittrice afroamericana Toni Morrison in *The Bluest Eye*. Soprattutto al cospetto delle situazioni di violenza domestica bisogna ricordare Morrison che spiega che l'amore non è un concetto astratto ma una pratica definita da chi si rapporta: "L'amore non è mai migliore dell'amante. La gente malvagia ama in modo malvagio, la gente violenta ama in modo violento, la gente debole ama in modo debole, la gente stupida ama in modo stupido". Soprattutto, aggiunge, non è mai amore se uno dei due è passivo, perché l'amore lo fanno sempre due amanti, mai amante e amata/o: "Solo l'amante possiede il proprio dono d'amore. L'amato o l'amata è spezzata, neutralizzata, congelata nel bagliore dell'occhio interiore dell'amante". Quale insegnamento migliore per spezzare la catena (*break the chain* lanciato da Eve Ensler) e uscire da una relazione violenta e ancora meglio per evitare di trovarcisi! Da qui, sono convinta, deve partire il "lavoro culturale" per contrastare la violenza di genere.

Ironica è la *mercy* di cui parla la schiava poeta Phillis Wheatley in "On Being Brought from Africa to America" (1773) che ci fa vedere la potenza di una parola solo apparentemente sottomessa, una parola rivoluzionaria nella propria ambiguità nel proprio sottendere – parola di schiavitù e di libertà. Così è anche per la *mercy* di cui narra Morrison nel romanzo che la contiene nel titolo, *A Mercy* (2008). La parola qui esprime l'imprevedibilità delle relazioni umane, un'instabilità che non può mai essere costretta nel concetto precostituito di grazia ricevuta per concessione di un'autorità superiore a chi è subordinata, di pietà e misericordia elargita da un'autorità sovrana a chi è sottoposta. In questi testi *mercy* non è misericordia legata a una colpa ma misericordia legata all'amore, *mercy* qui chiaramente ci riporta all' *eléson* di un amare tenero e persino insensato, un amare materno, dono assolutamente gratuito come quello teorizzato da Derrida, in cui chi ama sa farsi minore per trasformare la propria vulnerabilità e quella dell'altra in azione politica. In questi testi la possibilità di andare oltre il proclama giubilare incentrato su una misericordia riferita alla colpa è tangibile: qui non c'è proprio nessuna da perdonare, nessuna adultera che la misericordia o anche l'amore del Padre possa da salvare dalla lapidazione. Qui c'è solo tanto amore contro ogni possibilità di amare.

Butler e Gandhi oggi mi permettono di vedere un pensiero che può agire fuori dalla sovranità liberista e dalla misericordia giubilare, un pensiero che promette futuro in forma materiale e persino possibile.

Riferimenti bibliografici

- Barad, Karen. "Posthumanist Performativity." *Signs* 28:3, 2003: 801-829.
- Butler, Judith, "Merely Cultural", *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard UP, Cambridge MA. 2015; trad. Federico Zappino, *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Roma 2017.
- Butler, Judith, "Rethinking Vulnerability and Resistance", *Vulnerability in Resistance*, a cura di Judith Butler, Judith Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay, Duke UP, Durham NC. 2016: 12-27.
- Butler, Judith, *Senses of the Subject*, Fordham UP, Oxford 2015.
- Covi, Giovanna, *Europe's Crisis: Reconsidering Solidarity with Leela Gandhi and Judith Butler in Synthesis* (9. 2016), 2017.
- Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory*, Oxford UP, Oxford 1998.
- Gandhi, Leela, *Affective Communities: Anticolonial Thought, Fin-de-Siècle Radicalism, and the Politics of Friendship*, Durham, Duke UP., 2006
- Gandhi, Leela, *The Common Cause: Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, Chicago, Chicago UP. 2014.
- Gandhi, Leela, Lectio Magistralis in *Libere dalla paura libere dalla violenza*, a cura della Delegazione italiana presso il Consiglio d'Europa, Roma, Camera dei Deputati: 15-21.
- Gandhi, Leela, "Utonal Life: A Genealogy for Global Ethics", in *Imperfect Cosmopolitanisms*, a cura di Bruce Robbins e Paolo Horta, New York UP, New York 2017.
- Morrison, Toni, *A Mercy*, Knopf, New York 2008; trad. Silvia Fornasiero, *Il dono*, Frassinelli, Milano 2009.
- Morrison, Toni, *The Bluest Eye*, Holt Reinhart and Winston, New York 1970.
- Rich, Adrienne, *What is Found There: Notebooks on Poetry and Politics*, Virago, London 1993.
- Stevenson, Bryan, *Just Mercy*, Spiegel and Grau, New York 2015.
- Zurli, Emmanuela, "Kyrie eleison. L'invocazione biblica a Dio, che ci ama come una madre" in *Rassegna di Teologia* 51, 2010: 215-232.