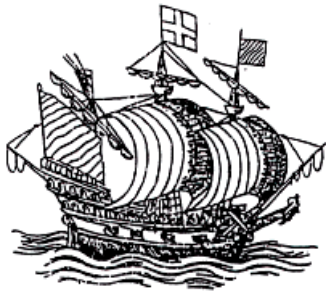


JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

Violenza e civilté

Anno 2015



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

<http://www.juragentium.org>

Segreteria@juragentium.org

ISSN 1826-8269

Vol. XII, numero monografico: *Violenza e civilté. Riflessioni a partire da Étienne Balibar*, Anno 2015

Fondatore

Danilo Zolo

Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (Segretario di redazione), Stefano Pietropaoli (Vicedirettore), Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (Direttrice), Filippo Ruschi, Emilio Santoro, Silvia Vida

Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Étienne Balibar, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzaresse, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

La rivista è espressione di Jura Gentium – Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

Comitato direttivo

Luca Baccelli (Presidente), Leonardo Marchettoni, Stefano Pietropaoli (Segretario), Katia Poneti, Lucia Re, Filippo Ruschi (Vicepresidente), Emilio Santoro

Violenza e *civilité*

**Riflessioni a partire da
Étienne Balibar**

a cura di

**Ilaria Possenti, Federico Oliveri
e Marie-Claire Caloz-Tschopp**

Indice

INTRODUZIONE	5
ILARIA POSSENTI, FEDERICO OLIVERI E MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP	
VIOLENZA, POLITICA, <i>CIVILITÉ</i>	11
ÉTIENNE BALIBAR	
PER UNA FENOMENOLOGIA DELLA CRUDELTÀ	36
ÉTIENNE BALIBAR, CECILE LAVERGNE E PIERRE SAUVÊTRE	
VIOLENZA ESTREMA E CITTADINANZA/<i>CIVILITÉ</i>	54
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP	
L'ENDETTEMENT COMME FORME D'EXTRÊME VIOLENCE	88
PINAR BEDIRHANOĞLU	
REGIME D'ACCUMULATION, EXCLUSION ET VIOLENCE	98
GABRIEL MISAS ARANGO	
VIOLENCE, COMMUNITY AND CIVILITY	109
JEANNE SIMON, CLAUDIO GONZÁLEZ-PARRA	
LA SOCIETÀ CIVILE TURCA DI FRONTE AI TABÙ DELLA STORIA	122
AHMET INSEL	
LA TEMPORISATION TRANSGÉNÉRATIONNELLE	132
JANINE ALTOUNIAN	
TORTURE, TERREUR POLITIQUE ET TRANSMISSION GÉNÉRATIONNELLE	144
MARCELO VIÑAR	
REINVENTARE LA POLITICA DI FRONTE ALLA “VIOLENZA ESTREMA”	154
PINAR SELEK	
UNA RISPOSTA FEMMINISTA A <i>VIOLENCE ET CIVILITÉ</i>	167
ZEYNEP DIREK	
GLI AUTORI E I CURATORI	181

Introduzione

Ilaria Possenti, Federico Oliveri, Marie-Claire Caloz-Tschopp

La scena globale in cui oggi ci muoviamo appare sempre più violentemente ostile alla politica – almeno se per “politica” intendiamo, in primo luogo, uno spazio agonale costruito e abitato da *citoyens sujets*, “soggetti cittadini”¹. Ma la politica è ancora possibile entro uno spazio violentemente antipolitico? E se sì, come? Questo è in fondo il problema cruciale di *Violence et civilité*², raccolta di saggi pubblicata da Étienne Balibar nel 2010 e oggi tradotta in più lingue, ma non disponibile in italiano.

Nel maggio 2014, a Istanbul, a pochi passi da Piazza Taksim, le domande e le tesi di Balibar hanno incrociato la riflessione di studiosi e studiose di diverse discipline e provenienze, così come di esponenti della società civile turca e internazionale, nel corso di un lungo convegno organizzato dal *Collège International de Philosophie* di Parigi sotto la direzione di Marie-Claire Caloz-Tschopp, responsabile del programma di ricerca “*Repenser l’exil*”³. Parte di questo percorso di riflessione collettiva, ulteriormente sviluppato attorno a quel programma, viene oggi pubblicato e reso accessibile *on line* grazie alla collaborazione tra tre riviste: *Rue Descartes*, rivista ufficiale del CIPH di Parigi⁴; *(Re)penser l’exil*, nata insieme al programma di ricerca e legata alla sede di Ginevra⁵; e infine *Jura Gentium*, che in questo numero speciale presenta alcuni interventi originali e altri in traduzione italiana, pubblicando inoltre la traduzione della conferenza tenuta a Istanbul da Balibar e una conversazione da lui sostenuta, sui temi del libro, con Pierre Sauvêtre e Cecile Lavergne. Per quanto il lavoro scientifico-editoriale sia stato condotto in modo autonomo da ciascuna rivista, gli interventi presentati trovano un comune riferimento in *Violence et civilité* e nel dibattito di Istanbul, così che la loro lettura

¹ É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, PUF, Paris, 2011.

² É. Balibar, *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée, Paris, 2010.

³ Cfr. il sito <<http://exil-ciph.com/>>.

⁴ Cfr. *Rue Descartes*, 85-86 (2015): numero monografico *Lire Étienne Balibar à Istanbul. Violence et civilité*, a cura di M.-C. Caloz-Tschopp, A. Insel, I. Possenti.

⁵ *(Re)penser l’exil*, 5 (2015): numero monografico *Inventer une politique de ‘civilité’. Avec Étienne Balibar à Istanbul*, a cura di M.-C. Caloz-Tschopp, G. de Coulon, P. Milani, T.V. Bermedo.



non può essere isolata dall'ampia rete di testi che le tre riviste complessivamente presentano.

Balibar si interroga su questioni complesse: dal rapporto tra politica e violenza nella costruzione della modernità, ai fallimenti delle rivoluzioni novecentesche, alle forme estreme della violenza contemporanea nel contesto della globalizzazione neoliberista e dei fantasmi identitari che l'accompagnano. Nella sua diagnosi, il problema non è soltanto quello di una storia recente in cui le rivoluzioni hanno inghiottito se stesse e coloro che avrebbero voluto emancipare. Il problema è anche e soprattutto un altro: e cioè che le forme della violenza odierna sono spesso "estreme", "eccessive", "eccedenti", sporgono al di là di un limite oltre il quale l'agire politico non pare più possibile, né nella sua carica negativa di resistenza, né tantomeno nella sua carica positiva, trasformativa e iniziatrice. Per questo occorre interrogare da capo il senso della politica e il suo rapporto con la violenza. La politica, in effetti, non ha soltanto a che fare con l'"emancipazione" e la "trasformazione"; essa ha bisogno anche di una terza dimensione, di una prospettiva in grado di assumere apertamente il dato della violenza e di mettere in campo strategie anti-violente di "*civilité*". Tutto si gioca, nella riflessione di Balibar, attorno al lavoro su queste categorie: da una parte, infatti, l'anti-violenza emerge entro una mappa concettuale che la distingue tanto dalla contro-violenza rivoluzionaria, quanto da una non-violenza di tipo gandhiano; dall'altra, la nozione di "*civilité*" introduce ed elabora un neologismo semantico – non una parola nuova, ma una parola esistente che cambia significato. Il termine, che in italiano appare intraducibile⁶, ha infatti molto a che fare con la "cittadinanza", intesa in senso attivistico-politico e non giuridico-istituzionale, e poco a che vedere invece con la *politesse*, con il rispetto delle "buone maniere" (e a maggior ragione con la "civiltà", espressa in francese dal termine *civilisation*).

In particolare, per quanto riguarda la fenomenologia della "crudeltà", cioè della violenza "estrema" o "eccessiva", Balibar rinvia a un'ampia tipologia di casi in cui la violenza oltrepassa la soglia del perseguimento di risultati specifici, siano essi politici, economici o militari. L'accanimento istituzionale "senza scopo" contro un nemico

⁶ Cfr., in questo volume, É. Balibar, "Violenza, politica e *civilité*", nota 2 (a cura della traduttrice).



innocuo e ormai inerme, così come le forme di sovrasfruttamento che riducono gli individui a esseri umani “usa e getta”, “superflui” o “di scarto”, non sembrano a prima vista avere una qualche logica interna, un senso proprio. O, comunque, c’è sempre un “di più” che sfugge, legato all’annichilimento degli attori in campo. La soglia che separa la violenza ordinaria dalla violenza estrema ha infatti a che vedere, in primo luogo, con “un annullamento delle possibilità di resistenza all’eccesso di potere o alla violenza stessa”. Ma non si tratta solo di resistenza: la violenza estrema aggredisce l’agire politico inteso anche in senso relazionale e riflessivo, come attualità di un rapporto con gli altri e con se stessi che apre la dimensione del progetto e dell’invenzione, di nuove chances individuali e collettive. Così, per quanti subiscono la violenza estrema, “non c’è praticamente alcuna possibilità [...] di pensarsi e rappresentarsi come soggetti politici, capaci di emancipare l’umanità emancipando se stessi”⁷.

Meriterebbe d’altronde di essere discussa e approfondita la proposta avanzata da Balibar di distinguere tra forme “oggettive” e “soggettive” di violenza estrema o, meglio, tra una “violenza estrema ultra-oggettiva” e una “violenza estrema ultra-soggettiva”. Se la prima ha a che fare con la violenza strutturale del nuovo capitalismo globale, con l’autodistruttivo annichilimento delle sue stesse “risorse umane” e “naturali”, la seconda ha a che fare col paradosso dell’estrema violenza di tipo comunitario e identitario, che con le sue ossessioni di *purezza* aggredisce e tenta, alla fine, di annullare quell’alterità necessaria alla definizione stessa dell’identità. Si tratta comunque, per Balibar, di forme che passano continuamente l’una nell’altra, come le due facce di un nastro di Möbius⁸.

In questo volume i primi due testi, nei quali ascoltiamo direttamente la voce di Balibar, offrono per vie diverse ampi chiarimenti in merito ai temi centrali di *Violence et civilité*. Nel primo degli interventi, inoltre, Marie-Claire Caloz-Tschopp propone una ricostruzione critica che indaga un nucleo (forse *il* nucleo) centrale della sua opera, ovvero la prospettiva di una dialettica post-hegeliana e post-marxista, ma ampiamente erede della riflessione marxiana, in grado di sostenere e sviluppare la riflessione contemporanea su politica, violenza e rivoluzione.

⁷ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 92.

⁸ *Ibid.*, p. 115 ss.



Un primo gruppo di interventi si interroga quindi, in un'ampia varietà di prospettive e con riferimento a casi specifici, su alcune forme della violenza estrema contemporanea. Pınar Bedirhanoglu riflette sulla violenza estrema in una prospettiva economica, in particolare alla luce del problema dell'indebitamento, muovendo dalla crisi dei *subprimes* esplosa negli Stati Uniti nel 2007 ed evidenziando gli effetti di destrutturazione soggettiva ed esistenziale di coloro che sono in debito. Gabriel Misas Arango, sul terreno dell'analisi economico-politica, prende in esame il caso della Colombia, un paese in cui i processi di espropriazione delle terre e delle risorse naturali e l'espansione capitalistica sono cominciati agli inizi del Novecento, e in cui non si è mai realmente compiuta, all'interno dello Stato, una conversione della violenza in istituzioni e diritti, lasciando così ampio spazio a nuovi conflitti e a nuove forme di violenza estrema. Jeanne Simon e Claudio González-Parra si soffermano quindi sulla resistenza del popolo Mapuche, in Cile, ai piani di "sviluppo" e di realizzazione delle "grandi opere" imposti dal governo e dalle istituzioni internazionali, ovvero alle forme di estrema violenza che li hanno accompagnati; gli autori delineano in questo caso un quadro in cui l'appello alla differenza sembra offrire una base di soggettivazione politica.

Un secondo gruppo di interventi ruota invece attorno ai temi del genocidio, del terrore e della memoria. Ahmet Insel, in un intervento di taglio ricostruttivo che si sofferma sul tabù del genocidio armeno in Turchia (e che integra il testo su genocidio e *civilté* pubblicato dallo stesso autore in *Rue Descartes*), ripercorre il processo che ha gradualmente portato la società civile turca a superare condotte intensamente negazioniste, collocando i passaggi salienti, gli attori in gioco e le loro pratiche, all'interno di un più ampio conflitto per la democrazia. Ancora in riferimento al caso del genocidio armeno e della Turchia, Janine Altounian, muovendo dall'elaborazione riflessiva di narrazioni autobiografiche, si sofferma sulle pratiche di *civilté* legate alla trasmissione intergenerazionale della memoria della violenza, ovvero sulle pratiche di anti-violenza che possono essere messe in atto dagli eredi dei sopravvissuti facendo leva sul distanziamento (*espacement*) temporale. Marcelo Viñar riflette, infine, sulla trasmissione intergenerazionale di altri traumi legati alla violenza politica (con particolare riferimento all'uso sistematico della tortura), che incidono sulla costruzione delle identità individuali e collettive e richiedono di assumere l'elaborazione collettiva del lutto degli antenati come una pratica di *civilté*.



Gli ultimi due interventi testimoniano, infine, due percorsi di riflessione che muovono sia dalla riflessione teorica sia dall'esperienza dei movimenti politici e sociali in Turchia, che al Convegno di Istanbul hanno interpellato in modo molto diretto la riflessione di Balibar. Il testo di Pinar Selek, dedicato ai percorsi dell'azione collettiva in Turchia, collega l'originalità, la fluidità e il pluralismo dei movimenti sociali odierni al nuovo ciclo di contestazioni emerso nel paese nel corso degli anni Ottanta, mettendo in risalto un repertorio "anti-violento" di forme di azione e di organizzazione. Zeynep Direk, da parte sua, propone di rileggere *Violence et civilité*, cioè l'intero problema della violenza estrema e dell'anti-violenza, tenendo conto della violenza domestica contro le donne, che si sviluppa nella sfera privata ma è strettamente legata alla dimensione politica e all'esercizio della sovranità. Ripensare la violenza estrema in termini di genere e di differenza sessuale consentirebbe, in particolare, di comprendere e approfondire la rilevanza politica delle strategie di *civilité* sperimentate dai movimenti femministi.

Il testo di Direk ci sembra cogliere, infine, una delle grandi questioni che animano non solo le analisi di Balibar, ma anche il percorso collettivo di riflessione teorica e politica in cui questa pubblicazione si inserisce:

Ci chiediamo allora se l'anti-violenza sia rivoluzionaria, oppure no. Il pensiero neoliberale con cui da tempo facciamo i conti sostiene, o per così dire cerca di convincerci, che l'epoca delle rivoluzioni si è conclusa. Da parte sua, Balibar risponde a tale domanda esaminando il senso che diamo alla parola "rivoluzione". Se essa rimanda a un solo modello di "rivoluzione", ovvero a forme predeterminate di organizzazione politica, a una somma di tattiche per impadronirsi del potere e a un soggetto portatore della forza contro-violenta, allora ci troviamo alla fine dell'epoca delle rivoluzioni. Ma se, invece, la rivoluzione rinvia in termini più generali all'esistenza di un movimento collettivo che mira a trasformare le strutture di dominazione sociale, culturale, politica e sessuale, che non scompaiono da sole, allora il tempo delle rivoluzioni non è finito.⁹

⁹ Cfr. oltre, Z. Direk, "Una risposta femminista a *Violence et civilité*".



Ringraziamo la redazione di Jura Gentium, in particolare Lucia Re, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni, e inoltre Veronica Ciantelli, per aver reso possibile questa pubblicazione.

Ringraziamo infine per la cordiale collaborazione: Rue Descartes, (Re)penser l'exil, Tracés, École Normale Supérieure de Lyon, Éditions La Dispute (Paris), Revue des deux mondes.

Violenza, politica, *civilité*

Étienne Balibar*

Come potrete immaginare, mi commuove e mi impressiona incredibilmente prendere la parola qui, in questo paese e in questa città – *la città* per antonomasia, se diamo credito a una delle etimologie del suo nome¹. Qui precipitano le storie di cui siamo eredi, qui convivono le culture del Mediterraneo, dell'Europa e dell'Asia, qui si amplificano alcuni dei problemi più difficili e decisivi che oggi dobbiamo risolvere se vogliamo che il passato abbia un avvenire – ce lo ricorda molto chiaramente il nome della piazza accanto a noi, Taksim, che è ormai famoso nel mondo intero.

Il tema di cui ci occupiamo è la *violenza* nel suo rapporto con la *politica* – dunque con la *città*, con l'*agorà* –, un rapporto in cui ognuno dei due termini delimita l'altro e al tempo stesso lo contamina. Mi sono progressivamente reso conto che questo combinarsi di politica e violenza non è un *caso particolare* della nostra esperienza storica, ma è *sempre* indissociabile, benché in maniere diverse e in gradi disuguali, dalle forme e dalle tendenze dell'esperienza storica. È proprio questa esperienza che oggi ci impone, come scriveva il mio maestro Louis Althusser, di provare a “pensare agli estremi”, non solo per convenzione metodologica, ma per la necessità di andare fino alle cose stesse. Gli estremi di cui qui si tratta sono, per l'appunto, le situazioni e le costrizioni della violenza estrema, tutto ciò che per convenzione ho deciso di chiamare *crudeltà*, proponendo in ipotesi di opporle una politica della *civilité*². Ecco la questione su cui vorrei tornare in questo testo, concentrando l'attenzione su alcune definizioni e distinzioni concettuali, ma cercando

* Traduzione a cura di Ilaria Possenti. Testo originale: *Violence, politique, civilité*, in É. Balibar, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Insel, A. Tosel, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, a cura di M.-C. Caloz-Tschopp, Paris, La Dispute, 2015 (versione riveduta della Conferenza inaugurale del Convegno “Violence, politique, exil, desexil dans le monde d'aujourd'hui”, Istanbul, 7-10 Maggio 2014). Si ringrazia la casa editrice La Dispute per avere consentito la traduzione.

¹ [N.d.T.] La città di Istanbul. L'autore si riferisce all'etimologia non accertata secondo la quale il nome “Istanbul” potrebbe derivare dall'espressione greca “εις τὴν Πόλιν”, “verso la Città”.

² [N.d.T.] In accordo con l'autore abbiamo deciso di lasciare in francese il termine “civilité”. Come si vedrà, infatti, Étienne Balibar lo impiega in modo originale anche rispetto alla lingua madre, connotandolo in senso politico e accostandolo alla nozione di “cittadinanza” a partire dal latino *civilitas* (derivato da *civis*, cittadino o concittadino), dal significato di “regime civile” che il termine assume nel XIII-XIV secolo e dalla nozione del “vivere civile” presente in Machiavelli (cfr. in proposito É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, in particolare nota 2, pp. 45-46).



anche di indicare a quali realtà esse potrebbero essere ricondotte. La tesi che intendo difendere non è soltanto che, se vogliamo pensare le condizioni e gli obiettivi della politica, dobbiamo prestare attenzione alla violenza, e anche all'estrema violenza, e farne uno dei problemi costitutivi della politica. Vorrei in effetti andare più lontano, sostenendo che occorre *rifondare la politica*, come “concetto” e come “pratica”, *a partire dalla questione dell'estrema violenza*.

Non parliamo qui di una questione tra le altre, ma di quella che mette in gioco *la possibilità o l'impossibilità* della politica, e che per la politica rappresenta dunque un problema di vita o di morte. Ciò non significa che l'estrema violenza si sostituisca a ogni altro problema, che si tratti di economia o di cultura, di costituzione o di giustizia; significa che l'estrema violenza viene a sovradeterminarli tutti, rivelandone con una certa regolarità il fondo radicalmente conflittuale, antinomico – e quindi in qualche modo “senza fondo”. Può anche darsi che la nostra epoca – tempo di crisi morale e istituzionale per la politica, tempo d'incertezza radicale quanto all'estensione e alla realtà stessa dei suoi poteri – sia più di altre propizia all'identificazione di un simile problema, se non proprio alla sua risoluzione; ma in sostanza, indubbiamente, la questione è sempre stata questa. Oggi comunque sia non abbiamo scelta, poiché si tratta di un punto ineludibile – anche laddove lo sterminio e l'eliminazione fisica non sembrano una minaccia immediata.

Dei fini e dei mezzi

Prima di giungere al tema centrale della mia riflessione, cioè ad indicare alcune forme caratteristiche e massicce dello spettro della violenza estrema, che oggi invade l'orizzonte della politica costringendola a interrogarsi sul proprio grado di realtà, propongo alcune considerazioni preliminari. Si tratta infatti di formulare una tesi epistemologica e di mettere in campo delle distinzioni concettuali o terminologiche – questo è, del resto, il peccato originale della filosofia. La tesi che enuncio assume la forma di una confutazione di quello che pure è stato per lungo tempo l'asse portante della filosofia politica – con alcune significative eccezioni, è vero, ma che per questa ragione sono sempre un po' sospette –, cioè l'idea che *politica e violenza siano dei contrari*, due termini che si contrappongono come un fine razionale si contrappone a un ostacolo, a una perversione, a una deviazione dalla ragione. Personalmente sostengo, invece, che la violenza non è



l'altro della politica, ossia che non si dà, né nell'esperienza né nel concetto, una politica che non si svolga, non si organizzi, non si costituisca in seno all'elemento della violenza. Questo non significa che la politica sia solo l'espressione – la “prosecuzione con altri mezzi”, come dice Clausewitz – o la gestione passiva della violenza, ma significa che la politica può sperare di trasformare la violenza, o di servirsene, mentre non può sperare di uscire una volta per tutte dalla violenza come da un qualche “stato di natura”, né può sperare di restare insensibile ai suoi effetti come una qualche essenza ideale.

Dovremmo immediatamente sollevare tutta una serie di questioni pregiudiziali, ma qui farò riferimento a una sola, di ordine antropologico, e probabilmente perfino teologico: se è vero che la politica è condannata alla violenza, ciò accade forse perché, fondamentalmente, la violenza si sviluppa e si dispiega in seno all'elemento del *male*, entro una condizione di *derelizione* cui la specie e le società umane sarebbero condannate da una disposizione originaria? Potremmo “secolarizzare” questo tipo di ragionamento – il che non è certo indifferente – invocando magari la *condizione antropologica* generale di una *finitudine* radicale, tale che gli esseri umani, ad esempio, sarebbero sempre già inseriti in relazioni di dipendenza da *poteri* o *autorità* – il che li esporrebbe a subire la violenza, oppure a esercitarla, o eventualmente a entrambe le cose, entro un quadro che potrebbe essere superato solo nel sogno o nell'utopia. La sequenza, fatale o meno, ma comunque inaggirabile e in qualche modo già predisposta, sarebbe allora di questo tipo: vulnerabilità, dipendenza, potere, eccesso di potere, violenza, crudeltà... e il punto di arresto, di ritorno o di biforcazione, se esistesse, non sarebbe preesistente, ma non potrebbe che discendere da una pratica, un'istituzione, un'invenzione. Avremmo così un equivalente pragmatico del male, in grado di ricondurlo sul terreno della storia e dell'esperienza.

La storia e l'esperienza, però, ci danno argomenti per porre una questione molto simile alla precedente – sempre che non si tratti di una questione inversa o correlata: quella della *contaminazione dei fini della politica da parte dei mezzi*. I “fini” della politica sono sempre nobili, quando non sono puri: promettono la giustizia e la concordia, le quali per principio si oppongono alla violenza. I mezzi, da parte loro, implicano invece la possibilità, o addirittura la necessità, del ricorso alla violenza, se è vero che giustizia e concordia non sorgono spontaneamente, ma implicano la messa in questione di poteri e interessi. Ora, il fatto è che i mezzi diventano a loro volta dei fini, o addirittura si



sostituiscono in tutto e per tutto ai fini, quando si scopre che i fini sono condizionati e provvisori, cioè sussistono solo in relazione ai mezzi e fintantoché i mezzi sono all'opera. Ma soprattutto – questa è la lezione imprescindibile di Gandhi, lui stesso niente meno che un politico “idealista” – i mezzi *trasformano i fini* cui vengono applicati, mentre contemporaneamente condizionano e in qualche modo “fabbricano” i soggetti, o portatori, dei fini. Ecco perché, lo ripeto, la violenza non è l'*altro* della politica, salvo immaginare una politica senza poteri, senza rapporti di forza, senza diseguaglianze, senza disaccordi, senza interessi, cioè una *politica senza politica* (cui naturalmente, giungendo al fondo del nostro idealismo, potremmo voler *riservare il nome* di politica, o di arcipolitica [*archipolitique*]). Nel *processo reale della politica* e della sua storia, ad ogni modo, la violenza fa parte delle condizioni, fa parte dei mezzi, e di conseguenza fa parte dei fini, poiché i fini sono immanenti ai mezzi o lo divengono. La questione è allora esaminarne le forme, le modalità, le trasformazioni. Su questa base, che impone di riconoscere un'ambivalenza fondamentale della politica (insieme al fatto che il rapporto tra politica e violenza è segno e conseguenza di tale ambivalenza), diviene in effetti possibile discutere di due aspetti: da una parte, dei gradi della violenza, e in particolare di ciò che tendenzialmente, per tempi più o meno lunghi, distingue il permanere del conflitto, delle lotte e delle egemonie dal loro sprofondare nel terrore e nella barbarie; dall'altra, dei modi della violenza, e in particolare di quel che distingue, nel loro alternarsi e nel loro interferire le une con le altre, le violenze fatte al corpo o all'anima dalle violenze che si spostano e si dispiegano nel discorso, nonché nell'argomentazione. La *civilté*, cui poco fa facevo riferimento come a una possibile antitesi della crudeltà, raccogliendo sotto uno stesso generico appellativo ogni sorta di politica dell'*anti-violenza*, o di controllo della violenza nel suo stesso impiego, non si presenta come un contrario metafisico della violenza (quel che l'idea di non-violenza rischia sempre di divenire), ma come una contraddizione mobile, metamorfica, come un conflitto di secondo grado, un conflitto tra tendenze opposte nel rapporto con la violenza e con il suo uso, che quindi potrebbe essere “civilizzato” o “barbaro”. Va da sé che vi è in qualche modo dell'impossibile in questa proposta di una “civilizzazione della violenza”, rovesciamento di tutte le evidenze di cui è intessuto il nostro quotidiano; ma questo è solo un altro modo per dire che dobbiamo “pensare agli estremi”, andando con il pensiero *da un estremo all'altro*, se vogliamo avere qualche chance di presa su un reale che la politica potrà trasformare solo dall'interno.



Violenza ed estrema violenza

Si impone qui, come seconda precisazione preliminare, una distinzione qualitativa, o, come ho detto altrove, “fenomenologica”, tra *violenza* e *estrema violenza*. Non per riporre saggiamente l’una e l’altra in caselle separate, impiegando tipologie e giudizi di valore, in modo tale che la “violenza estrema” resti una possibilità eccezionale, da cui la politica “normale” sarebbe preservata o saprebbe preservarci (questa sarebbe una maniera indiretta di tornare all’idealismo di una politica “fuori dalla violenza”). Ma al contrario per cercare di comprendere e di nominare da subito, di descrivere, *ciò che ha luogo* quando la violenza scivola nell’estrema violenza, non solo senza preavviso, ma talvolta senza che lo capiamo, salvo quando è ormai “troppo tardi”. Inoltre, per cercare di pensare che cosa significa o che cosa significherebbe una civiltà politica [*civilisation politique*] dotata della *potenza di contenere la violenza al di qua dell’estremo*, o di ricondurvela.

Prima di *Violence et civilité* avevo cercato di formulare dei *criteri* – che naturalmente non sono misure della quantità di sofferenza o dell’ampiezza della distruzione, ma sono modelli generali, relativi a situazioni o circostanze in cui gli esseri umani scivolano *al di là*, in un *oltre* dove non ci sono le condizioni per un agire individuale e collettivo sulla propria vita – e ne avevo proposti tre: *l’annullamento delle possibilità di resistenza* all’eccesso di potere o alla violenza stessa; *il rovesciamento* del desiderio o dell’istinto di conservazione, che fa sì che, “naturalmente”, la vita anche più difficile e più miserabile sembri ancora preferibile alla morte; infine, la *disutilità* radicale, non nel senso inteso dagli economisti, di un venir meno del valore o della soddisfazione che un certo fattore di produzione o una certa attività di consumo possono portare, ma nel senso di una violenza che non ha altro “fine” se non la propria continuazione, e che in tal modo distrugge l’uso “adeguato” – *l’adaequatio*, direi con Spinoza – di individui e cose.

Simili criteri sono naturalmente approssimativi: le loro definizioni sono provvisorie e inoltre essi non sono indipendenti gli uni dagli altri, ovvero servono sostanzialmente a caratterizzare le molteplici dimensioni antropologiche di un medesimo problema. Personalmente comunque li ritengo utili, ed é possibile servirsene per mettere in risalto *l’elemento dominante* in certe forme odierne di violenza estrema, insieme al pericolo mortale che questa fa correre alla politica. Vorrei però prima di tutto



concentrarmi sul primo di tali criteri, per offrire un quadro delle difficoltà cui rinvia e delle risorse che può offrire all'analisi.

Questo primo criterio solleva particolari difficoltà, perché l'idea dell'annullamento delle possibilità di resistenza, anche intesa in senso tendenziale (come passaggio dallo status di agente o attore della propria vita e della propria storia a quello di "vittima", o, ancora oltre, di vittima impotente o di "cosa"), implica il superamento di un limite della cui esistenza non siamo certi, così come non siamo certi che sia davvero pensabile. Ma il fatto stesso di cercare di avvicinarci al punto in cui lo diverrebbe rappresenta una via privilegiata per definire quel che è in gioco nella possibilità o impossibilità della politica; il che non significa semplicemente chiedersi in quale momento possiamo temere o constatare che la politica, una politica in qualche modo esistente, sia stata annientata; significa chiedersi, piuttosto, in quale momento dobbiamo supporre che *la politica* (o *il politico*) vada inventata, ampliata o rifondata affinché una resistenza impossibile entri nell'ordine del possibile – pensiamo per esempio al "caso" dell'estrema violenza nelle relazioni domestiche, tra i sessi e le generazioni. Ma dico che non è certo *che questo limite esista*, e ciò per diverse ragioni.

Prima di tutto, perché la resistenza all'eccesso di potere è una capacità complessa, fatta di istinto di vita e di immaginazione dell'avvenire, che si divide tra corpo e anima. Gli Stoici dicevano che lo schiavo sottoposto alla tortura può ancora trovare nella propria anima la capacità di essere libero, mentre, all'inverso, Foucault ha definito l'anima come una "prigione del corpo"³. Se proviamo a descrivere le situazioni di estrema violenza e il comportamento delle vittime, capiamo bene che si tocca il fondo quando ogni forma di solidarietà è scomparsa, quando si annulla ogni speranza di essere soccorsi o anche soltanto di poter chiedere aiuto. Ma capiamo anche che, in qualche modo, è *sempre troppo presto* per decidere che non interverrà alcun soccorso o che non si produrrà alcuna sinergia tra delle forze che isolatamente "resistono" alla medesima violenza. Quello che Spinoza descriveva come un *minimum incomprimibile* della vita umana, e che collegava esplicitamente al fatto che nessun individuo vive assolutamente isolato dagli altri, pare sempre custodire delle potenze invisibili, e sono queste potenze che una politica di

³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 34.



antiviolenza cerca di scoprire e mobilitare. Ma possiamo fare ancora un passo più in là, problematizzando un limite simbolico che è tanto difficile da concettualizzare in modo *giusto*, quanto impossibile da ignorare: molte violenze politiche estreme, in particolare quelle che hanno un carattere schiavista o sterminista, non sono destinate soltanto a annullare resistenze ed esistenze in atto, ma sono anche destinate a fare in modo che sia annientato, *in futuro*, il ricordo di coloro che hanno subito tali violenze, insieme alla possibilità di un loro ritorno alla vita, di una loro riabilitazione. La questione che si pone, pertanto, è quella della *sopravvivenza* e dei *sopravvissuti*, in senso ampio e non semplicemente genealogico. Per annientare dei gruppi umani occorre annientare anche la loro memoria, il ricordo di ciò che sono stati; e ancora una volta, come già dicevamo, siamo indotti a pensare non solo che in questo campo non ci sono regole generali, ma anche che quanto è *quasi possibile* non è dimostrato in modo assoluto e con certezza. Di nuovo siamo chiamati a pensare, e a cercare di agire, su un limite e in situazioni-limite.

Questo limite è multiplo, di fatto, e noi non smettiamo mai di scoprirne nuove configurazioni, che accrescono lo stato d'animo in cui già ci trovavamo trattando di estrema violenza e il cumulo di incertezze legate alla definizione stessa della "politica", di ciò che dobbiamo intendere per "politica". L'estrema violenza, *toccando l'individuo* nell'ambiente che lo circonda e che gli è più prossimo, è fondamentalmente "micropolitica", per dirla con Foucault, eppure è anche l'inevitabile e l'incontrollabile che vede la luce, da un lato e dall'altro dell'istituzione del potere, quando vi sono *masse* in movimento. L'estrema violenza appartiene, per dirla stavolta con Jacques Rancière, a ciò che ordina le grandi *divisioni del sensibile*⁴, ma rivela anche tutta l'ambivalenza della nozione stessa di "sensibile", o di percepibile, dicibile, comunicabile, poiché alcune delle sue forme sono *sovramediatizzate* – anche se noi abbiamo ogni ragione di pensare che una sovramediatizzazione sia sempre, al tempo stesso, una deformazione e una dissimulazione –, mentre altre, le più segrete o le più quotidiane, sono sostanzialmente invisibili, e in ogni caso indicibili, per quelli che le subiscono. Emerge quindi un'altra dimensione dell'incertezza che si accompagna all'ambivalenza nelle situazioni di estrema violenza: è molto difficile sapere a quale livello del corpo o dell'anima, dell'interiorità o

⁴ Si veda in particolare J. Rancière, *Le partage du sensible*, Paris, La Fabrique, 2000.



dell'esteriorità di un soggetto o di un collettivo (o, più verosimilmente, del loro rapporto), scatti la soglia di annientamento delle possibilità di resistenza. Non esiste infatti un segno incontestabile che permetta di separare i casi in cui la resistenza è semplicemente vinta, grazie a un assoluto squilibrio delle forze e dei mezzi materiali, dai casi in cui si deve parlare di consenso alla dominazione, di un condizionamento ad opera della violenza simbolica o di servitù volontaria. In qualche modo l'intero dibattito, sappiamo quanto arduo, sul significato del sacrificio o del martirio, degli attentati suicidi (nel caso palestinese in particolare), riguarda anche la questione di sapere come possiamo distinguere una resistenza politica che soggiace all'assoluta "dissimmetria" di un rapporto di forze da una caduta nell'abisso senza fondo dell'estrema violenza, che coinvolge ad un tempo vittime e carnefici... D'altra parte, in tutto questo non troviamo niente che possa suggerirci che la distinzione *politica* (nel senso, direi, di una "politica negativa", avvicicabile solo attraverso le sue negazioni) tra violenza ed estrema violenza sia un falso problema. Si tratta di un problema *reale*, ma che non ha alcuna soluzione generale, alcuna soluzione separabile dalla discussione di "casi" ad opera di quanti, spettatori o parti in causa, devono mettersi a *fare congetture* sul suo senso. È con questo spirito che vorrei adesso evocare tre questioni di una certa attualità⁵.

Ancora sulla violenza ultra-oggettiva

La prima questione riguarda l'estrema violenza oggettiva (o, come ho avuto modo di dire, "ultra-oggettiva"⁶) della globalizzazione capitalista. Sorgono qui due problemi che si intrecciano l'uno con l'altro. Il primo riguarda il capitalismo in quanto tale: in che senso il capitalismo implica non solo una violenza legata allo sfruttamento e ai vari modi in cui poter assoggettare gli individui, ma anche una violenza *estrema* che distrugge la vita degli esseri umani – benché il lavoro sia necessario al suo sviluppo? Il secondo riguarda la cosiddetta globalizzazione: in che senso la globalizzazione produce e aggiunge qualcosa di diverso dal capitalismo, qualcosa che non soltanto lo eccede, ma che è anche qualitativamente differente? Non è qui in questione la pretesa di afferrare tutto in un'unica

⁵ [N.d.T.] Si tratta delle questioni affrontate distintamente nei tre paragrafi successivi: quelle della "violenza ultra-oggettiva", della "violenza ultra-soggettiva" e della "rivoluzione".

⁶ Cf. É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, cit., in particolare p. 34 ss. e 107 ss.



formula, né *tantomeno* la pretesa di impegnarsi in analisi dettagliate. Si tratta di rilevare il senso di un differenziale. Direi che l'estrema violenza capitalistica, le cui radici economiche e le cui implicazioni sociali sono state chiaramente indicate da Marx – anche se lui ha potuto vedere solo in parte le conseguenze che ne sarebbero derivate per le trasformazioni politiche del diciannovesimo e del ventesimo secolo – è sostanzialmente racchiusa in due parole: *sovrasfruttamento* e, nel “lessico” marxista, “*accumulazione primitiva*” *permanente*. L'estrema violenza della globalizzazione, o più esattamente – in quanto basta enunciare queste tendenze caratteristiche per indicare che si tratta di una soglia di trasformazione piuttosto che di un'innovazione radicale – l'estrema violenza generata dallo *stadio attuale* della globalizzazione, ha sostanzialmente a che fare con due linee di sviluppo, oramai ben visibili e senza dubbio interdipendenti: l'estensione della cosiddetta distruzione “creatrice” all'intero *ambiente planetario*, dunque alle condizioni materiali (tanto naturali che culturali) della vita umana; e il compimento di quella che Marx aveva chiamato “sussunzione reale”⁷ del lavoro al capitale, nella forma di un'incorporazione del consumo, della salute, dell'educazione, della vita affettiva, e più in generale delle funzioni di “formazione” e di “individuazione” dell'essere umano, entro il circuito di accumulazione del capitale finanziario – quel che gli economisti neoliberali chiamano l'emergere del “capitale umano”.

Aggiungo qualche parola su questo differenziale. Molti marxisti, e forse lo stesso Marx in alcune delle sue argomentazioni, hanno teso a pensare che lo sfruttamento della forza lavoro – a partire dal momento in cui questa prende forma di lavoro salariato e dunque suppone un contratto e una “libera” negoziazione tra il lavoratore e il capitalista, che diviene storicamente un confronto tra due classi della società borghese – deve “normalmente” rispettare certe norme di protezione del lavoro e di rispetto della persona del lavoratore. Ma la verità è che questa condizione di normalità non esiste se non in modo temporaneo e locale, quando le lotte di classe (che sono in ultima analisi lotte politiche) impongono dei limiti allo sfruttamento, bandiscono le forme più violente e perciò stesso costringono il capitale a adottare altre forme di sviluppo, almeno in parte fondate sull'ingresso dei lavoratori nella sfera del consumo di massa, sul loro accesso

⁷ Cfr. in particolare K. Marx, *Le chapitre VI. Manuscrits de 1863-1867*, Éditions sociales, Paris, 2010, p. 186 ss. e 206 ss., ed. or. *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, MEGA (Berlin, Dietz-Verlag), II/4.1-4.3.



all'educazione e ai servizi sociali, sulla negoziazione collettiva. Non appena tali lotte si interrompono o si indeboliscono, come in questo momento vediamo accadere negli stessi paesi "sviluppati", le forme di sovrasfruttamento che mettono in pericolo l'integrità fisica e morale dei lavoratori risorgono immediatamente – al bisogno anche in forme nuove, ma non meno distruttrici, favorite da nuove tecnologie. In ogni modo esse avevano sempre continuato ad esistere nella maggior parte dell'economia capitalista, essendo questa un'"economia-mondo". Il che ci conduce al secondo aspetto, che definisco "accumulazione primitiva continuata". Sappiamo infatti che Marx, alla fine del primo libro del *Capitale*⁸, aveva dedicato un'ultima riflessione a quella che aveva chiamato "accumulazione primitiva" o "originaria" del capitale, al fine di mostrare che questa – contrariamente al mito dell'astinenza virtuosa dei possessori di denaro, diffuso dall'economia politica classica – era consistita essenzialmente in una violenta espropriazione dei piccoli produttori seguita da una violenta repressione dei vagabondi e dei poveri, tesa a trasformarli con l'uso della forza in operai manifatturieri. Ma il sentimento generalmente diffuso era che questi episodi ultra-violenti (a proposito dei quali Marx evocava anche i profitti coloniali, basati sulla schiavitù e il lavoro forzato) caratterizzassero solo una fase di *transizione*, più precisamente "iniziale", tra il vecchio mondo precapitalista e le forme "normali" della società borghese. Ora, dopo di lui alcuni marxisti, da Rosa Luxemburg⁹ a Immanuel Wallerstein¹⁰, cui oggi si aggiunge David Harvey¹¹, avrebbero al contrario mostrato che questa violenza sanguinaria e interamente extra-giuridica accompagna l'intera storia del capitalismo: essa costituisce uno dei modi necessari dell'accumulazione, distribuendosi in modo diseguale, a seconda dei periodi, tra il "centro" industriale e le "periferie" colonizzate e colonizzabili, tanto che occorre

⁸ Cfr. K. Marx, *Le Capital*, livre I, Paris, PUF, 1993, p. 803 ss.; ed. or. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band* (1867), MEGA (Berlin, Dietz-Verlag), II.5.

⁹ Cfr. in particolare R. Luxemburg, *Œuvres*, vol. IV: *L'accumulation du capital*, tomo II, Paris, Maspero, 1969; ed. or. *Die Akkumulation des Kapitals* (1913), Berlin, Buchhandlung Vorwärts Paul Singer, 1923.

¹⁰ Cfr. in particolare I. Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours*, tomo I: *Capitalisme et économie-monde. 1450-1640*, e tomo II: *Le mercantilisme et la consolidation de l'économie européenne. 1600-1750*, Paris, Flammarion, 1980 e 1984; ed. or. *The Modern World-System*, vol. I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press 1974 e *The Modern World-System*, vol. II: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*, New York, Academic Press, 1980.

¹¹ Cfr. in particolare D. Harvey, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010; ed. or. *The New Imperialism*, New York, Oxford University Press, 2003.



parlare di un'accumulazione primitiva permanente, o continuata. Oggi vediamo bene che questa violenza è in grado di tornare a "colonizzare" le vecchie metropoli industriali a un livello per così dire di secondo grado, smantellando progressivamente, sotto la forma di una precarietà di massa che somiglia molto a una seconda proletarizzazione, i sistemi di protezione e di integrazione sociale delle classi lavoratrici che là si erano imposti. Sull'intera superficie della terra troviamo oggi quelli che Bertrand Ogilvie ha chiamato "uomini di scarto" [*hommes jetables*]¹², esseri umani prodotti dalla società per essere selezionati, impiegati come strumenti a basso costo, e, dopo l'uso, rigettati nelle condizioni di una miseria fisiologica che può all'occorrenza dare man forte a una guerra endemica, o anche a un genocidio. Il capitalismo fabbrica una sovrappopolazione e se ne sbarazza, o si sbarazza della sua "eccedenza". Ma, come dicevo poco fa, nella globalizzazione odierna interviene a questo punto un *differenziale*. All'accumulazione "primitiva" che distruggeva e distrugge le affiliazioni personali, le solidarietà di gruppo e di professione su cui poggia la sicurezza degli individui, si aggiunge anche, ormai, una distruzione sistematica dell'ambiente, che era forse cominciata da molto tempo, o che si trovava già *in nuce* nelle concezioni produttiviste della società industriale, ma che prima della globalizzazione odierna non metteva addirittura in gioco la stabilità degli ecosistemi e dei sistemi geologici. E noi sappiamo che questa violenza fatta alla natura, che potremmo pensare di chiamare violenza in senso metaforico, a ben vedere è anche un'estrema violenza fatta all'uomo, in quanto colpisce passo dopo passo i modi di vita, gli insediamenti in certe regioni del pianeta, l'identità culturale, e, per certi popoli, la sopravvivenza stessa (come nel caso degli Inuits, destinati a subire le conseguenze devastatrici del riscaldamento dell'atmosfera e quel che ancora ne seguirà, cioè il sovrasfruttamento delle risorse delle regioni artiche). Ma la globalizzazione non consiste soltanto in un ampliamento delle possibilità di accumulazione a danno della vita, della natura e della cultura delle popolazioni; essa consiste anche in un gigantesco mutamento delle fonti dell'accumulazione capitalistica e dei modi di assoggettamento degli individui, un mutamento che approfitta della flessibilità e della capillarità del capitale finanziario per sfruttare gli esseri umani al tempo stesso come produttori e come consumatori, come

¹² B. Ogilvie, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012.



forza lavoro e come forza di sofferenza o di godimento, nella loro capacità di produrre e nei loro desideri o bisogni... Abbiamo visto di recente, con il collasso dei sistemi di credito popolare e con la moltiplicazione delle insolvenze, a quale genere di schiavitù e a quali tragedie può condurre questa nuova “governance” dell’esistenza umana, soprattutto quando si sovrappone a situazioni di emergenza umanitaria e militarizzata che sono anche, per altre vie, conseguenze della globalizzazione. Ho avuto altrove occasione di dire che questa violenza “utilitaria” non è senza dubbio inferiore in ferocia alla violenza “totalitaria”, anche se sembra distinguersene per le sue intenzioni e per il carattere relativamente anonimo dei suoi autori – benché non sia del tutto impossibile descrivere l’organigramma delle principali società impegnate nelle speculazioni sul risparmio popolare, o magari sulla sperimentazione farmaceutica *in vivo*, analogamente a quanto si è fatto enumerando le società di abbigliamento coinvolte nel sovrasfruttamento delle donne o dei minori del terzo mondo (ricordiamoci della “catastrofe di Dacca” del 2013 in Bangladesh). L’estrema violenza “utilitaria”, che porta paradossalmente a gettare e rigettare milioni di vite umane in condizioni di radicale “disutilità”, non è dunque una violenza sovrana, ma è una violenza *quasi sovrana*. I suoi responsabili sono organizzati in forma di rete anziché di monarchia, e i meccanismi di soggezione *incorporano* continuamente i desideri e i bisogni di quanti essa minaccia di eliminare.

Sulla violenza “ultra-soggettiva”

Ma c’è una forma ancora più perversa in cui l’estrema violenza eliminatrice può dispiegarsi, e cioè all’interno di una “zona grigia” in cui gli individui non trovano collocazione nella categoria dei carnefici e in quella delle vittime in modo stabile o univoco, né *tantomeno* in modo *prestabilito* o *predestinato* – una situazione che, proprio per questa ragione, non offre punti di appoggio a politiche di tipo umanitario-militare (queste hanno generalmente l’effetto di rafforzare la situazione anziché di farla cessare). Mi riferisco a forme di violenza che in modo estremamente impreciso vengono definite comunitarie, ossia intracomunitarie e intercomunitarie; una distinzione di per sé inaffidabile, poiché ad essere in gioco in tali violenze – siano esse religiose, etniche o ideologiche – è proprio la *manca* di una chiara delimitazione della comunità, sia per quanto riguarda quelli che vengono esclusi, sia per quanto riguarda quelli che si vogliono tenere insieme, o ai quali simbolicamente ci si richiama. Quando ho designato le violenze



del sistema capitalistico e della globalizzazione finanziaria come violenze “ultra-oggettive”, intendendo dire che esse riducono le vittime a merce di scarto [*jetable*] e scaricano la responsabilità su un processo di circolazione e di accumulazione anonimo, i cui stessi beneficiari sono poco più che strumenti e possono essere sostituiti, ho proposto di collocare le violenze comunitarie sotto il termine “*ultra-soggettivo*”. Mi pare infatti che, nei casi più caratteristici (lo scrivevo all’epoca delle guerre in Jugoslavia, ma anche dei genocidi africani, la cui terribile serie prosegue oggi sotto i nostri occhi), non abbia luogo una mera intensificazione delle passioni di simpatia e antipatia, che sono comunemente legate alle appartenenze e alla costituzione di un’identità collettiva, bensì la *sostituzione* di tali passioni con l’ossessione di una “purificazione” irraggiungibile, che pretende continuamente di “verificarsi” nell’eliminazione dei marchi di alterità e di chi ne è portatore, e che pertanto minaccia e terrorizza i suoi stessi istigatori ed esecutori. Ma questa non è che una caratteristica speculativa, volta a indicare a quale profondo livello di alienazione soggettiva si radichi la violenza comunitaria, ossia l’assorbimento integrale dell’“io” e del “tu” in un “noi” altrettanto integralmente mitizzato o feticizzato; e, di conseguenza, volta a svelare l’“aria di famiglia” che si respira tra quel che si fa qui in nome della religione (ivi comprese le “religioni politiche” o le “religioni secolari”), là in nome della razza o di uno dei suoi marcatori (che si tratti della lingua o dei tratti somatici, spesso l’una e gli altri avviluppati in schemi genealogici basati su discendenze ed eredità immaginarie). Occorre provare a costruire una metodologia più precisa, al fine di distinguere ciò che fa cristallizzare delle causalità eterogenee e ciò che invece le eccede tutte, spesso senza preavviso, in un passaggio all’atto mortifero che nessuno, tra quanti vi sono trascinati, avrà più la libertà di sospendere, e che trascinerà anche gli esecutori a distruggere se stessi. La questione è tanto più bruciante quanto più oggi vediamo risorgere in Europa, anche a livello istituzionale, tendenze razziste e comportamenti xenofobi che ne erano stati ufficialmente banditi, e quanto più scopriamo in molte parti del mondo, “vecchio” e “nuovo”, colonizzatore o colonizzato, “sviluppatore” o “sottosviluppato”, un’attualità che sembra immutabile nei suoi discorsi e nelle sue ingiunzioni da guerra di religione.

Non vedo tuttavia molte possibilità di proporre qui un’eziologia o una tipologia uniforme, e i diagrammi che ho inserito in *Violence et civilité* non avevano altro scopo che indicare la *variabilità aleatoria* di queste combinazioni o “formazioni del comune”



in seno alla violenza e per mezzo della violenza¹³. Occorre piuttosto cominciare, mi pare, col tentativo di sollecitare una riflessione su quel che trasforma tale variabilità in incertezza costitutiva, e col formulare, a tale proposito, quel genere di domande che non hanno mai una risposta chiara. La prima domanda è se, in fondo, vi sia mai un “odio comunitario” *puro*, isolabile da fattori ulteriori e totalmente eterogenei, e in particolare dai fattori economici, che includono lo sfruttamento, la dominazione, l’appropriazione. Personalmente sono convinto dell’inadeguatezza delle metodologie riduzioniste (anche e soprattutto “marxiste”), che nell’esplosione di una guerra di religione o di una persecuzione razziale vedono solo lo *spostamento* di un conflitto o di una contraddizione socio-economica, tanto quanto ritengo impossibile sostenere che l’estrema violenza comunitaria eccede i propri limiti per effetto di una semplice logica interna, la quale consisterebbe nel delirio identitario o nel fanatismo ideologico. È su un’*“altra scena”* che vengono orditi i massacri e le persecuzioni, o, quantomeno, non accade mai che le cosiddette soglie di intolleranza delle popolazioni si cristallizzino senza *passare per un’altra scena* (in questo caso economica), come testimonia ancor oggi in modo eloquente, in diversi paesi europei, il combinarsi della disoccupazione e del declassamento con l’ossessione securitaria e con la fobia della differenza culturale e religiosa. In fondo occorre sempre una sovradeterminazione, ma la formula di questa sovradeterminazione non è data insieme ai suoi termini. A ciò si aggiunge un secondo fattore di incertezza o di irrazionalità, che è il carattere *reattivo* della violenza comunitaria: si tratta di un terreno scivoloso, ma quel che intendo dire è che la violenza comunitaria è senza dubbio una violenza intrinseca all’*essere in comune*, o virtualmente presente in ogni riduzione di una molteplicità di individui e gruppi (delle popolazioni di uno stesso territorio come degli individui soggetti a uno stesso sovrano) alla consistenza di un “noi” o alla figura di una *unità* trans-storica. Questo rende più urgenti e allo stesso tempo più improbabili certi tentativi, come quelli compiuti da alcuni filosofi contemporanei, di pensare una “comunità senza comunità”¹⁴, cioè senza una qualche unità sostanziale, anche immaginaria. Eppure, a quanto pare, ciò che ci fa precipitare

¹³ Cfr. É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., pp. 113, 115 e 116.

¹⁴ Cfr. in particolare J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1986 e J. Derrida, *Politiques de l’amitié, suivi de “L’oreille de Heidegger”*, Paris, Galilée, 1994.



nell'estremo è sempre il fantasma di una *minaccia*, di per sé estremamente violento, che magari può contare su processi reali di decomposizione dei legami di solidarietà e appartenenza, e che può facilmente innescare una *catena di reazioni mimetiche*, come accade nei casi in cui vediamo comunità perseguitate in quanto “minoritarie” cercare a loro volta dei nemici interni, delle devianze morali o culturali che non possano essere accettate. In definitiva la forma comunitaria (in particolare, storicamente, nelle sue configurazioni religiose e politiche) sembra possedere una singolare capacità di intensificare e trasformare in impulso mortifero delle pratiche di esclusione di cui storicamente non sempre è la fonte – e forse, in ultima analisi, non lo è mai (il che potrebbe condurre uno psicanalista a interrogarsi sul suo legame originario con la “pulsione di morte”). Pare insomma che la comunità sia da una parte ciò che “manca” di esistenza e di autosufficienza, che deve pertanto cercare e *trovare* dei supplementi di realtà e unità (quel che potremmo chiamare con Alain Badiou, ritrovando qui vecchi teoremi speculativi, il sorgere di un “ultra-Uno”¹⁵ radicalmente indivisibile o indistruttibile al posto della semplice unità); e, dall'altra, ciò che trova quanto le manca nella forma paradossale di una sottrazione, o perfino di un'amputazione, di quel che al suo interno appare *di troppo*: l'eretico, il nemico interiore, lo straniero inassimilabile, ma anche l'individuo minoritario e il deviante. Questa logica non è forse autonoma, come fattore causale, ma è decisamente irriducibile.

Stato, violenza e rivoluzione

Riprenderò adesso l'intero discorso in un modo diverso, tornando sui fenomeni di estrema violenza che assediano il nostro presente “globalizzato” e dicendo che questi, entro *un'economia di violenza generalizzata* che è un'economia di metamorfosi e di sovrapposizioni, cumulano le une sulle altre, intrecciano e trasformano sia delle violenze capitalistiche nuovamente sgravate dalla regolazione sociale, sia delle violenze o contro-violenze comunitarie il cui fantasma caratteristico, quello dell'unità indivisibile, è ora acuito dalla sua stessa fragilità, cioè dalla sua crescente esposizione alla differenza e alla dissidenza. Tale situazione fa pensare a uno “stato di natura”, tranne per il fatto che i suoi

¹⁵ Cfr. in particolare A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Editions du Seuil, 1988.



ingredienti non sono puramente ipotetici, ma ben constatabili, e che non sono naturali o anteriori alla civiltà [*civilisation*], ma completamente storici e sociali, benché irriducibili a una qualsiasi legge dell'evoluzione o della composizione dei gruppi umani.

Tradizionalmente il presupposto di simili dinamiche, di tipo “hobbesiano”, è l'autorità dello Stato, o è lo Stato inteso come sistema giuridico universalistico e come soggetto capace di concentrare gli strumenti di coercizione, ossia l'uso della forza, nella figura di una *potenza pubblica* che probabilmente non è priva di difetti, che può essere sviata dalla sua funzione, ma che costituisce il principale mezzo di cui collettivamente dispongono gli esseri umani – qui viene piuttosto da dire *i cittadini* – per regolare le contraddizioni sociali e neutralizzare le passioni ideologiche. Anche in questo caso, però, cercherei di usare la massima prudenza: non voglio certo affermare che lo Stato non giochi mai un ruolo di questo tipo, o che non sia necessario appellarsi (rivolgendosi alle istanze, ai dispositivi, alle istituzioni che ne rappresentano un'emanazione o un prolungamento) per affrontare situazioni di estrema violenza in condizioni di urgenza estrema (come una guerra civile), o ancora per far arretrare dominazioni saldamente radicate. Non escludo tutto questo, e lo escludo ancor meno dal momento in cui riconosco l'urgenza di due questioni, al tempo stesso filosofico-politiche e pratiche: in primo luogo, la questione dei cambiamenti, degli ampliamenti, dei rafforzamenti che si dovrebbero applicare alla potenza pubblica per permetterle di operare non solo al livello *nazionale*, su cui essa si è concentrata in epoca moderna (almeno per quel che concerne gli Stati “borghesi” del centro imperialistico), ma anche al livello transnazionale e cosmopolitico; in secondo luogo, la questione delle rivoluzioni che occorrerebbe portare avanti non per abolire lo Stato, in una prospettiva anarchica, ma per riformarlo incorporandovi meccanismi di controllo e di autolimitazione sempre più democratici. Tuttavia, proprio per questa ragione mi pare qui indispensabile mostrare, almeno in linea di massima, in che senso lo Stato sia esso stesso un fattore di estrema violenza, e perché, di conseguenza, il suo intervento sia suscettibile non di ridurre la violenza, ma al contrario di conferirle un'intensità supplementare e soprattutto una specifica *irreversibilità*, che ho altrove definito come un elemento di violenza “inconvertibile”. Questa, mi pare, è proprio la situazione cui assistiamo oggi in numerosi paesi, ben lontani dall'aver una reputazione dittatoriale o totalitaria, così come nella costellazione storica postnazionale. Ancora una volta, quindi, dobbiamo confrontarci con l'ambivalenza intrinseca di una serie di elementi



in grado di far precipitare la violenza, che rappresenta un aspetto della politica da cui non si può prescindere, nell'estrema violenza, che arriva fino ad annientare la possibilità della politica. Una simile dimostrazione potrebbe essere condotta a diversi livelli. Per ragioni di principio, oltre che di spazio, lascerò da parte – a dispetto della loro importanza pratica – la questione dei micropoteri o dei singoli dispositivi e della loro crudeltà quotidiana, alla quale Foucault ha dedicato particolare attenzione: quella delle prigioni, dei tribunali, perfino degli ospedali e delle scuole. O, per meglio dire, prenderò in considerazione micropoteri e dispositivi nella misura in cui essi rivelano, realizzano e incrementano l'estrema violenza propria dello Stato inteso come *unità di potere*, come Stato *centralizzato e legittimo* (uno Stato che, se restiamo alla formula consacrata e solitamente ricondotta a Max Weber – per quanto non sua¹⁶ – gode del monopolio della coercizione legittima). È da questa unità che effettivamente dobbiamo ripartire se vogliamo comprendere una serie di elementi: quel che fa sì che l'idea di sovranità (di per sé provvista, anche e soprattutto in forma sublimata, di alcuni dei tratti che maggiormente caratterizzano l'interdipendenza tra potere politico e violenza estrema) non si lasci eliminare né dall'immagine né dal concreto funzionamento dello Stato, a dispetto di tutte le “secolarizzazioni” e di tutti i “decentramenti” del politico; quel che fa sì che la potenza statale tenda a intensificare la sua violenza, non soltanto nelle sue manifestazioni di potenza, ma anche in quelle della sua impotenza; e, infine, quel che fa sì che la propensione dello Stato all'estrema violenza tenda a riprodursi nelle forze e nelle forme stesse della sua contestazione – il che significa, in particolare, nelle imprese rivoluzionarie.

A tale proposito, dovrò limitarmi a enunciare alcune tesi. La prima, peraltro, si trova espressa in forma simbolica da molte antiche mitologie della sovranità: il processo di trasformazione della violenza in diritto, o di “conversione” della violenza in istituzione, che passa sia attraverso il monopolio della violenza da parte dello Stato – privando tutti gli “avversari” interni del potere di farsi giustizia da soli – sia attraverso l'autolimitazione dello Stato ai mezzi che sono preventivamente sanciti dal diritto, non può darsi, in realtà, senza che si dia anche il movimento inverso, che lo raddoppia e lo contraddice, di

¹⁶ Cfr. in particolare R. von Jhering, *Der Zweck im Recht* (1877), Charleston, Nabu Press, 2010.



trasformazione del diritto in violenza. Pascal, come notiamo in alcune sue celebri formulazioni, l'aveva ben compreso¹⁷. Siamo chiaramente tentati di pensare che ciò accada soltanto in circostanze eccezionali, come nei casi di guerra, sovversione, terrorismo, ma quel che pare dimostrato dall'esperienza storica – o in ogni caso da quella della nostra epoca – è l'estensione e la banalizzazione di questa eccezione, al punto che lo Stato, nei suoi micropoteri come nei suoi macropoteri, non smette mai di appellarsi al diritto e di servirsene per legittimare quel che di fatto lo contraddice.

Qual è l'origine di questa situazione? Ancora una volta viene la tentazione di dare una spiegazione di buon senso, il cui principio non è d'altronde falso: e cioè che il “monopolio” dello Stato resti teorico, e sia in fondo contestato, finché esistono conflitti che lo Stato non può regolare, o nei quali lo Stato è al tempo stesso giudice e parte in causa, come sostanzialmente accade con le lotte di classe ma anche con altre lotte, legate ai valori “moralì” o ai modi di socializzazione degli individui. La sovranità funziona dunque nella modalità dell'*imperfetto*, non dell'“assoluto”, ed è da qui che deriva, analogamente a quanto prima dicevamo a proposito della comunità, la tendenza a cercare supplementi che siano soprattutto supplementi visibili della potenza, segni del suo carattere assoluto. Ora, i segni più visibili, più immediati e più sorprendenti di un potere assoluto, cioè irresistibile, sono quelli della violenza e della trasgressione. Ricordiamoci del passaggio di Machiavelli sull'esecuzione pubblica del ministro che fa ombra al suo sovrano, o che serve al sovrano come capro espiatorio¹⁸. Ma questa idea non mi sembra sufficiente, o, meglio, penso che occorra salire ancora di un gradino, fino a interrogarsi su quelle motivazioni della crudeltà di Stato che non risiedono nella sua potenza, anche imperfetta, ma in modo specifico nella sua *impotenza*. La nostra attenzione è oggi attratta in questa direzione da diversi fenomeni, e principalmente dalla sproporzione crescente, che riguarda anche i Paesi più potenti, tra le capacità che lo Stato ha nel definire e nell'applicare delle politiche, e le capacità che hanno invece il mercato finanziario e i suoi operatori. Altrove ho sostenuto che la sindrome di impotenza dell'“onnipotente” è una delle molle che fanno scattare quelle manifestazioni di razzismo istituzionale di cui

¹⁷ Cfr. in particolare B. Pascal, *Pensées*, frammento 298 nell'edizione Brunshvicg e 103 nell'edizione Lafuma [frammento sul tema della giustizia e della forza, N.d.T.].

¹⁸ Cfr. N. Machiavelli, “Le Prince”, capitolo VII, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952 [cfr. N. Machiavelli, *Il principe* (1513), a cura di F. Chabod, Torino, Einaudi, 2004, N.d.T.].



oggi siamo testimoni – ad esempio, le visibili persecuzioni rivolte contro immigrati o rom¹⁹. Tuttavia, voglio qui proporre un'altra idea: l'impotenza dello Stato nel controllare la società e le attività dei cittadini, in maniera strutturale o congiunturale (in caso di manifestazioni “troppo numerose per essere disperse”, o di movimenti di disobbedienza civica [*civique*], o anche semplicemente di illegalismo spontaneo), genera in modo del tutto diretto una violenza propriamente statale, la cui forma più “strana”, ma anche più comune, è *la vendetta dello Stato* su coloro che lo sfidano o lo ignorano. Dobbiamo qui fare attenzione a non psicologizzare indebitamente le strutture e le istituzioni, ma non per questo dobbiamo perdere di vista un'incongruità illustrata da numerosi esempi, che vanno dall'arbitrio di tipo amministrativo fino al caso di Guantanamo: e cioè l'incongruenza rappresentata, in termini di buon senso, dal fatto che un apparato giuridico e impersonale sia tanto ansioso di “far pagare” all'eccesso, ben al di là della legge stessa, le sfide cui si trova a far fronte. Si tratta dunque nuovamente di un fantasma, ma ora siamo costretti ad ammettere che vi siano fantasmi collettivi, amministrativi, in qualche modo “privi di oggetto” – fantasmi che, per meglio dire, evocano in una luce spettrale la figura di un soggetto dello Stato che non è né un suo rappresentante, né un suo servitore. Se ammettiamo la realtà di questo fenomeno, possiamo fare un passo ulteriore e completare quello che definirei come l'abbozzo di una teoria della patologia dello Stato. Essa riguarda innanzitutto il rapporto dei fenomeni rivoluzionari con la violenza statale. Il carattere mimetico delle relazioni tra violenza statale e violenza delle imprese rivoluzionarie (non parlo qui di “terrorismo”, benché le autorità facciano spesso quest'associazione) non ha più bisogno di dimostrazioni, e abbiamo appreso da esperienze tragiche che un simile mimetismo si conclude generalmente con un'operazione di recupero della speranza rivoluzionaria che la mette direttamente o indirettamente al servizio della restaurazione statale. Ma quel che qui più interessa è il fatto che questo mimetismo ha origine sui due versanti menzionati poco fa: da un lato, cioè, ha a che fare con la potenza rivoluzionaria di fronte agli Stati, una potenza che tenta di affermarsi adattando alle rivoluzioni, per così dire, un *super-monopolio* dell'uso

¹⁹ Cfr. in particolare É. Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, Éditions de l'Aube, 1998, p. 109 ss. e *Le droit de cité ou l'apartheid?*, in É. Balibar, J. Costa-Lascoux, M. Chemillier-Gendreau, E. Terray, *Sans-papiers: l'archaïsme fatal*, La Découverte, Paris, 1999.



legittimo della violenza (col quale sappiamo che Benjamin ha cercato di misurarsi in un testo famoso ma enigmatico²⁰), che non è il monopolio di una violenza “conservatrice” e repressiva, ma è il monopolio di una violenza trasformatrice e storicamente creatrice; dall’altro lato, tale mimetismo ha a che fare col versante dell’impotenza rivoluzionaria, cioè con la crudele scoperta, da parte delle rivoluzioni, della propria incapacità di superare politicamente gli ostacoli interni ed esterni, genericamente battezzati col nome di forze “contro-rivoluzionarie” – ostacoli che generano lo scivolamento in una repressione che colpisce proprio coloro che la rivoluzione vorrebbe emancipare, e in cui gli effetti dell’imitazione dello Stato si combinano tragicamente con la dimensione della violenza comunitaria.

Ma vorrei qui richiamarmi anche a un fenomeno completamente diverso, che non ha niente a che vedere col grande conflitto della sovranità, o del potere e del contro-potere, della legittimità e della contro-legittimità, evocato attraverso l’antitesi tra Stato e Rivoluzione. Questo fenomeno si situa a un livello più banale e quotidiano, e tuttavia fa anch’esso parte di una fenomenologia della crudeltà. Si tratta di quella che chiamerei, con La Boétie, la ripetizione dell’Uno del potere statale nel comportamento dei piccoli “uno”, cioè dei piccoli capi, che si tratti di governanti o funzionari²¹. Mi pare che qui sarebbe utile combinare la terminologia di La Boétie con quella di cui Wilhelm Reich si è servito nel suo tentativo di analizzare la genesi del fascismo²² – proprio perché non vogliamo vedere del fascismo dappertutto, ma vediamo molto pre-fascismo o, per dirla questa volta con Deleuze, “micro-fascismo”²³. Reich parlava degli “uomini dello Stato” come di un tipo antropologico autoritario: questo tipo d’uomo indossa la corazza offerta dallo Stato per via di una debolezza di carattere, o, altrimenti detto, per impotenza. Ora, non appena abbiamo dei piccoli o perfino dei piccolissimi “uno”, abbiamo una violenza quasi invisibile, che è a ben vedere estrema quanto l’altra, ma che viene servita sotto forma di spiccioli. Probabilmente, allora, è l’intero sistema della potenza e dell’impotenza dello

²⁰ W. Benjamin, *Critique de la violence*, Paris, Payot, 2012; ed. or. “Zur Kritik der Gewalt”, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 47 (1920-1921).

²¹ É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* (1549), Paris, Payot, 2002.

²² W. Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1998; ed. or., *Massenpsychologie des Faschismus*, Copenhagen, Sexpol Verlag, 1933, edizione ampliata *The Mass Psychology of Fascism*, New York, Orgone Institut Press, 1946.

²³ Cfr. in particolare G. Deleuze, F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, tomo I: *L’anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.



Stato, con le sue alternative imprigionate in una precisa rappresentazione del potere, e con le sue innumerevoli repliche quotidiane, che alla fine dà vita al teatro della crudeltà statale. Questa crudeltà non riassume in sé ogni cosa, ma certamente concorre in maniera decisiva a stringere un nodo, e quel che viene da chiedersi è come la politica potrebbe scioglierlo.

Il problema politico della *civilité*

Vorrei infine provare a delineare una contropartita, quella che in ipotesi ho già definito “strategia di antiviolenza” o di “*civilité*”. Muoverò dalla proposta con cui avevo avviato queste riflessioni, e cioè che l’estrema violenza rappresenti per la politica una questione di vita o di morte. C’è naturalmente qualcosa di tautologico in questo modo di formulare il problema: *se* entra in gioco l’estrema violenza, la politica è sotto minaccia e rischia di scomparire, o è addirittura già scomparsa, *a meno* che nell’imminenza di questa scomparsa, *al limite* del suo proprio annientamento, non trovi delle risorse per reinventarsi, necessariamente in forme trasformate. Il che a ben vedere significa: a meno che degli individui e dei gruppi non trovino nella politica stessa i mezzi per reinventarla, e dunque i mezzi per *reinventarsi* (o semplicemente per inventarsi, *in quanto soggetti politici* e attori, qualora siano stati esclusi dalla capacità politica in modo sistematico, statutario e violento). Viene da pensare al verso di Hölderlin, ricordato in particolare da Heidegger: “*Wo Gefahr ist, da wächst auch das Rettende*”²⁴, “Dove c’è pericolo cresce anche ciò che salva”... D’altra parte, questa formula ha una connotazione messianica che vorrei evitare, poiché non è il pericolo in quanto tale a poter generare, come ipotesi o come miracolo, la venuta della salvezza o di un salvatore. Forse può essere solo una combinazione di riflessione e passione, di conoscenza della situazione, di consapevolezza delle poste in gioco, di capacità decisionale e solidarietà collettiva, o, in breve, quel che in analoghe circostanze Machiavelli chiamava, seguendo l’uso degli antichi, “virtù” o iniziativa, senza nascondersene il carattere improbabile. Ma poiché questa virtù o capacità non si rileva che a posteriori, nei suoi effetti almeno temporanei, noi siamo indotti a chiederci: *ce n’è stata di civilité*, storicamente, nella configurazione ogni volta singolare

²⁴ F. Hölderlin, “Patmos”, *Gesammelte Werke*, tomo I: “Gedichte”, Heidelberg, Carl Pfeffer Verlag, 1949.



di rivoluzioni, fondazioni istituzionali, mediazioni o egemonie? Mi prendo qui il rischio di rispondere di sì, e perfino di dire che di *civilité* ce n'è sempre, in forme che non sono mai rigorosamente imitabili, ma alle quali ci si può ispirare. Tuttavia, lo si vede bene, queste forme o queste “strategie”, come le ho chiamate, contengono sempre un paradosso, che non è soltanto descrittivo o epistemologico, ma è anche ontologico, inscritto nell'essenza della politica in quanto tale: esse si trovano infatti obbligate a *presupporre il risultato cui devono pervenire*, contando sul sorgere di forze che sono anche la loro condizione di possibilità, *anticipando* in qualche modo la loro attuazione, e correndo il rischio di sbagliare obiettivo (il che significa, praticamente, correre il rischio di aggravare le situazioni di violenza). È questo a distinguerle dall'applicazione della legge, che presuppone una regola data, eventualmente fingendo che una regola esista. Pensiamo anche al modo in cui Jean-François Lyotard aveva caratterizzato il giudizio, la “frase” filosofica²⁵, salvo il fatto che qui si tratta d'azione, e non solo di frase.

Vorrei però aggiungere un'ulteriore precisazione a queste generalizzazioni speculative. E può qui essere utile continuare a basarci, a titolo indicativo, sulle tre grandi categorie di violenza estrema di cui ho tracciato un quadro. Cominceremo quindi col sostenere che delle strategie di *civilité* implicano il riuscire a prendere in contropiede la forma di estrema violenza che appare dominante. Così, se il capitalismo all'acme della globalizzazione finanziaria comporta un rovesciamento dell'utilità in disutilità radicale, occorrerà pensare e imporre come obiettivo a breve e lungo termine una politica dell'*uso*, che non sia solo un uso economico delle risorse naturali e tecnologiche, ma che sia anche un *uso* (o un *buon uso*) degli esseri umani stessi. Non, allora, un rispetto astratto della loro persona, così come indicato nei celebri testi delle dichiarazioni universali – benché queste abbiano un loro valore –, ma una versione radicale della formula spinoziana “nulla è più utile all'uomo di un altro uomo²⁶”, di cui possiamo dare un'interpretazione estensiva: dev'esserci, per ogni essere umano, un modo in cui gli altri possano usarlo, possano servirsene, massimizzando le sue possibilità. O ancora, se è vero che le violenze comunitarie, legate a una molteplicità di cause circostanziali, implicano sempre un fattore di purificazione identitaria (e di normalizzazione dei comportamenti collettivi in funzione

²⁵ J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1984.

²⁶ B. Spinoza, *Éth.*, IV, Prop. XVIII e Prop. XXXV, Corollario 1.



di un mito o di un feticcio identitario), sarà necessario immaginare politiche non solo della differenza, ma anche dell'ibridazione o della variazione interiore, che funzionino come un mezzo per praticare il distanziamento dall'adesione stessa, dalla "fede" o dalla convinzione su cui un impegno politico si regge. Qui capiamo bene il carattere circolare della proposta, dato che l'ostacolo da superare è il primato dell'Uno, o dell'ultra-Uno, in quanto tale. Ma sappiamo anche che tale primato è battuto in breccia dall'intrusione di elementi ulteriori ed estranei, che in quanto tali costituiscono delle offerte permanenti di *civilité*. Infine, se il carattere mimetico delle violenze statali e delle violenze rivoluzionarie è la tomba in cui sono soliti sprofondare i tentativi di "trasformazione del mondo", possiamo intanto dire che lo scioglimento di questo rapporto speculare – una sorta di linea di fuga che nuovamente esprime l'ipotesi di "civilizzare la rivoluzione" – è un modo di nominare il circolo in questione. Ma questo può dirsi ed è ancora detto nel linguaggio della condotta e dell'uso del conflitto. Ora, il "pericolo mortale" che l'estrema violenza fa correre alla politica non è quello del conflitto come tale, per quanto intensificato o radicalizzato, ma è, al contrario, quello dell'annientamento del conflitto e delle possibilità di servirsene sia per superare degli ostacoli economici e sociali, per cambiare dei rapporti di forza, sia per estendere la democrazia stessa. Una parte essenziale della democrazia, infatti, si gioca sempre in termini di agonismo e di antagonismo, nell'incerta terra di mezzo che sta tra il semplice pluralismo delle opinioni, utile solo a ornare la gestione dell'ordine esistente, e la guerra civile, che conduce dritto all'annichilimento della politica – a questo proposito la formula di Lenin che ho in qualche modo evocato, "trasformare la guerra imperialista in guerra civile rivoluzionaria"²⁷, quale che sia stato il suo valore di protesta e di mobilitazione immediata, ha prodotto nel lungo periodo danni incalcolabili. Si intende che quel che voglio proporre non è un rovesciamento, passo dopo passo, delle tesi escatologiche di Kant sull'instaurazione di una "pace perpetua" attraverso l'ospitalità e il commercio, cui verrebbe adesso a sostituirsi l'idea di un conflitto perpetuo. Ma è, in modo più sottile, l'idea di una capacità di agire nel conflitto e sul conflitto stesso, o, se si vuole, l'idea di "prendervi parte" in maniera tale da trasformarne le condizioni e correggerne la tendenza

²⁷ Cfr. in particolare V. Lenin, *Le socialisme et la guerre*, Toulouse, Smolny, 2013; trad. it. *Il socialismo e la guerra* (1915), in *Opere*, vol. 21, Roma, Editori Riuniti, 1966.



dominante. Su questo terreno si gioca la possibilità di far comunicare l'impegno e la riflessione individuale con la costruzione di una potenza collettiva (che la si chiami "partito", o "movimento", o "campagna"), così come vi si gioca la possibilità di rovesciare la servitù volontaria in rifiuto dello *status quo* e della fatalità – due cose di fatto molto vicine, poiché l'idea stessa dell'efficacia politica dipende dall'innalzamento della *praxis* individuale ad azione collettiva, da quel che spesso intendiamo con l'inglese *empowerment*.

Un esempio che mi viene in mente, chiaramente tra altri, mi è stato suggerito durante una conversazione all'Università Bogazici da un collega antropologo, Nükhet Sirman, che mi parlava del modo in cui le femministe curde e turche, ispirandosi all'esempio latino-americano del periodo delle dittature e delle guerre civili tra Stato, guerriglieri e cartelli della droga, cercano di posizionarsi in modo visibile sulla scena del conflitto interminabile tra nazionalismo di stato e separatismo etnico; e questo non solo reclamando la trasposizione del conflitto sul piano civile, o altrimenti detto sul piano della negoziazione, ma anche promuovendo la mediazione ad opera di organismi di diritto internazionale, anche se tutti gli avversari in campo la respingono in nome della propria sovranità (o delle proprie pretese di sovranità). Questo esempio, pur dipendendo da condizioni locali e non generalizzabili, come sempre accade in situazioni di estrema violenza, è particolarmente interessante e significativo in quanto mostra all'istante degli "atti di cittadinanza", come potremmo chiamarli con Engin Isin²⁸, che sono *ipso facto* degli "atti di *civilité*" – per non dire di civiltà [*civilisation*] – e, reciprocamente, dei gesti civilizzatori [*civilisateurs*] che sono gesti da cittadini. D'altronde, se lo sono, non è soltanto perché le donne sarebbero tradizionalmente e simbolicamente, come Antigone, delle forze morali di resistenza a una guerra in cui trionfa la *hybris* del maschile, ma è soprattutto perché le donne sono state e restano le escluse millenarie della cittadinanza attiva; e perché, affermando il loro "diritto ai diritti", esse introducono *ipso facto* uno spostamento, un elemento di disturbo delle logiche di violenza, che sfruttano il conflitto per perpetuare se stesse e ne annientano la funzione politica di trasformazione.

²⁸ Cf. in particolare F. Isin, G. M. Nielsen (a cura di), *Acts of citizenship*, London, Zed Books, 2008.



In modo più o meno ufficiale, non siamo molto lontani da quello che Marx, a suo tempo, aveva creduto di poter profetizzare parlando della capacità del proletariato di sorgere, nel bel mezzo delle rivalità nazionaliste, come un fattore di delegittimazione radicale dei nazionalismi e della loro politica di potenza. Questa non è *la formula* di una politica della politica, ne è semmai *un esempio*, che viene offerto alla riflessione e al giudizio. Non vi è *civilté* se non nella singolarità delle congiunture e dei rischi, *sull'orlo* della disfatta, nella forma di una *qualità addizionale della cittadinanza*, che le conferisce, eccezionalmente e nel tempo, il suo potere di resistere, di vivere, di reinventarsi.

Per una fenomenologia della crudeltà

Una conversazione con Étienne Balibar

Étienne Balibar, Cécile Lavergne e Pierre Sauvêtre*

La nozione di violenza occupa un posto centrale nel suo pensiero, come dimostra la raccolta di testi pubblicata nel 2010 col titolo Violence et civilité. Al tempo stesso si pone una questione, almeno in apparenza, rispetto alla descrizione di questa nozione. Simili problematiche descrittive potrebbero essere affrontate attraverso un approccio che lei stesso chiama di “fenomenologia della violenza”. In che senso tale fenomenologia è descrittiva e, più in generale, come tematizza la descrizione della violenza nei suoi recenti scritti in merito?

ÉTIENNE BALIBAR: Quando si pone a tema la descrizione della violenza entrano in gioco due antitesi. La prima si colloca su un piano quasi istituzionale, e rinvia alla distinzione tra il punto di vista delle scienze sociali e quello della filosofia. La seconda si colloca su un piano più concettuale e riguarda l'articolazione tra un punto di vista descrittivo o empirico, e un punto di vista normativo. La soluzione più semplice e meccanica, ma anche la meno soddisfacente, sarebbe quella di sovrapporre le due antitesi suggerendo che le scienze sociali sono descrittive e *a fortiori* empiriche (nel senso che l'empirico tiene insieme descrizione e spiegazione di un fenomeno), mentre la filosofia è normativa ed ha a che fare con l'etica e con i giudizi di valore.

La mia posizione è che, se poniamo il problema in questi termini, non possiamo sovrapporre le due antitesi. Avvicinandomi rapidamente alla questione della fenomenologia della violenza, sarei subito tentato di affermare che il punto di vista filosofico, se non altro in determinate congiunture storiche, non è quello che assume in

* Traduzione italiana a cura di Federico Oliveri. Copyright ©École Normale Supérieure de Lyon. La conversazione, condotta da Cécile Lavergne e Pierre Sauvêtre l'11 dicembre 2009, è stata pubblicata, con il titolo *Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar, Tracés. Revue de sciences humaines*, 19 (2010): cfr. ENS Éditions, <<http://catalogue-editions.ens-lyon.fr/fr/livre/?GCOI=29021100744750>>. Si ringraziano i co-autori, l'École Normale Supérieure de Lyon e la rivista *Tracés* per aver consentito la presente pubblicazione.



maniera immediata un atteggiamento normativo, supponendo che il punto di vista descrittivo sia proprio delle scienze sociali, ma piuttosto quello che si pone in maniera radicale il problema delle modalità della descrizione. Per la filosofia l'aspetto più interessante non sta nel dare per acquisite le descrizioni fornite dalle scienze sociali, considerandole un materiale al tempo stesso insufficiente e incontestabile, ma sta nel calarsi essa stessa nel cuore del problema della descrizione.

Come affronta nelle sue ricerche filosofiche il problema delle “modalità della descrizione” ovvero, detto altrimenti, come si articolano nei suoi lavori la filosofia e le scienze sociali?

É. BALIBAR: Io non vedo nessuna estraneità assoluta tra le due. Le cose si presentano sotto una luce più soddisfacente se si nominano le singole scienze sociali in questione, ossia se si parla per esempio di storia, di antropologia, di sociologia, di psicanalisi. Da un lato, penso che la distinzione tra queste e la filosofia sia artificiale. In particolare, rispetto a tematiche come quella della violenza, non si dà filosofia se non in una relazione di costante implicazione nelle procedure di ricerca storiche, antropologiche, sociologiche, politiche. Dall'altro lato, mi oppongo con forza a una concezione positivista delle scienze sociali che vede nella filosofia, nelle questioni filosofiche o nella discorsività propria della filosofia, il pericolo da evitare a ogni costo. Tra filosofia e scienze sociali io vedo, dunque, una sorta di co-appartenenza reciproca: con queste premesse, ci si può spingere fino a domandarsi se abbiamo ancora bisogno di questa dualità terminologica.

È proprio questa co-appartenenza reciproca che permette, in una data congiuntura storica, di contrastare tanto la metafisica da un lato, che il positivismo dall'altro. È per evitare questi due scogli che continuo a esplorare le aporie interne alla tradizione dialettica, che sia quella di Hegel o quella di Marx. Tra l'altro, queste aporie non sono semplicemente formali, né attengono esclusivamente al metodo dialettico in quanto tale, ma sono legate in modo specifico al rapporto che la filosofia intrattiene con la politica, con le questioni del potere e del contro-potere, del potere e della sovversione, dell'insurrezione o della rivoluzione. Di conseguenza, esse sono intrinsecamente legate a una riflessione sulla violenza. Sono quasi tentato di affermare che, se esiste un pensiero dialettico alternativo sia all'empirismo positivista che alla metafisica o alla mera



speculazione, è proprio perché tale pensiero fa continuo ritorno, se non altro in tema di storia e di politica, al problema dello statuto della violenza, sperimentando la difficoltà e, a un certo livello, perfino l'impossibilità di circoscrivere la violenza come un oggetto dato una volta per tutte.

Una parte significativa delle scienze umane e sociali si è confrontata col problema della normatività del concetto di violenza. Eppure, quando Wittgenstein introduce la distinzione tra fatti e valori nella Conferenza sull'etica¹, lei la ritiene pertinente per pensare la violenza? Come si chiede l'antropologo Naepels, riprendendo l'argomentazione di Wittgenstein: "Il concetto di 'violenza' può dirsi descrittivo, cosa che legittimerebbe il suo uso nelle scienze sociali? La qualificazione di un fatto in termini di 'violenza' costituisce una proposizione scientifica, un'asserzione veritativa, o si tratta piuttosto di 'un giudizio etico'?"²

É. BALIBAR: Ciò che trovo interessante nella *Conferenza sull'etica*, che appartiene alla fase immediatamente successiva alla redazione del *Tractatus*³, è proprio che essa contiene in modo implicito, soprattutto attraverso l'uso della categoria di "similitudine" che anticipa quella di "gioco linguistico", le ragioni che hanno poi condotto Wittgenstein a modificare il proprio punto di vista e a sostituire alla dicotomia tra giudizi di fatto e giudizi di valore, mantenuta in forma talmente radicale da diventare assurda, la proiezione degli usi del discorso non tanto nel campo della convenzione quanto in quello dell'immaginazione [*fiction*].

Questo ci conduce al problema di stabilire se è veramente possibile discutere filosoficamente dell'estrema violenza e della crudeltà senza fare intervenire una qualche modalità di immaginazione (anche restando agli usi più correnti del termine, per esempio nel senso della finzione letteraria), ossia qualcosa che in tutta evidenza la fenomenologia ha sempre lambito e che sfugge completamente alla dicotomia tra giudizi di fatto e giudizi

¹ Cfr. L. Wittgenstein, "Conférence sur l'éthique" (1929), *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, 1971; ed. or. "A Lecture on Ethics", *Philosophical Review*, 74 (1965).

² M. Naepels, "Quatre questions sur la violence", *L'Homme*, 177-178 (2006).

³ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 2001; ed. or. "Logisch-Philosophische Abhandlung", *Annalen der Naturphilosophie*, 14 (1921).



di valore. È proprio l'immaginazione ciò che i positivisti o gli empiristi, che hanno inventato la distinzione tra fatto e valore, hanno totalmente ignorato o misconosciuto, ovvero hanno deliberatamente voluto mettere da parte, cosa che non è accaduta nel caso del pensiero dialettico. In effetti, se c'è davvero qualcosa che si nutre in modo continuo di prodotti dell'immaginazione [*fictions*], è proprio il racconto dialettico o la presentazione dialettica.

L'altra tematica chiave di questo testo di Wittgenstein è quella dei confini [del linguaggio]. Sono tentato di pensare che l'interessante, il difficile, rispetto al tema della violenza o della differenza tra violenza e estrema violenza, tra violenza e crudeltà, sia la problematizzazione dei confini in quanto tali, ossia delle differenze e delle soglie. La violenza non è un tema filosofico qualunque: la violenza è un problema politico, o un problema morale, non lo metto in dubbio, ma è anche in modo preminente un problema epistemologico. Perché [, anche nel campo della violenza,] ciò che fa sempre di nuovo problema, ciò che è al tempo stesso impossibile eludere e regolare una volta per tutte, in quanto non si può ridurre a categorie stabili, è proprio l'eterogeneità o la differenza.

Non si può fare a meno di una distinzione tra violenza ordinaria e violenza estrema, eccessiva o intollerabile, come avrebbe detto Foucault⁴. Ma non si può dire una volta per tutte “ecco dove sta la differenza”, e non si può nemmeno dire con sicurezza che la violenza normale sta dal lato del potere, mentre la violenza eccessiva sta dalla parte del suo tracollo o della sua impossibilità, poiché una simile affermazione, se la mettiamo alla prova della realtà quotidiana, si capovolge subito nel suo contrario. Niente è più pericoloso, in certo qual modo, che ridurre la violenza al potere. Ma tutto ciò solleva anche il problema di sapere *chi* enuncia la differenza e *da quale luogo* la enuncia.

Per descrivere ciò che avviene nei fenomeni della violenza e dell'estrema violenza, lei introduce le categorie di “violenza ultra-oggettiva” e di “violenza ultra-soggettiva”. La prima si riferisce alla riduzione degli esseri umani a cose prive di utilità (la produzione di hommes jetables, di esseri umani “di scarto”, da parte della violenza strutturale del

⁴ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 e inoltre Id., “Je perçois l'intolérable”, entretien avec G. Armleder” (1971), *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 1, 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001.



capitalismo) e, in questo senso, va oltre la rappresentazione di una strumentalizzazione degli uomini attraverso lo sfruttamento. La seconda invece si riferisce al meccanismo attraverso il quale un'identità fantasmatica irriducibile s'impadronisce del soggetto e lo dissolve dall'interno (i deliri identitari della violenza vendicativa che conduce all'etnocidio), il che va oltre la rappresentazione di una violenza intenzionale o di una volontà di fare il male. Su tali basi lei spiega come queste due forme di violenza si mescolino tra loro per formare la struttura dell'estrema violenza contemporanea, che minaccia a sua volta la possibilità stessa della politica. Perché pensare la violenza richiede di recuperare la distinzione tra l'oggettivo e il soggettivo?

É. BALIBAR: C'è un motivo per cui mi sforzo intensamente di riformulare questa classica distinzione filosofica all'interno della problematica della violenza: quel che mi interessa è che, rispetto a questa distinzione, non è possibile omogeneizzare e neutralizzare l'esperienza della violenza o i suoi effetti, e neanche le sue cause.

Per questo ritengo necessario introdurre la dimensione del fantasma [*fantasme*]. Ecco anche perché, quando definisco l'ultra-oggettività e l'ultra-soggettività, lo faccio riferendomi alla psicanalisi – Freud, Lacan o Green⁵ – e a una serie di autori che attingono a questa fonte per farne usi differenti, a volte critici, come Bataille, Deleuze e Guattari o Derrida⁶. Questa tradizione è accomunata dal fatto di rimettere in questione la distinzione tra soggetto e oggetto, non nel senso di sbarazzarsene neutralizzandola, ma piuttosto nel senso di spingerla all'estremo. Si tratta così di scoprire, in ciò che appare per eccellenza sotto forma di violenza soggettiva (ossia voluta da un soggetto, esercitata da un soggetto su un altro), un elemento non solo di impersonalità ma anche di reificazione, che fa saltare la rappresentazione umanista della violenza come effetto di una volontà malvagia, come intenzione di nuocere, e rimette in discussione la descrizione della violenza come risultato

⁵ Cfr. S. Freud, "Psychologie des masses et analyse du moi", *Œuvres complètes*, vol. 16, 1921-1923, Paris, PUF, 2003; ed. or. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig, Wien, Zürich, Psychoanalytischer Verlag, 1921. J. Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse*, Paris, Le Seuil, 2004. A. Green, *La folie privée. Psychanalyse des cas-limites*, Paris, Gallimard, 1990; ed. or. *On Private Madness*, London, Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis, 1986.

⁶ Cfr. G. Bataille, *La structure psychologique du fascisme (1933-1934)*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980. J. Derrida, *États d'âme de la psychanalyse: l'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris, Galilée, 2000.



dell'azione volontaria di un soggetto individuale. Ciò che cerco di suggerire è che il superamento della soglia dell'estrema violenza corrisponde anche al momento in cui la soggettività è minacciata dall'interno e vinta dalla "Cosa", come la chiamerebbe Lacan⁷ o dal delirio fantasmatico della potenza sovrana, che fa avvicinare la violenza estrema all'idea arendtiana di "male radicale"⁸. Il contenuto dell'idea di una volontà di nuocere o di fare il male diventa, a questo punto, moralmente non attribuibile e totalmente impersonale.

Ora, l'aspetto interessante è che nella fenomenologia dell'estrema violenza si dà un fenomeno simmetrico, che rinvia non alla rappresentazione di un'intenzione o di una volontà, ma alla rappresentazione di un'oggettività e, al limite, di una naturalità. Ciò che segna di nuovo il superamento della soglia è precisamente il sorgere di un fantasma teologico o mitologico a partire dall'oggettività stessa, ovvero l'identificazione della natura, della società o dell'economia con una potenza distruttrice dell'umano, inerente o interna ai processi con cui tali istanze costituiscono l'umano. Ad esempio, il capitalismo fa di noi dei soggetti, degli individui responsabili del proprio lavoro, riconosciuti giuridicamente e socialmente, e tuttavia nel cuore di questa costituzione del soggetto e della libertà del soggetto si trova, come scrive Bertrand Ogilvie⁹ nel testo che cito in *Violence et civilité*, una "terrificante capacità di a-soggettività o di distruzione". Ma non appena diciamo "terrificante" siamo già nel registro del fantasma e non soltanto in quello dell'analisi o della sociologia.

Mi sono per brevità servito del termine "crudeltà" per far notare come il fantasma faccia la sua comparsa nel momento in cui l'opposizione di soggettivo e oggettivo, attraverso la quale si costituisce la normalità sociale, psicologica e giuridica in cui viviamo, viene messa in discussione. Dunque, l'ho fatto anche per chiedermi e per capire come la capacità d'azione politica possa non essere prigioniera del fantasma, tenuto conto del fatto che non gli è mai esteriore, ossia che non può installarsi su un piano della razionalità che si limiti a respingere la dimensione fantasmatica.

⁷ Cfr. J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1986.

⁸ Cfr. H. Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Le Seuil, 2002; ed. or. *The Origins of Totalitarianism*, (1951), New York, London, Harcourt Brace, 1958.

⁹ Cfr. B. Ogilvie, "Violence et représentation: la production de l'homme jetable", *Lignes*, 26 (1995).



Naturalmente, nulla di tutto questo avrebbe significato se il fantasma fosse un fenomeno puramente psicologico, se rinviasse esclusivamente alla maniera con cui ciascun individuo elabora in privato le situazioni, o la possibilità di vivere le situazioni, nelle quali si trova. Si tratta al contrario di riflettere sulla dimensione istituzionale o trans-individuale del fantasma. È per questo che, come Žižek¹⁰ o Derrida¹¹, è necessario porre la questione del carattere fantasmatico della sovranità, dell'esercizio del potere o del regno della legge, in maniera tale da inglobare nel ragionamento la dimensione istituzionale e superare quella puramente psicologica. Ciò vuol dire, ad esempio, che occorre interrogarsi, guardando a quanto è avvenuto anche prima di Guantanamo, sul trattamento dei prigionieri dell'IRA (*Irish Republican Army*) da parte del governo britannico – il caso Bobby Sands – o sul trattamento dei prigionieri della RAF (*Rote Armee Fraktion*) o dei membri dell'*Action directe*¹² in Francia. In quest'ultimo caso, abbiamo quattro o cinque individui evidentemente ridotti all'impotenza, condannati a vita, sui quali uno Stato civilizzato come il nostro esercita, in nome della legge, una sorta di vendetta senza fine che assume le caratteristiche della tortura fisica e morale. Questo atto non serve né all'esemplarità della legge, né alla protezione della società, né soddisfa gli istinti sadici o la perversione di questo o quel detentore del potere politico, se non in maniera marginale. Dunque in realtà il fatto malsano, disturbante e, più che irrazionale, incomprensibile, è dato da questa potenza impersonale, essenzialmente oggettiva, che è lo Stato o l'istituzione giuridico-penale, e che esercita una vendetta interminabile su alcuni individui. Si tratta di qualcosa di completamente fantasmatico, ma questo scenario fantasmatico non è quello di un individuo, di una volontà particolare, o l'effetto di un tratto psicologico del carattere. Ed è pure differente da quello che Foucault si era proposto di descrivere in *Sorvegliare e punire* col modello panottico, dove si dà una dimensione fantasmatica del potere, ma integrata in una razionalità al tempo stesso epistemica e strumentale.

¹⁰ Cfr. S. Žižek, *The Metastases of Enjoyment. Six essays on women and causality*, London, Verso, 1994.

¹¹ Cfr. J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

¹² Si tratta, come è noto, di gruppi degli anni Settanta e Ottanta definiti terroristi, a cui gli Stati europei hanno inflitto una sorta di contro-terrore: “i membri dell'IRA, della banda Baader-Meinhof o in Francia dell'*Action directe* [sono stati] sottoposti all'isolamento e a torture fisiologiche e psicologiche raffinate, tali da condurre alla follia e al suicidio” (É Balibar, *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 124, nota 1).



Queste forme della violenza estrema vanno intese come forme di violenza strutturale? È per questo che Marx rappresenta uno dei suoi interlocutori privilegiati in Violence et civilité?

É. BALIBAR: La rilettura di Marx¹³ è interessante sotto vari punti di vista. Innanzitutto, perché Marx fornisce effettivamente una descrizione estensiva di ciò che si può chiamare “violenza strutturale”. Non dico che ne fornisca la versione definitiva, ciò non avrebbe senso dal momento che ci sono altre forme di violenza strutturale oltre a quelle descritte da Marx. Dico però che c’è qualcosa di esemplare nel modo in cui Marx propone di descrivere la violenza strutturale. La caratteristica di tale violenza non è solo e semplicemente quella di rientrare nel campo dell’ultra-oggettività o del funzionamento delle strutture reificate della formazione sociale, o ancora delle intenzioni, delle decisioni o dell’esercizio della sovranità. Si tratta in primo luogo, e Žižek¹⁴ giustamente insiste su questo punto, del fatto che la violenza strutturale è essenzialmente una violenza mascherata e negata, cosa che costituisce parte integrante delle condizioni del suo esercizio, come Marx già sottolineava ai suoi tempi. Si potrebbe mettere in relazione questo tipo di analisi con quei discorsi politici odierni, relativi alla “difesa della società” nei confronti dei tumulti delle *banlieues* parigine, delle città greche, ecc., attraverso cui un potere legittimo denuncia la rivolta violenta a condizione di tenere sotto silenzio ciò che la precede e, in un certo senso, la provoca (non dico la giustifica, in quanto ciò solleva questioni di altra natura). Personalmente ritengo fondamentale reintrodurre nelle nostre analisi questa dimensione: c’è una violenza estrema il cui carattere invisibile determina una certa ripartizione del visibile e dell’invisibile – il che, invece di attenuare tale violenza, provoca l’effetto contrario di rinforzarla.

Il secondo tratto caratteristico della lettura della violenza strutturale in Marx (come già dimostrato dalle letture del *Capitale* sviluppatasi, nel corso degli anni Sessanta,

¹³ Cfr. K. Marx, *Le Capital*, livre I, Paris, PUF, 1993; ed. or. *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band* (1867), MEGA (Berlin, Dietz-Verlag), II.5.

¹⁴ Cfr. S. Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections*, London, Verso, 2008.



intorno ad Althusser¹⁵ o agli operaisti italiani¹⁶) è la scoperta che il modo di produzione capitalistico si fonda sulla necessità immanente del sovra-sfruttamento [*surexploitation*]. Ecco la ragione per cui ci sono due piani nel discorso di Marx. Da un lato, si evidenzia una sorta di normalità legata all'articolazione delle categorie economiche e delle categorie giuridiche, ossia al fatto che il lavoro inizia con un contratto e dentro un contratto: il capitalista e il lavoratore si riconoscono reciprocamente, scambiano qualche cosa, definiscono – sia pure all'interno di un rapporto di forza diseguale – i termini di uno scambio. Dall'altro lato, però, la realtà descritta da Marx è l'esatto contrario di questa rappresentazione. È per questo che egli utilizza espressioni come “schiavitù di fabbrica”, che rinviano alla realtà di un superamento dei limiti che rendono il lavoro umano sopportabile o soddisfacente. È quanto si ritrova in una serie di analisi recenti, in particolare in quelle di Emmanuel Renault¹⁷, ed è quanto l'attualità spesso mette in primo piano con le patologie della vita di fabbrica. Tali fenomeni sono legati essenzialmente al fatto che si dà nel capitalismo una distruzione della forza lavoro nelle condizioni stesse del suo utilizzo. Ciò provoca necessariamente una resistenza e una lotta per cercare di “civilizzare”, di limitare le conseguenze di questa tendenza, per ricondurre la durata del lavoro all'interno delle possibilità di ricostruzione delle forze del lavoratore, per abolire il lavoro minorile a vantaggio dell'istruzione, ecc. Ma ciò che scatena tale resistenza non è lo sfruttamento in sé, bensì il continuo scivolare dello sfruttamento nel sovra-sfruttamento.

C'è infine un terzo aspetto caratteristico della violenza strutturale, che è divenuta onnipresente e che si è spostata su un piano diverso da quando Marx ha scritto *Il Capitale*, ma sulla quale anche lui aveva già attirato l'attenzione. Tale aspetto consiste nello scatenamento dell'estrema violenza non all'interno del processo lavorativo, ma all'esterno, nella forma dell'espulsione degli individui e delle masse dalla sfera del lavoro. Si tratta di ciò che Bertrand Ogilvie¹⁸ o Zygmunt Bauman¹⁹ designano come

¹⁵ Cfr. L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 1965.

¹⁶ Cfr. M. Tronti, *Ouvriers et capital*, Paris, Christian Bourgois, 1977; ed. or. *Operai e capitale*, Torino, Einaudi, 1966. A. Negri, *La classe ouvrière contre l'État* (1977), Paris, Galilée, 1978.

¹⁷ Cfr. E. Renault, *L'expérience de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

¹⁸ Cfr. B. Ogilvie, “Violence et représentation: la production de l'homme jetable”, cit.

¹⁹ Cfr. Z. Bauman, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, Paris, Payot, 2006; ed. or. *Wasted lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity Press, 2004.



produzione di uomini “di scarto” o, in altri termini, della produzione da parte del capitalismo di una “sovrappopolazione assoluta”, di masse “inutili” o “superflue”, così definite perché non rientrano più in quello che Marx aveva chiamato “esercito industriale di riserva”, collegandolo al concetto di “sovrappopolazione relativa”, alimentata dai cicli dell’accumulazione capitalistica. Si tratta, in fondo, di due modalità di slittamento della violenza nell’estrema violenza, dello sfruttamento nel sovra-sfruttamento, che sono l’una complementare all’altra: una è interna al processo di produzione, mentre l’altra si colloca al suo esterno.

È infine molto interessante il fatto che Marx non possa dar conto di questa eccedenza intrinseca senza ricorrere a un discorso allegorico. E a questo punto lo specialista di scienze sociali dirà: “Fermi, non siamo più nella scienza, siamo nella letteratura, fuoriusciamo dalla spiegazione e dall’analisi”. Eppure non si esce dalla descrizione, che fa adesso intervenire una dimensione fantasmatica: troviamo qui gli equivalenti marxiani del *Leviatano* di Hobbes²⁰, il celebre *Moloch* della produzione capitalistica, con il ricorso in un modo o in un altro alla rappresentazione di un mostro. Il punto è se si squalifica questo linguaggio, in nome di una pretesa purezza dell’oggettività scientifica, o se invece si riconosce, nell’uso controllato ed estremamente misurato che Marx fa di tale linguaggio, una delle forme attraverso cui la dimensione dell’eccesso, che inerisce alla realtà stessa, può trovare spazio nella descrizione.

Pensa sia possibile far dialogare una prospettiva come la sua con le teorie dell’azione collettiva, sul modello di quella di Charles Tilly?

É. BALIBAR: Riguardo a Tilly²¹ mi chiedo se non ci sia una dimensione che chiamerei “profilattica” nel suo modo di concettualizzare la politica in termini di conflitto. Penso ad esempio allo spostamento da lui operato rispetto alla tradizionale concettualizzazione della politica in termini di istituzione, di esercizio del potere e di ottenimento dell’obbedienza. C’è qui un’evidente affinità con la maniera in cui Foucault ha, lui stesso,

²⁰ Cfr. Th. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000; ed. or. *Leviathan*, (1651), Oxford, Oxford University Press, 2012.

²¹ Cfr. Ch. Tilly, S. Tarrow, *Politiques du conflit*, Paris, Presses de Sciences-Po, 2008.



tentato di proporre una dialettica permanente tra potere e resistenza, tale da suggerire che le strutture politiche non siano stabili, ma vengano costantemente rimesse in questione e che anzi vivano di questa rimessa in discussione permanente. Tuttavia, a partire dal momento in cui si tratta descrittivamente e concettualmente la politica in termini di conflittualità, si produce un'altra razionalità, che non è più la razionalità giuridica, ma una razionalità strategica. Mi chiedo allora se non ci si incagli, in questo modo, nelle difficoltà legate al problema della normalizzazione o della riduzione della violenza eccessiva, nell'impossibilità di problematizzare i passaggi di soglia o i capovolgimenti, ossia gli aspetti inevitabilmente irrazionali connessi all'uso della violenza come strumento politico. In effetti, l'estrema violenza in quanto rapporto di forza che viene spinto fino al non-rapporto di forza, che distrugge la necessità stessa di mettersi in rapporto supposta da ogni conflitto, annulla la possibilità stessa del campo conflittuale o strategico.

Lei distingue tre tipi di uso politico della violenza: la “non-violenza”, la “contro-violenza” e l’“anti-violenza”. Mentre i primi due si inscrivono in tradizioni filosofiche e pratiche che mostrano, a suo avviso, vari limiti, l’anti-violenza sarebbe la sola capace di trattare, di civilizzare le forme dell’estrema violenza. Potrebbe spiegare i rapporti tra queste diverse nozioni?

É. BALIBAR: Con l'ipotesi dell'anti-violenza cerco di tematizzare tutto ciò che sfugge all'antitesi tradizionale tra non-violenza e contro-violenza, sia che la si guardi dal punto di vista di una fenomenologia del potere, sia che la si guardi dal punto di vista di una fenomenologia della rivoluzione.

In genere crediamo di sapere cosa voglia dire non-violenza, ma le cose sono molto più complesse di quanto sembra. Il fatto che, nella tradizione politica di cui siamo eredi, la non-violenza includa sia la descrizione dello Stato di diritto (evidentemente chi ritiene, come Benjamin²², che il diritto non appartenga all'ordine della violenza, autorizza questa lettura), sia delle forme di contestazione dell'ordine sociale o degli ordini ricevuti che si

²² Cfr. W. Benjamin, “Critique de la violence”, *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 2000; ed. or. “Zur Kritik der Gewalt”, *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, 47 (1920-1921).



impegnano ad auto-limitare i propri mezzi, è già sufficiente a mostrare che l'idea di non-violenza non ha in sé nulla di semplice.

Per quanto riguarda la contro-violenza, le cose non sono affatto più facili. Così nella tradizione marxista, per Lenin²³ o Mao²⁴, l'eredità della Rivoluzione francese è cruciale nel definire il modello della pratica politica rivoluzionaria, come sottolineato per altro da Žižek²⁵, che assume proprio tale modello. Ne consegue che abbiamo, in questo caso, una logica rivoluzionaria inscritta nell'orizzonte generale della problematica della sovranità. Ecco perché si possono ritrovare delle formulazioni simili, se non identiche, nei grandi teorici della sovranità come Bodin²⁶, Hobbes²⁷ o Schmitt²⁸, e nei grandi teorici portavoce della rivoluzione come Robespierre²⁹, Lenin o Mao, senza che ciò significhi che io li consideri interscambiabili. Il punto però è che la grande formula medievale in base a cui “il sovrano non è tenuto a obbedire alle leggi” (*princeps legibus solutus est*), non potendo in caso contrario neanche enunciarle, si ritrova in una forma quasi identica nella definizione teologico-politica della sovranità di Schmitt, per cui “il sovrano è colui che decide sullo stato di eccezione”, e nei passaggi di Lenin sulla dittatura del proletariato come processo con cui una classe distrugge il potere dell'altra, o meglio ne elimina storicamente un'altra, ponendosi al di sopra delle leggi. Da parte sua, Lenin riprende questo principio attraverso un rovesciamento di prospettiva, che oppone al monopolio della violenza legittima propria dello Stato quello che io chiamo un “monopolio di classe della violenza storicamente decisiva”.

In entrambi i casi – sovranità statale e rivoluzione – abbiamo a che fare con due diverse idee di contro-violenza. Nel caso della sovranità statale si tratta di una contro-violenza preventiva: ecco perché, del resto, essa si adatta così naturalmente ad assumere

²³ Cfr. V. Lenin, *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution* (1917), Montreuil, Éditions Science marxiste, 2006; trad. it. *Stato e rivoluzione*, in *Opere*, vol. 25, Roma, Editori Riuniti, 1967.

²⁴ Cfr. Z. Mao, “De la guerre prolongée”, *Œuvres choisies*, tomo 2, Pechino, Éditions de Pékin en langues étrangères, 1967; trad. it. *Sulla guerra di lunga durata*, Pechino, Casa editrice in lingue estere, 1971.

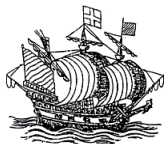
²⁵ Cfr. S. Žižek, *In Defense of Lost Causes*, London, Verso, 2008.

²⁶ Cfr. J. Bodin, *Les six livres de la République* (1594), Paris, Fayard, 1986.

²⁷ Cfr. Th. Hobbes, *Léviathan*, cit.

²⁸ Cfr. C. Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 2009; ed. or. *Das Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1932.

²⁹ Cfr. M. Robespierre, S. Žižek, *Entre vertu et terreur*, Paris, Stock, 2008.



le forme della normalità giuridica, ma sempre con la precisazione che, quando si ha a che fare con dei “bastardi” [*salopards*] che non vogliono rispettare la legge, si dovrà pur utilizzare la forza. Nel caso della rivoluzione, si tratta di una violenza che non è primaria, ma che reagisce a una violenza strutturale e che, in quanto tale, è per necessità obbligata ad essere violenta (con la possibile variante che complica ulteriormente il quadro, come avviene in Benjamin, di una violenza divina che, pur senza essere primaria, è tuttavia creatrice e originaria).

Il problema politico della *civilité* non si pone, dunque, se non nel momento in cui si prende atto della preesistenza di una condizione di violenza (ossia quando si suppone che violenza e contro-violenza facciano parte non dei mezzi contingenti della politica, ma delle condizioni permanenti e strutturali della sua esistenza); e, contemporaneamente, si prende atto del fatto che la violenza non è uno strumento neutro o neutralizzabile (non è che non si possa fare a meno della violenza – non sto dicendo questo, minimamente – ma è che non si possano calcolare in anticipo i limiti di utilizzo della violenza). È per questo che trovo interessante Žižek, benché egli abbia una posizione opposta alla mia. Si potrebbe credere che Žižek si accontenti di ripetere una tradizione rivoluzionaria che legittima l'utilizzo della violenza appellandosi all'ineluttabilità delle sue condizioni e all'assolutezza dei suoi fini, ovvero al fatto che, nel momento stesso in cui si mira a niente di meno che all'emancipazione degli esseri umani, e non ci si fanno illusioni sul carattere intrinsecamente violento dell'ordine sociale al quale ci si contrappone, non solo il ricorso alla violenza è legittimo ma le esitazioni, le precauzioni, le messe in guardia sono proprie di un comportamento filisteo... In realtà Žižek fa qualche cosa di più: ripete questa tradizione proprio nel momento in cui essa è squalificata, a causa delle conseguenze disastrose del suo utilizzo, e si spinge fino a suggerire che il rivoluzionario non è soltanto colui che fa uso della violenza, ma è colui che assume deliberatamente una posizione di incertezza assoluta rispetto agli effetti provocati dalla violenza politica, caratterizzata come il “reale” lacaniano³⁰. Non si tratta, dunque, solo dell'idea che non si possa fare

³⁰ “Il reale, è ciò che ritorna sempre allo stesso posto: quel posto in cui il soggetto che cogita, la *res cogitans*, non lo incontra” (J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Le Seuil, 1973).



diversamente, ma anche dell'idea che l'iniziativa rivoluzionaria debba assumere il rischio della catastrofe.

Ma qual è, a questo punto, la sua posizione? Ossia, cosa intende lei per anti-violenza in quanto forma ideal-tipica, se così possiamo dire, delle strategie di civilté?

É. BALIBAR: Io non identifico l'idea di anti-violenza con l'idea della conversione della violenza in diritto, in istituzione o in socievolezza. La nozione di *civilté* è certamente vicina a quella di cittadinanza, ma se ne differenzia per il fatto di eccedere il quadro istituzionale e giuridico. Faccio un uso del termine *civilté* che è indipendente dalla critica dell'inciviltà, delle inciviltà [*de l'incivilté, des inciviltés*]. Non si tratta né di chiedersi come faremo a resistere alle inciviltà, in base a un discorso moralizzatore che ci spiega che “va tutto sempre peggio, le forme di inciviltà si moltiplicano, i giovani non si alzano più nell'autobus per far posto agli anziani, gli scippi aumentano, etc.”, né di fare della civiltà [*civilté*] o civilizzazione [*civilisation*] un programma globale di riduzione delle inciviltà, come fa John Keane³¹. La categoria di inciviltà è estremamente elastica, andando dalle violenze coniugali fino al genocidio, e il programma di contrasto che ne deriva, per quanto ragionevole sia, è un programma di pacificazione generale delle relazioni sociali.

Non impiego il termine *civilté* in questo senso ma piuttosto, sulla linea di Machiavelli³², nel senso delle modalità e degli strumenti con i quali, senza essere dissociata *a priori* dalla violenza, l'azione politica riesce tuttavia a evitare l'annullamento e lo sprofondamento nelle forme dell'estrema violenza. Tendo a privilegiare un modello di *civilté* influenzato da un certo numero di questioni contemporanee che si riferiscono alla produttività e alla possibilità stessa del conflitto, cosa che mi riporta del resto nelle vicinanze di Tilly o di Foucault. Quando quest'ultimo ha provato a definire il potere nei termini di relazioni antagonistiche tra le norme e i soggetti resistenti, ha cercato di proporre un modello di descrizione della politica come conflittualità senza sovranità,

³¹ Cfr. J. Keane, *Reflections on Violence*, London, Verso, 1996.

³² Cfr. N. Machiavelli, *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1993, edizione italiana *Il principe* (1513), a cura di F. Chabod, Torino, Einaudi, 2004.



senza riduzione o senza sprofondamento né nell'estrema violenza della legge, né nell'estrema violenza della lotta di classe.

L'idea di *civilité* mira a rispondere alla perdita di senso dell'azione politica nell'attuale congiuntura, derivante dalla neutralizzazione della dimensione conflittuale a vantaggio di una normatività esacerbata, dell'imposizione sistematica del consenso, ovvero di una proliferazione della violenza attraverso una sorta di ricatto permanente. Sarei tentato, in queste condizioni, di descrivere positivamente come una delle modalità della *civilité* le forme di lotta di classe che abbiamo conosciuto per un secolo e mezzo – certo, nel quadro limitato delle nazioni capitaliste sviluppate dell'Europa nord-occidentale – tra gli inizi del movimento socialista all'epoca della rivoluzione industriale e l'accelerazione della globalizzazione, e che hanno presentato al tempo stesso una dimensione insurrezionale e una istituzionale. Si tratta di chiedersi, facendo appello contemporaneamente alle forze della filosofia, delle scienze sociali e dell'esperienza militante, o della cittadinanza attiva, ciò che potrebbe oggi prendere il posto di questa grande tradizione.

Lei individua nella “civilizzazione della rivoluzione” la condizione per il rilancio del progetto rivoluzionario nel XXI secolo. Si tratta, secondo lei, del processo politico che potrebbe condurre al tramonto dello Stato?

É. BALIBAR: Credo che la civilizzazione della rivoluzione sia la condizione stessa per una civilizzazione dello Stato, cosa che può condurre a una sua trasformazione, talmente ampia da renderlo irriconoscibile rispetto a ciò che questo termine ha storicamente designato. Ciò che voglio dire con ciò è che il gioco dialettico, il conflitto tra Stato e rivoluzione, è privo di un esito storico prevedibile. Anche per questo ci sono stati e ci sono – bisogna riconoscerli – dei fenomeni rivoluzionari, dei processi rivoluzionari, il cui orizzonte non è la fine dello Stato in quanto istituzione oppressiva, ma il controllo dello Stato in quanto istituzione pericolosa. Di conseguenza, la chiave per una politica di controllo, di regolazione, di limitazione o meglio di auto-limitazione degli effetti distruttivi, oppressivi, mortali dello Stato non risiede neanche, come voleva una certa tradizione liberale, nell'appello allo Stato a sottomettersi a dei vincoli giuridici, a riconoscere il valore superiore dei diritti umani o delle norme costituzionali, ma nella



qualità o nella modalità delle azioni politiche che si contrappongono allo Stato, che gli resistono, che lo contestano. Mao e Gandhi insieme, se vogliamo. Non ero maoista a suo tempo, a differenza di alcuni miei condiscipoli, ma ci sono delle formulazioni di Mao che non possono non colpirmi. Penso in particolare a quelle tratte dal testo dedicato alla “guerra prolungata”³³, in cui si spiega che l’obiettivo di una strategia politica non è distruggere l’avversario o spingerlo in una situazione senza uscita, ma al contrario aprirgli la possibilità di un compromesso, di una sconfitta onorevole. In Gandhi³⁴ ci sono idee dello stesso tipo, anche se resta aperta la questione di sapere come si possano applicare tali idee nell’attuale congiuntura. Detto altrimenti, il politico “prudente”, nel senso più classico del termine, ossia non nel senso di colui che ha paura del rischio o del pericolo, ma di colui che riflette sulle finalità delle proprie iniziative, non è quello che semplicemente cerca di costruire una forza superiore a quella dell’oppressore, ma è quello che cerca anche di orientare in anticipo le azioni dell’avversario. Il rivoluzionario non è dunque colui che immagina, in nome delle masse e spesso al loro posto, i mezzi per distruggere la controrivoluzione, ma colui che cerca di costruire le condizioni per un diverso rapporto di forza.

Non escludo, alla fine, la tesi del tramonto dello Stato, nel senso del tramonto dello Stato nazionale o dell’“Impero” in quanto forme storicamente determinate di Stato, ma escludo questa tesi nel senso del tramonto dell’istituzione politica. Si tratta di una posizione molto divergente rispetto a tutta una tradizione di spontaneismo politico-filosofico, perché io non credo che si possa pensare la politica, e ancor meno la *civilité* come dimensione del politico, nelle modalità di una auto-organizzazione della società. L’idea di una civilizzazione dello Stato è, piuttosto, un’altra maniera di formulare l’obiettivo di una istituzione pubblica non sovrana.

Circa una ventina d’anni fa, in Razza, nazione, classe, lei ha analizzato il razzismo come una “forma tipica dell’alienazione politica inerente alle lotte di classe condotte nel campo del nazionalismo, sotto forme particolarmente ambivalenti (razzizzazione del

³³ Cfr. Z. Mao, “De la guerre prolongée”, cit.

³⁴ Cfr. M.K. Gandhi, [*Indian Home Rule or Hind Swaraj*](#) (1908-1909), Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1938.



proletariato, operaismo, consenso interclassista)”³⁵. *Le sue riflessioni sulla violenza le hanno consentito di completare o precisare queste analisi del razzismo, che appaiono oggi più che mai attuali?*

É. BALIBAR: Grazie di concludere la conversazione su questo tema (che, da solo, potrebbe trascinarci in un nuovo ciclo di riflessioni), poiché ciò ci riconduce direttamente alle questioni di attualità che una “fenomenologia della violenza” a mio avviso implica, e ci porta al quadro generale entro il quale possiamo cercare di utilizzare i riferimenti teorici che ho evocato. I saggi che ho raccolto in *Violence et civilité* sono compresi in un periodo che va dal 1994 al 2006, e si ricollegano direttamente al lavoro sul razzismo che avevo cominciato dialogando con Immanuel Wallerstein in *Razza, nazione, classe* (la cui prima edizione risale al 1988), e che non ho più interrotto da allora. Ci sono due nessi, in particolare, che vorrei sottolineare.

In primo luogo, le forme, gli oggetti, le manifestazioni del razzismo (un termine istituzionalizzato all’indomani della seconda guerra mondiale, per coprire al tempo stesso le esperienze del nazismo e, più in generale, quelle dell’antisemitismo europeo, della colonizzazione e della segregazione in base al colore nelle società post-schiavistiche) sono incredibilmente diverse sotto il profilo dell’intensità e della rappresentazione, per non parlare del profilo della legittimazione. Iniziano dalle discriminazioni o dalle persecuzioni quotidiane, e terminano coi processi di eliminazione o di sterminio di massa. Oscillano tra i linguaggi dell’ereditarietà e della degenerazione, o se vogliamo, della minaccia biologica fantasmatica e della cultura, della differenza tra “sé” e “l’altro” – per esempio nel caso del “nemico interno” definito teologicamente, come si vede oggi da noi col fantasma del pericolo islamico. Naturalmente in ciascun caso ci sono delle genealogie storiche precise da ricostruire e da analizzare per poter sviluppare un buon discorso critico. Ma c’è anche, per l’esattezza, un problema fenomenologico generale che ruota intorno alle questioni, richiamate poco fa, della soglia e delle possibilità, di un capovolgimento dell’ultra-oggettività nell’ultra-soggettività e viceversa. In un certo senso, quando ho tentato con più o meno successo – non spetta a me dirlo – di realizzare

³⁵ É. Balibar, I. Wallerstein, *Race, nation, classe* (1988), Paris, La Découverte, 2007, p. 22.



una sorta di “topica” dell’eterogeneità e dei passaggi impercettibili tra le diverse modalità della crudeltà, che ho anche voluto rappresentare in un diagramma³⁶, la questione del razzismo, dei razzismi al tempo stesso molteplici e sovrapposti, ha sempre costituito il mio modello implicito.

Il secondo nesso tra tutte queste tematiche, a cui voglio fare riferimento, è quello che si stabilisce tra una prospettiva d’analisi delle istituzioni e una riflessione antropologica, che si presentano come due dimensioni concorrenti della filosofia politica, e che riguardano in modo particolare la nozione di *civilité*. All’epoca di *Razza, nazione e classe* ho affermato che bisognava analizzare il razzismo come un “supplemento interiore” del nazionalismo, come una dimensione eccedente che viene attivata, per quanto a livelli molto diversi a seconda delle congiunture, dall’incompletezza o dall’insufficienza costitutiva del nazionalismo, ovvero dall’impossibilità per la nazione di costruire la comunità assoluta che essa immagina di essere. Da parte sua, Wallerstein insisteva molto di più sugli effetti “oggettivi” della divisione del lavoro e della gerarchizzazione delle popolazioni nel quadro dell’economia-mondo capitalista. Oggi, con l’intensificarsi del razzismo in Europa e in ciascuno dei paesi europei, vediamo bene come queste due dimensioni giungano a sovra-determinarsi vicendevolmente per ricreare il nemico interno e produrre una sorta d’inclusione escludente generalizzata. Mi riferisco a forme molto simili di razzismo, nonostante il linguaggio impiegato sia talvolta differente, le quali hanno come bersaglio i cosiddetti immigrati “clandestini” (che nulla hanno di clandestino, visto che i loro flussi sono praticamente organizzati dall’economia), o i rom, o i musulmani. L’inclusione escludente, o esclusione interna, ha anche una dimensione antropologica: è infatti una delle principali modalità istituzionali con cui l’estrema violenza, in una società che pretende di essere universalista, si installa a fianco delle differenze e le strumentalizza. Tale meccanismo solleva dunque con particolare urgenza la questione politica della *civilité* o dell’anti-violenza, senza bisogno di porre pregiudiziali rispetto alle strategie in grado di prendere in considerazione, in modi e misure differenti, i fattori di classe e di struttura, dell’ideologia e dell’immaginario.

³⁶ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 115.

Violenza estrema e cittadinanza/*civilité*

Possibilità e impossibilità della politica

Marie-Claire Caloz-Tschopp*

Abstract: Capitalist transformations do not follow the cosmic rhythm of the planets' movements; rather, they are a wild ride, like cars whizzing along in a compressed arc of time. The "engine" – extreme violence – manifests its effects in a planetary space that suffers from forms of over-exploitation and plunder. Extreme violence tends to eliminate the very possibility of politics and philosophy, as Balibar observes; from a post-Hegelian perspective, this raises the issue of the tragic challenge between the possibility and impossibility of converting violence into *civilité*. This is the implacable challenge of alterity in facing the temptation of the absolute, the abyss, the limitlessness into which extreme violence pulls us. Hence, both the place and paradigm change: we are called on to shift from a determinist metaphysics of limited/unlimited to a philosophy and political anthropology of possible/impossible, within the reach of human beings who take into consideration the inhuman elements within themselves and the unpredictable dimension of action.

[**Keywords:** extreme violence, *civilité*, dialectics, anti-violence, political anthropology]

Dans le bassin du monde, mille affluents
Henri Michaux, *À distance*

Introduzione

In questo intervento¹ mi propongo di tornare sui temi di *Violence et civilité*² per riflettere sul percorso che conduce dalla violenza alla *civilité*. Balibar iscrive tale percorso entro un'ontologia materiale, storico-sociale e politica che ha un carattere relazionale, non essenzialistico, che non si sottrae al conflitto quando quest'ultimo raggiunge delle soglie,

* Traduzione a cura di Veronica Ciantelli. Il testo originale viene pubblicato in contemporanea, con il titolo "*Extrême violence*" et "*citoyenneté/civilité*". *Le pari tragique de la convertibilité/inconvertibilité*, in *Rue Descartes*, 85-86 (2015).

¹ Dedico queste pagine a *Pinar Selek*, esiliata turca, a Teresa Veloso, esiliata cilena, a Graziella de Coulon e Pauline Milani, militanti del Collettivo *Diritto di resistenza* a Losanna, e ad altre eroine ed eroi di tutti i giorni attivi all'interno di movimenti sociali, poiché grazie a loro, grazie al loro rifiuto di un asilo che passa attraverso il confinamento dei richiedenti all'interno di *bunkers*, come accade in Svizzera, vanno avanti invenzioni di *civilité* nello spazio pubblico.

² Su É. Balibar, *Violence et civilité*, Galilée, Paris, 2010 ho potuto soffermarmi, in tempi recenti, in M.-C. Caloz-Tschopp, "Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar", in É. Balibar *et al.*, *Violence, civilité, révolution*, Paris, La Dispute, 2015.



dei limiti. La domanda è quella posta da Balibar a Bertrand Ogilvie³: come pensare agli estremi?⁴ e “come uscirne”? Anche se non possiamo “uscire” dalla violenza⁵, possiamo svolgere un’indagine filosofica che non ceda né alla metafisica, né all’idealismo, né alla teologia, e che sia in grado di pensare la violenza estrema non per opporvi una non-violenza o una contro-violenza, come Balibar spiega nel suo libro, ma per immaginare un’anti-violenza e tutelare delle fragili possibilità di esistenza per la politica, e per la filosofia stessa? La posta in gioco è una sfida tragica. È la sfida irriducibile dell’alterità contro quella della tentazione dell’assoluto, dell’abisso verso cui l’estrema violenza ci attira. Cambio di luogo, di paradigma: dalla metafisica determinista del finito/infinito si passa a una filosofia e a una politica del possibile/impossibile, alla portata di esseri umani coscienti di quanto di inumano può esservi in loro, nel lato incerto del loro agire. Come vedremo, infatti, il passaggio attraverso il quale un rapporto di violenza scivola in una situazione di estrema violenza, è un *passaggio attraverso l’alterità* – compresa l’alterità rispetto a noi stessi.

Prendiamo subito in considerazione il suggerimento formulato da Pierre Macherey⁶ nella sua presentazione di *Violence et civilité*: l’associazione di due nozioni ci invita a confrontarle; quell’“e”, cioè il rapporto di congiungimento e disgiunzione, di domanda e risposta-soluzione, è importante⁷. Macherey pone due questioni: cosa ci porta a considerare la violenza come problema politico per eccellenza? E, una volta posta la questione politica in questi termini, da che punto di vista la *civilité* rappresenta per quest’ultima una risposta accettabile?

³ B. Ogilvie, *L’homme jetable. Essai sur l’exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012.

⁴ Non potendo qui entrare nel merito dell’influenza di Bertrand Ogilvie sulla riflessione di Balibar a proposito della violenza, segnalo l’importanza del dibattito tra i due pensatori attorno a tale questione, rimandando in particolare alla prefazione di Balibar a B. Ogilvie, *op. cit.*

⁵ A tale proposito Balibar impiega il termine “violenza”, e meno spesso quello di “violenza estrema”. Si veda ad esempio anche É. Balibar *et al.*, *Violence, civilité, révolution*, cit., p. 18.

⁶ P. Macherey, *Présentation de l’ouvrage d’Etienne Balibar Violence et Civilité*, in “La philosophie au sens large”, blog del gruppo di ricerca coordinato da P. Macherey presso l’Université de Lille, versione del 21 maggio 2010.

⁷ P. Macherey (*ibid.*) nota che la “risposta-soluzione” è la *civilité*, che Balibar definisce permanente, plurale, aperta. Alla fine dell’articolo in cui presenta *Violence et civilité* scrive che “questa soluzione è in sé problematica: consiste nel riprendere continuamente in considerazione i termini del problema che non si vogliono eludere, cosa che invece fanno i tentativi di soluzione non problematici, che pretendono di mettere fine alla questione. Si tratta, dunque, non di chiudere la questione, ma di lasciarla aperta per affrontare gli aspetti multiformi che nessuna costruzione politica regolatrice arriverà mai a ricondurre a una norma comune – una impossibilità che spetta al principio di *civilité* mettere in conto”.



La premessa, da cui personalmente parto, è che per Balibar la prima domanda non è (non è più?) una questione politica, ma è piuttosto un problema filosofico-politico. Chiariamo subito, cioè, che egli non vuole risolvere la questione spinosa della classificazione delle forme di violenza, essenziale per il diritto penale e di guerra. La sua intenzione, il suo scopo sono di un altro genere. Dopo un lungo percorso di riflessione, che del resto è ancora in corso, egli individua un'aporia che riveste un ruolo centrale nella sua filosofia politica⁸. È infatti evidente che per lui “la politica definisce il proprio territorio, le proprie modalità d'azione, sulla base del confronto che essa mantiene aperto con la violenza”⁹. Per Balibar, tutto si gioca su una riformulazione “post-hegeliana”¹⁰ e “post-marxista” del problema della conversione della violenza estrema in *civilité*, considerando insoddisfacente sia la risposta della non-violenza, sia quella del ricorso alla contro-violenza, che è incontrollabile. Balibar esplora i limiti e le aporie della conversione, scartando le risposte teologiche classiche (il male)¹¹, e anche la risposta kantiana (il male radicale), così come le risposte metafisiche (la dialettica finito/infinito). La sfida è oggi quella di pensare il rapporto tra le forme di violenza ultra-oggettiva, legate al capitalismo attuale, e le forme di violenza ultra-soggettiva, legate ai percorsi di soggettivazione inscritti nelle categorie identitarie e guerriere, del tipo schmittiano *amico-nemico*. In cosa consiste allora la sfida tragica della *civilité* – altrove evocata da Richard Marientras nelle sue riflessioni sulla diaspora¹²?

Per quel che riguarda l'aporia irriducibile per la dialettica hegel-marxista – quella del *rapporto* tra violenza e politica, tra violenza estrema e politica –, la posta in gioco dal punto di vista di Balibar è, in effetti, riuscire a pensare le forme odierne di violenza per spingerci più in là, cioè per riuscire a riflettere in una prospettiva dialettica sul problema della convertibilità/inconvertibilità della violenza estrema in una *civilité* anti-violenta. Quali frontiere politiche e filosofiche sono esplorate da Balibar? Come va inteso il suo riferimento all'*estremo* per qualificare la violenza? La risposta non si trova in una qualche

⁸ M.-C. Caloz-Tschopp, “Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar”, cit.

⁹ P. Macherey, *op. cit.*

¹⁰ Cfr. in proposito l'interessante lettera di Balibar a Ogilvie, “Comment penser aux extrêmes?”, in B. Ogilvie, *op. cit.*, pp. 7-25.

¹¹ Nelle riflessioni di tipo teologico esistono tuttavia correnti minoritarie che non si basano sulla coppia “bene-male”, come accade nel caso della “teologia della liberazione”, e come d'altronde accade anche nel pensiero di Martin Luther King. Ringrazio Yala Kisukidi per la sua osservazione.

¹² R. Marientras, *Être un peuple en diaspora* (1975), Paris, Prairies ordinaires, 2000.



essenza di tipo teologico o assiologico, né nel linguaggio, in una qualche lista di sinonimi e nelle sfumature di aggettivi qualificativi. E non si trova neppure in una lista di criteri che possano essere razionalizzati con una qualche logica (il livello d'intensità, i limiti, le intenzioni). Ricordiamo, d'altronde, che Balibar talvolta utilizza l'espressione "violenza estrema" aggiungendo la parola "crudeltà", che evoca la frontiera tra l'umano e l'inumano, inscrivendo quindi il problema nell'ambito dell'antropologia politica. Facciamo allora un passo in avanti. Per provare a pensare l'*estremo* in questa fase della globalizzazione capitalista è necessario circoscrivere l'aporia del rapporto tra guerra e politica, pensare le trasformazioni della guerra, della violenza e della politica e – in una prospettiva dialettica rinnovata, cioè entro una dialettica della negazione mutuata da Hegel ma aperta a esiti incerti – arrivare a scommettere, senza chiudere con la violenza, senza "uscirne", sulla possibilità di trasformare un contesto politico in una *civilté* di anti-violenza costantemente in atto, in cui la violenza, anche e soprattutto estrema, non ha più spazio. Tale posizione non implica solo una separazione tra filosofia e morale, ma rinvia anche alla costruzione di una totalità aperta alla dialettica impossibile-impossibile.

Quando *Violence et civilté* viene pubblicato¹³, Balibar chiarisce che nei suoi saggi di filosofia politica ha affrontato almeno quattro volte la nozione di violenza estrema, tra il 1996 e il 2010 – la quarta volta intervenendo *a posteriori*, "*après-coup*", nell'ambito di un confronto etico-politico svoltosi a Parigi nel 2003 sui limiti dell'antropologia politica¹⁴. Sono molteplici le ragioni che rendono difficile cogliere il senso complessivo di questo percorso filosofico: la sua vastità e la sua ricchezza rispetto alle fonti, ai contesti di riferimento, agli interlocutori; le diverse circostanze in cui si sono svolti gli interventi e anche la prudenza manifestata dall'autore quando si rifiuta di essere catalogato o vincolato a una posizione che semplificherebbe la complessità del suo approccio, o ancora quando resiste alla cattura entro rapporti di violenza tra intellettuali¹⁵. In un contesto filosofico e politico in cui la violenza non viene analizzata, eppure viene considerata parte

¹³ L'opera si basa sulle "Wellek Lectures" tenute da Balibar presso l'Università di Irvine, in California, nel 1996.

¹⁴ É. Balibar, *Violence et civilté*, cit., pp. 383-417.

¹⁵ Balibar chiama in causa la violenza degli intellettuali in occasione del Convegno di Cerisy su "Violenza e politica" del 1994: cfr. É. Balibar, B. Ogilvie Bertrand (a cura di), "Violence et Politique. Colloque de Cerisy", *Lignes*, 25 (1994) e Id., "Violence: idéalité et cruauté", in F. Héritier (a cura di), *De la violence, I*, Paris, Odile Jacob, 1996.



integrante della politica (pensiamo al tema della violenza rivoluzionaria “ineluttabile”) e della filosofia (pensiamo, ancora, a nozioni autoritarie come quelle di “avanguardia”, di “maestro”, di “élite”, ecc., e a tutto un vocabolario sessista), Balibar cambia prospettiva, per prendere in considerazione quel che tutto ciò implica per le definizioni stesse di concetti come “potere”, “comunismo”, “rivoluzione”, e per il lavoro politico e filosofico. In particolare, parla dell’“estrema violenza” in questi termini:

Si tratta per definizione di una nozione ardua, addirittura paradossale. Essa indica una soglia o un limite che possiamo trovare nelle cose stesse ma che, allo stesso tempo, sfugge a criteri assoluti e stime quantitative. Troviamo l’estrema violenza nei fenomeni di massa che fanno da sfondo agli stermini e ai genocidi, alla schiavitù, ai grandi spostamenti delle popolazioni, ai processi di pauperizzazione che si accompagnano a vulnerabilità di fronte alle “catastrofi naturali”, alle carestie, alle epidemie (situazioni in cui si parla, in effetti, di soglia di sopravvivenza). Ma l’estrema violenza è presente anche nella gestione di sofferenze fisiche o morali che appaiono strettamente individuali, nel caso di ferite inflitte all’integrità corporea o al rispetto di se stessi, cioè alla possibilità di difendere e di assicurarsi una vita “dignitosa”. E, in questo senso, il riferimento alla singolarità individuale non può essere ignorato, esattamente come non può essere ignorato il riferimento a delle situazioni generali, sociali, perché la vita, su cui si basano sia le attività umane (il linguaggio, il lavoro, la sessualità, la procreazione, l’educazione) sia i cosiddetti diritti “dell’uomo” o “del cittadino” è comunque, in ultima analisi, una vita individuale, o meglio *individualizzabile* (ciò non significa che sia *isolabile*, anzi con tutta probabilità lo esclude)¹⁶.

Ora, la riflessione sull’estremo, evocando *L’età degli estremi*¹⁷ di Eric Hobsbawm, non riguarda semplicemente la formula “*politics as war, war as politics*”, in cui Balibar sintetizza, con qualche ironia, la famosa affermazione di Clausewitz e la questione che il Generale pone.

Balibar mette in luce le difficoltà teoriche legate all’influenza della guerra sulla politica – difficoltà in cui il pensiero e la tradizione filosofica, posti di fronte a una

¹⁶ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 388. Per quanto riguarda la nozione di “violenza estrema”, mi limito qui a fare riferimento a tale opera. È tuttavia possibile trovare ulteriori riferimenti in altri testi e interventi. Si veda, ad esempio, in rete, la Conferenza di Belgrado del 2011, in cui Balibar offre una sintesi efficace del proprio lavoro.

¹⁷ E. Hobsbawm, *L’âge des extrêmes, histoire du court XXe siècle (1914-1990)*, Paris, Monde diplomatique/éd. Complexe, 2008; ed. or. *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century*, London, Michael Joseph, 1994.



violenza estrema, illimitata, senza fine, incontrano i propri limiti¹⁸. Negli articoli della seconda parte del libro egli lavora su due esempi, prima discutendo l'aporia di Clausewitz e il carattere ambiguo della teoria marxista, che viene messo in evidenza dal suo modo di utilizzare la categoria *Gewalt*, e poi immaginando un incontro tra Lenin e Gandhi e i rapporti tra Marx e Rosa Luxemburg. Questi due incontri non sono mai avvenuti. La riflessione antropologico-politica di Balibar, elaborata *a posteriori*, gli permette di andare oltre la critica di fatti o ipotesi, per condividere piuttosto un percorso di ricerca, dal quale emerge il suo modo di intendere il rapporto tra violenza e *civilité*.

Il rapporto tra violenza, guerra e politica costituisce l'aporia centrale della politica e della filosofia in Europa già da molto tempo (si pensi alla Guerra dei cent'anni tra la Francia e l'Inghilterra, tra il 1340 e il 1453, e alla Guerra dei trent'anni, tra il 1618 e il 1648). La gravità del problema è emersa nel diciottesimo secolo con le guerre napoleoniche, tra il 1799 e il 1815, ed è infine esplosa nel ventesimo secolo come una tragedia generale. Le guerre mondiali, i campi di prigionia, i campi di sterminio, i bombardamenti nucleari di due città del Giappone, non bastano da soli a riassumere la realtà¹⁹. Essi potrebbero essere sottoposti a una riflessione di filosofia pratica, lavorando, come fa per esempio Jean-Pierre Faye, sul termine *Vernichtung* (annientamento), di cui i campi di sterminio sono stati la traduzione storica, materiale. Non è questo, tuttavia, ciò che fa Balibar. Essi hanno rappresentato un diverso genere di rottura. Pensiamo a quanto ha dichiarato a Istanbul nel maggio 2014:

Mi sono progressivamente reso conto che questo combinarsi di politica e violenza non è un *caso particolare* della nostra esperienza storica, ma è *sempre* indissociabile, benché in

¹⁸ L'inchiesta "Dirty Wars", dedicata alla nuova "guerra contro il terrorismo" ingaggiata da George W. Bush, si chiude sulla seguente questione: "Resta una dolorosa domanda, per tutti i cittadini degli Stati Uniti: come può una tale guerra avere fine?" (cfr. J. Scahill, *Dirty Wars. Le nouvel art de la guerre*, Paris, Lux, 2014; ed. or. *Dirty Wars*, New York, Nation Books, 2013).

¹⁹ Vi è qui un'esigenza di decentramento della prospettiva. Si noti che Balibar porta esempi intraeuropei e fa economia di esempi riconducibili al colonialismo e all'imperialismo europeo in Africa (nel Congo belga, in Namibia...), in America latina, in Asia. Si pensi a lavori come quello di J. M. Rojas, *La strategia del terror en la guerra de conquista 1492-1552*, Medellin, Hombre Nuevo, 2011, sulla *Conquista* in Sudamerica, o ancora ai lavori femministi sui "femminicidi" tra Messico e Stati Uniti. Ringrazio Yala Kisukidi per le sue osservazioni in proposito, legate al caso africano.



maniere diverse e in gradi disuguali, dalle forme e dalle tendenze dell'esperienza storica²⁰.

Tuttavia, da una parte potremmo dire che la consapevolezza non è propria di “tutti noi”. Dall'altra, potremmo chiederci come interpretare il passaggio da “modalità differenti” e “livelli ineguali” di violenza alla violenza estrema e alla crudeltà. Quest'ultima, infatti, dev'essere intesa come un “residuo di violenza inconvertibile” che appare interna alla logica dei mezzi e dei fini – come suo aspetto eccessivo, irrazionale, distruttivo e autodistruttivo, inassimilabile – e si pone “al di là di ogni alterità”, il che rende impossibile che determinati soggetti siano attori politici di emancipazione e trasformazione della politica²¹. Come precisa Balibar, ci troviamo di fronte a una dialettica della costruzione/distruzione, così come a un problema di superamento di “soglie”, in cui non pare possibile l'esteriorità indispensabile a un rapporto in quanto tale – e questo problema impegna la riflessione epistemologica e etico-politica.

Un rapporto che non è un rapporto risulta aporetico e tragico. Non si tratta di un semplice caso particolare di un'esperienza storica di lunga durata. Ma, dal ventesimo secolo, tutto ciò assume forme intensive ed estensive inedite. Non abbiamo un concetto che non sia ambiguo per nominare questa situazione. Dopo Benjamin, Arendt e Derrida, facendo propria la nozione tedesca di *Gewalt*, Balibar nota come, a seconda della circostanze, essa sia tradotta con “violenza”, “potere” e “forza” – indizio, questo, del suo carattere ambiguo. Per Hérítier²², questa parola “riguarda una teorizzazione del potere” che impone un radicale mutamento di prospettiva. Il problema di un rapporto che diviene un non rapporto si imbatte in un'aporia che riguarda il potere senza riuscire a risolverla entro il paradigma dominante, in cui il legame tra politica e guerra è una rappresentazione del reale accettata e subita come una fatalità. Abbiamo visto che, nel farsene carico, attraverso un approccio allo stesso tempo filosofico (verità) e politico (giustizia), Balibar si risparmia l'illusione che sia possibile negare la violenza estrema, sfuggirle o banalizzarla considerandola come un mezzo politico utile e controllabile (posizione

²⁰ É. Balibar, “Violence, politique, *civilité*”, in É. Balibar *et al.*, *Violence, civilité, révolution*, cit., p. 16. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, É. Balibar, “Violenza, politica e *civilité*”.

²¹ É. Balibar, P. Sauvêtre, C. Lavergne, “Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar”, *Tracés. Revue de sciences humaines*, 19 (2010). [N.d.T.] Cfr., in questo numero, *Per una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Étienne Balibar*.

²² F. Hérítier *et al.*, *op. cit.*, p. 7.



utilitarista). Dal momento in cui l'aporia viene presa sul serio, ne consegue una doppia trasformazione, nel senso che Balibar si propone di rivoluzionare la pratica filosofica e rivoluzionaria, così come si propone di *rivoluzionare* lo Stato. Per comprendere ciò che in un progetto di questo tipo si intende per *civilité*, soffermiamoci sul rapporto tra la violenza estrema e la pratica dell'anti-violenza, che per Balibar non può limitarsi alla non-violenza o alla contro-violenza. Notiamo che la parola "anti", contro, nella sua radice greca esprime un doppio movimento: l'*opposizione* e la *protezione*. Sottolineiamo anche il divario rispetto alla "contro-violenza". Ma Balibar tenta di mostrare qualcosa d'altro. Egli apre un percorso di valutazione e di memoria riflessiva sui tragici fallimenti della rivoluzione e sulla banalizzazione della guerra, che lo induce a concepire un'anti-violenza non riducibile alla cittadinanza istituzionale, ma in grado di coniugare cittadinanza e *civilité*, intendendo quest'ultima come ampliamento, espansione dell'azione politica.

L'osservazione e la descrizione di un problema politico e, al tempo stesso, dell'approccio filosofico a tale problema, mettono infine in risalto un interrogativo riguardante una duplice esigenza, quella di *rivoluzionare la rivoluzione* e di *rivoluzionare la filosofia*²³. Il che ha delle conseguenze per la verità, la giustizia, il lavoro dei filosofi, la passione rivoluzionaria animata dai fantasmi di un passato recente. Cosa ci insegna la dialettica tra violenza e *civilité*, tra violenza estrema e anti-violenza, riguardo alle trasformazioni attuali della politica e della guerra, e riguardo allo stesso strumento della dialettica? Come pensare il rapporto tra politica e guerra, che in questo inizio del ventunesimo secolo è dell'ordine dell'impensabile e dell'insormontabile? Di fronte alla violenza estrema, dal momento in cui essa sembra diventare incomprensibile, incontrollabile, inconvertibile, si produce una sorta di impotenza del pensiero, del sapere, dell'azione. Altro aspetto dell'ambivalenza: il rapporto tra violenza e politica mette in luce il fatto che "la violenza è fondamentalmente mascherata e negata"²⁴. A partire da tutto questo, come immagina Balibar che sia possibile preservare la possibilità della politica e della filosofia, la convertibilità della violenza in *civilité*? Sappiamo che egli prende in prestito la nozione di convertibilità da Hegel, aprendo allo stesso tempo delle

²³ M.-C. Caloz-Tschopp, "Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar", cit.

²⁴ É. Balibar, P. Sauvêtre, C. Lavergne, "Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar", cit. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, *Per una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Étienne Balibar*.



piste di ricerca per una dialettica post-hegeliana. Ma cosa fa di ciò che resta [inconvertibile], di ciò che, dopo Hegel e Marx, finisce per trascinare al di là della dialettica – cioè dello scarto, di quel che può essere “gettato”²⁵, del risultato della logica di annientamento propria della violenza estrema e della politica della “guerra totale”? Come vedere, pensare e nominare tutto questo, come descriverlo? Quali schemi, quali concetti? Quale dialettica? E quali pratiche? Dove si trovano le difficoltà e perfino i labirinti del suo progetto, teso a giocare d’astuzia con la violenza, per “uscirne”, come scrive, senza tuttavia uscire dall’orizzonte della violenza estrema su questo pianeta? Quali orizzonti e quali questioni di ricerca ci vengono indicati da tali difficoltà?

A posteriori. Sui limiti dell’antropologia politica e sull’apertura della dialettica al tragico

Non posso qui riprendere il lavoro che Balibar conduce su Hobbes e Hegel a proposito della conversione della violenza, né il suo saggio di “topica” o la riflessione sulle strategie di *civilité*, ossia i temi fondamentali della prima parte di *Violence et civilité*. Basti qui ricordare che Hobbes e Hegel hanno fatto scivolare la politica nella storia e nell’immanenza. Balibar riprende da questi autori, e in particolar modo da Hegel, l’idea che è inutile voler farla finita con la violenza, che la sfida è convertirla, ma pratica una dialettica post-hegeliana, tale che le aporie restino contraddizioni sempre aperte, in divenire. La violenza del sovrano e la contro-violenza lasciano sussistere un residuo irriducibile di violenza, un ritorno di ciò che è stato represso, e ciò rappresenta una zona d’ombra per la filosofia politica contemporanea. La razionalità del potere non può contenere la violenza. D’altra parte, per conservarsi, il potere ha sempre bisogno non solo della minaccia (Hobbes), dell’illusione di una violenza che trova nel progresso della storia il proprio fine (Hegel), ma anche di un’aggiunta di violenza, di una violenza supplementare – una “parte maledetta”²⁶. Del resto, lo Stato di diritto sovrano si definisce grazie al suo contrario, a ciò che non è diritto. Lo Stato, i suoi dispositivi, i suoi strumenti

²⁵ Si pensi a una figura del mercato del lavoro come quella che, in Inghilterra, si chiama “contratto a zero ore”. I lavoratori, disponibili 24 ore su 24 e senza alcuna garanzia di salario, possono essere convocati o “annullati” per SMS. Cfr. Ph. Bernard, “Les damnés des ‘zero hour contracts’”, *Le Monde*, 27 ottobre 2014, p. 12.

²⁶ G. Bataille, *La part maudite*, Paris, Minuit, 1949.



sfuggono al dominio, al controllo. Lo Stato dovrebbe arginare la violenza monopolizzandola, ma invece l'alimenta, la provoca, ne permette lo sviluppo.

Nella storia moderna, nell'epoca capitalista, l'eccesso, la dismisura e lo straripamento della violenza tendono a trasformarsi in violenza estrema. Non siamo di fronte a una catastrofe "naturale". Ci troviamo sul terreno concreto dello "sterminismo" [*exterminisme*]²⁷, il rapporto di potere dell'estrema violenza che implica in modo particolare la distruzione della forza-lavoro²⁸ nelle condizioni stesse del suo utilizzo. Balibar si ispira ai lavori d'Ogilvie e al tema dell'*homme jetable*, l'uomo "gettabile", ossia "di scarto" – espressione che in spagnolo è tradotta, ad esempio, con l'espressione *poblacion chatarra*, "popolazione spazzatura". Ogilvie lavora su questa figura muovendo da Hegel e dalla nozione di *plebaglia* [*der Pöbel*]. Arendt, nelle *Origini del Totalitarismo*, aveva parlato di "umani superflui", focalizzando l'attenzione sul fatto che l'impossibilità dell'appartenenza politica conduce gli apolidi a una superfluità [*human superfluity*], a un'espulsione dall'ambito politico, che arriva fino alle pratiche di sterminio dei "senza-Stato" del ventesimo secolo (ebrei, gitani, minoranze etniche). Ogilvie sottolinea il paradosso dell'obbligo di appartenenza politica e delle conseguenti forme di espulsione di massa. Nel nuovo rapporto capitale-lavoro, nella fase attuale del capitalismo globalizzato, con i suoi molteplici effetti caotici, l'*homme jetable* non è più soltanto un essere umano sfruttato o sovra-sfruttato, ma è anche "disaffiliato"²⁹, escluso da una qualsiasi appartenenza politica, escluso dalla società, dai legami sociali, dal mondo comune. L'uomo gettabile non è più un proletario, è un rifiuto che non ha più un proprio ruolo, un proprio status da nessuna parte. È un *senza-qualcosa* (senza famiglia, lavoro, casa, educazione, cultura, salute, status, cittadinanza, Stato, e così via). Egli vive la sua condizione di essere umano "di scarto" da un punto di vista al tempo stesso fisico e mentale, che ha a che fare con la capacità di avere una rappresentazione di sé, di pensare la propria situazione, di vivere a proprio agio nel proprio corpo. La violenza estrema fa sì che la società che lo ha prodotto lo releghi ai margini, che sono margini caotici, non

²⁷ Pensiamo alla celebre lezione di Michel Foucault, *Faire vivre, laisser mourir* (1976), in Id., *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, il cui titolo è divenuto una formula con cui si qualificano, in particolare, nuove pratiche politiche relative alla salute (ad esempio in tema di Aids, Ebola, fame).

²⁸ Osserviamo che Balibar si concentra sul rapporto capitale-lavoro, non su quello tra il capitalismo e l'ambiente naturale, né sulle trasformazioni della scienza e della tecnologia.

²⁹ R. Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.



organizzati, non trasformabili (periferie, frontiere, campi, prigioni, ospedali psichiatrici, *bunkers*, e così via)³⁰. E ciò accade, per Balibar, perché “l’estrema violenza, in quanto rapporto di forza che viene spinto fino al non-rapporto di forza, che distrugge la necessità stessa di mettersi in rapporto supposta da ogni conflitto, annulla la possibilità stessa del campo conflittuale o strategico”³¹.

Poiché sono interessata al passaggio dalla violenza alla violenza estrema e alle forme in cui questa attualmente si manifesta (di cui l’*homme jetable* è un esempio), ho scelto di soffermarmi sul saggio conclusivo di *Violence et civilité*, intitolato *Après-coup. Sur les limites de l’anthropologie politique*³². Il testo non si rivolge a un pubblico di intellettuali, militanti e persone interessate all’“umano come esigenza”³³, cioè a problemi di etica politica e al problema di una dialettica aperta, capace di includere la dimensione fantasmatica, la finzione, la narrazione, al fine di rinnovare la descrizione, cioè la dialettica della ragione, ciò che la supera e come, e i luoghi in cui essa, svolgendosi, si reinventa. Balibar pubblica per la prima volta questo testo nel 2003, ma più tardi lo rielabora, per pubblicarlo nuovamente nel 2010 in *Violence e civilité*. Così, alla fine del volume, vediamo che interviene *a posteriori*, “*après-coup*”, per porre le basi di una “fenomenologia differenziale” delle ambivalenze e delle ambiguità della violenza estrema. Egli si interroga *sui limiti dell’antropologia politica* per trovare una via d’uscita a un nuovo senso della finitezza umana, a una condizione tragica della politica e della filosofia.

Partendo dal problema della violenza estrema, possiamo leggere questo testo alla luce delle aporie messe in evidenza nei saggi che lo precedono all’interno del volume³⁴, chiedendoci quale sia il “*filo rosso*” che complessivamente regge il rapporto tra violenza

³⁰ Per una prospettiva non eurocentrica, cfr. A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013. J. M. Rojas, *op. cit.* Si vedano anche i romanzi di H. J. Abad Faciolince, e in particolare Id., *El olvido que seremos*, Barcelona, Seix Barral, 2004, sul fenomeno della violenza nella Colombia degli anni Ottanta, un tema che non può essere trattato in base allo schema interpretativo della “guerra civile”.

³¹ É. Balibar, P. Sauvêtre, C. Lavergne, “Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar”, cit. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, *Per una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Étienne Balibar*.

³² É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., pp. 385-417.

³³ “L’humain comme exigence: situations et universalité en 2003” è il titolo dell’incontro, svoltosi il 4-5 dicembre 2003 presso la Facoltà di Filosofia dell’Istituto cattolico di Parigi e organizzato dal Laboratorio di Filosofia pratica e antropologia, in cui Balibar svolge una prima riflessione su questi temi.

³⁴ Cfr. in particolare É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., pp. 201-305.



e politica, e di cui Macheray sottolinea l'importanza. La giustapposizione dei testi permette a Balibar di continuare a elaborare e dispiegare questo "filo rosso". Nell'*Après-coup*, la doppia aporia del rapporto tra violenza, violenza estrema e politica, che investe la "cultura della rivoluzione" e la "cultura dello Stato", viene esaminata a partire da una riformulazione del problema dei limiti, dell'illimitato. Ma, di fatto, Balibar continua ancora e sempre a occuparsi del rapporto tra violenza e politica, a parlare dei limiti dell'antropologia e dei limiti della dialettica del tragico. Rivoluzionare la politica (la rivoluzione), rivoluzionare la filosofia (il pensiero, la dialettica) ci costringe a rifondare in termini di anti-violenza sia la politica, la *civilité*, sia la filosofia, dando vita a una nuova dialettica post-hegeliana e post-marxista, una dialettica assolutamente *sui generis*, nella quale la dinamica del conflitto non si conclude, non giunge a una conversione definitiva. Una dialettica in cui l'incertezza diventa una regola scientifica, filosofica, politica. Una dialettica che ancora non ha un nome. La sfida è immensa, ed è a misura del mondo contemporaneo.

In seguito all'emergere della modernità capitalista, la trasformazione della violenza in violenza estrema appare come l'enigma del rapporto tra violenza e politica, come un dato politico da integrare nell'analisi della possibilità o impossibilità di una conversione della violenza in anti-violenza ad opera della *civilité*. La sfida non è quella di negare la violenza (non-violenza) o di opporsi ad essa (contro-violenza), ma è piuttosto quella di convertirla in cittadinanza/*civilité*³⁵, all'interno di una politica che Balibar definisce di anti-violenza. In breve, l'associazione di questi due concetti struttura la riflessione sulle istituzioni, il diritto, lo Stato, la società, le lotte. Possiamo pensare – e questa è l'ipotesi da cui parto per interpretare l'opera di Balibar – che il problema della possibilità/impossibilità di convertire l'estrema violenza nella *civilité* dell'anti-violenza è diventata la questione politica e filosofica del suo percorso esistenziale, segnato fin dalla nascita dalla seconda guerra mondiale, dal "secolo breve" delle rivoluzioni e delle guerre totali. Balibar constata il paradosso del marxismo, che ha permesso di comprendere come

³⁵ Possiamo fare un esempio relativo a un caso di guerra civile. In Svizzera, durante la guerra del Sonderbund (1847) tra i cantoni cattolici e i cantoni protestanti, nel momento in cui emerge la modernità capitalista, il Generale Dufour, alla testa dell'esercito ufficiale, decide di optare per una strategia di negoziazione. Questo modo di condurre la guerra, che suscita una certa incredulità, limita la sua durata (tre mesi) e il numero della vittime. Cfr. F. Walter (a cura di), *Nouvelle Histoire de la Suisse et des Suisses*, Lausanne, Payot, 1983.



la violenza e la guerra appartengono alla struttura stessa del capitalismo, dell'imperialismo, ma allo stesso tempo non ha saputo fornire strumenti per pensare il legame tragico tra violenza e rivoluzione, per un'operazione riflessiva sulla storia e sull'azione rivoluzionaria in grado di inscrivere all'interno del progetto di *rivoluzionare la rivoluzione, rivoluzionare lo Stato*, “civilizzare” [civiliser] *la società*.

Capire ciò che Balibar chiama “violenza estrema” significa sottomettersi a una prova che appartiene intimamente alla politica e alla filosofia, le quali sono oggi entrambe *tragiche*. Passato. Presente. Futuro. Si tratta qui di una nuova filosofia della storia, che costruisce all'infinito totalità transitorie. Elaborare, al di là del “presentismo”³⁶, una politica dell'anti-violenza, una politica del tragico, per Balibar significa mettere i piedi, allo stesso tempo, nella lunga durata, nella storia che va dal Settecento al Novecento, e nel ventesimo secolo.

Un testo strano, questo *Après-coup*, che interviene dopo l'11 settembre 2001. È stato scritto tra l'articolo su Clausewitz e quello sulla nozione di *Gewalt*. Anche se pone fine al percorso svolto nel libro, fa parte di un processo che attesta il distanziamento necessario al tempo della riflessione. Apre altri orizzonti, suggerisce un cambiamento di prospettiva, un lavoro critico sui limiti, una rifondazione dell'antropologia politica. Chiaramente, le domande che vengono sollevate sono formulate come poste in gioco nelle discussioni critiche di testi e ipotesi, molto elaborate, che troviamo nel resto del libro. Il viaggio trasforma le aporie nelle domande tragiche e aperte davanti alle quali Balibar ci pone. Riguardo alla comprensione, Arendt scriveva che essa inizia con la nascita e si conclude con la morte, e che richiede un lavoro meticoloso sulle resistenze a pensare l'annientamento che si dà davanti ai nostri occhi³⁷. Da un punto di vista metodologico, nella prima e nella seconda parte del suo testo conclusivo, Balibar sceglie un approccio fenomenologico differenziale dell'estrema violenza, basato su testimonianze e racconti messi a confronto con ricerche di scienze umane, in particolare con la storia (Mbembe) e con riflessioni filosofiche (da Spinoza, ad Arendt e Weil, a Deleuze e Agamben). Mentre nella terza parte, che parla di *civilté* e di anti-violenza, non si basa su una fenomenologia

³⁶ Si veda in particolare, in merito alla rilevanza di questa nozione nel contesto giapponese, A. Mizubayashi, *Petit éloge de l'errance*, Paris, Folio, 2014.

³⁷ M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000.



della *civilité* odierna, chiarita attraverso un richiamo ai fatti, ma svolge un lavoro concettuale, basato essenzialmente sui temi dell'*égalité* e del “diritto di avere dei diritti”³⁸ (espressione ripresa da Arendt), circoscrivendo una serie di difficoltà che mostrano i limiti dell’antropologia politica. Si pone qui un problema centrale, di cui dobbiamo tenere conto se vogliamo articolare il problema della violenza estrema con quello della cittadinanza/*civilité*³⁹: *l’estrema violenza, illimitata, rimette in causa la possibilità stessa della politica e della filosofia*. Essa lancia una sfida tragica alla conoscenza e all’azione umana. Non rientra nell’ambito delle “catastrofi naturali”, delle derive della natura umana, del male assoluto o ancora di una punizione divina. La violenza estrema è un accumulo di fatti materiali e immanenti prodotti dagli esseri umani in un mondo sempre meno prevedibile, che sfugge agli strumenti teorici di cui disponiamo.

Numerosi autori, tra i quali Arendt, hanno mostrato come il “potere totale” sfugga al sapere tramandato, al pensiero e alle sue categorie, all’approccio della consuetudine, che tende a ridurre l’ignoto al noto utilizzando le categorie messe a disposizione dalla tradizione e dal conformismo intellettuale. Come possiamo accettare di *vedere* la violenza estrema, di descriverla e interpretarla, senza fuggirla ed escluderla, dal momento che ci terrorizza con la sua natura imprevedibile, che ci spinge ad attivare meccanismi con cui ne neghiamo la gravità, che immobilizza l’immaginazione, la parola e il giudizio? Noi ci illudiamo di poterci proteggere attraverso la negazione e l’allontanamento, e mettiamo in campo, in senso freudiano, ogni resistenza possibile, tesa a banalizzare l’oggetto nel momento stesso in cui ci sfugge. E tuttavia è essenziale conoscere, comprendere, affrontare questo oggetto. Ne va della nostra sopravvivenza. Balibar, da parte sua, si dedica a questo compito. Comincia ricercando un’unità problematica, esplorando i dati scelti per dare vita a una fenomenologia differenziale dell’estrema violenza, decostruendo le categorie negative dell’antropologia, della politica, dell’etica (il male, la violenza, la morte⁴⁰), facendo un inventario dei dilemmi tragici, e affermando al tempo stesso che

³⁸ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit. Cfr. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, 3 voll., Paris, Point-essai, 1972; ed. or. *The Origins of Totalitarianism* (1951), New York, London, Harcourt Brace, 1958.

³⁹ Per l’espressione “citoyenneté/civilité”, cfr. É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 409 ss.

⁴⁰ Cfr. ad esempio *ivi*, p. 402: “in ultima analisi, la morte è il ‘male’ per eccellenza poiché corrisponde all’isolamento definitivo dell’individuo dai propri simili: si può dare e ricevere la morte, ma si muore sempre da soli [...]”.



l'esistenza della violenza estrema non comporta una rinuncia all'"insurrezione emancipatrice", alla "resistenza interna, esterna", all'"esigenza di *civilit *"⁴¹. Seguiamo il percorso di Balibar al fine di individuare alcune questioni per la discussione.

Ripercorrendo i lavori sul (post)colonialismo (pensiamo ad Achille Mbembe), egli si chiede quale sia il senso dell'espressione *violenza estrema* in una riflessione che va almeno da Arendt, a Chalamov, a Agamben, passando per Foucault. Giunge cos  a problematizzare la nozione di *soglia*, di *limite*, per considerare l'estrema violenza, nella "dinamica che le   propria", come uno dei "motori" della storia. Il limite non   una soglia da non oltrepassare.   il motore del potere capitalista, la sua propriet  intrinseca. Mettendo in rapporto *violenza e politica*, Balibar lo colloca entro l'orizzonte di "*un limite del diritto e della possibilit  stessa della politica, che rende manifesto di quanto vi   di inumano [nell'umano]*"⁴².

Ad offrirgli un varco   la lettura che Simone Weil propone dell'*Iliade*, nel passaggio in cui descrive la forza che diventa inumana: l'uomo diventa "cosa nel senso pi  letterale del termine, quando essa [la forza] fa dell'uomo un cadavere... *trasforma l'uomo in pietra*"⁴³. Nel momento in cui "il carattere estremo della violenza annienta le possibilit  di resistenza", nessuna dialettica   pi  possibile, "la vita sembra peggiore della morte"⁴⁴. Balibar individua il nodo centrale della fenomenologia della violenza post-coloniale, che Achille Mbembe intende come un processo di reiterazione della violenza coloniale, in espressioni come "*moltiplicazione della morte*", "*eccesso sulla morte*", produzione di "*morti viventi*"⁴⁵: annientamento, impossibilit  di resistere, condizione di impotenza nel momento in cui si arriva a "percepire la vita come pi  insostenibile che la morte", quando non si   pi  padroni della propria morte; un mondo di "radicale disutilit ", messo in risalto dalla storia dei "campi" – come dall'impiego, a Guantanamo, di una violenza inutile, non funzionale, inserita entro un rapporto mezzi-fini che non pu  esistere "senza i suoi propri eccessi, senza una progressione verso gli estremi". Le descrizioni di Guantanamo, Abou Graib, Fallouja – le prigioni segrete –, mostrano chiaramente la logica

⁴¹ Ivi, p. 385.

⁴² Ivi, p. 390.

⁴³ Ivi, pp. 390-391.

⁴⁴ Ivi, p. 392.

⁴⁵ Ivi, p. 395 (l'ultima espressione si trova anche in Arendt).



degli estremi, i quali, attraverso una politica statale e para-statale organizzata, sfuggono a ogni controllo istituzionale e politico⁴⁶.

Per Balibar, uno degli aspetti tragici della violenza estrema è la “contaminazione delle vittime operata dalla violenza”, in quella “zona grigia” che Primo Levi ha descritto, la zona in cui si perde la distinzione tra carnefice e vittima, in cui è sancita l’impossibilità di resistere, e dunque di una risposta alla violenza. Egli cita l’esempio dei *Sonderkommandos* di cui parla Primo Levi⁴⁷, e successivamente richiama le tesi di Bauman in *Modernità e olocausto*⁴⁸, per inserire la violenza estrema nella storia: lo sterminio è “la realizzazione del moderno”⁴⁹.

Balibar si interroga in primo luogo sui limiti della violenza estrema: *nel momento in cui un capovolgimento dell’estrema violenza risulta impossibile, la politica ha raggiunto i suoi limiti?* La domanda, scrive Balibar, è “cruciale per la possibilità stessa della politica”⁵⁰, per la resistenza, l’anti-violenza, la *civilté*. Di fronte alla violenza estrema non ci troviamo a una frontiera⁵¹, ma davanti a un muro:

la caratteristica propria dell’estrema violenza è precisamente il fatto di tendere all’annientamento di questa possibilità, la riduzione di individui e gruppi a uno stato di totale impotenza, di cui fanno parte anche le diverse forme di violenza e contro-violenza suicida⁵².

Balibar aggiunge che “è molto difficile sapere a quale livello del corpo e dell’anima, dell’interiorità o dell’esteriorità di un soggetto o di un collettivo (intendendoli in modo più verosimile nel loro rapporto) si attiva la soglia di annientamento delle possibilità di resistere”. A questo punto della sua riflessione, la questione della violenza estrema si completa attraverso il riferimento alla “crudeltà”, che Balibar riscontra nella guerra in ex-

⁴⁶ J. Scahill, *op. cit.*

⁴⁷ Cfr. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1988: “Noi, il popolo dei Signori, siamo i vostri distruttori, ma voi non siete migliori di noi; se lo vogliamo, e lo vogliamo, noi siamo capaci di distruggere non solo i vostri corpi, ma anche le vostre anime, così come abbiamo distrutto le nostre. [...] Vi abbiamo abbracciati, corrotti, trascinati sul fondo con noi” (citato nella versione francese in É. Balibar, *Violence et civilté*, cit., p. 397).

⁴⁸ Z. Bauman, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002; ed. or. *Modernity and the Holocaust*, Oxford, Polity Press, 1989.

⁴⁹ É. Balibar, *Violence et civilté*, cit., p. 398.

⁵⁰ Ivi, p. 399.

⁵¹ Cfr. É. Balibar, “Qu’est-ce qu’une frontière?”, in Id., *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.

⁵² É. Balibar, *Violence et civilté*, cit., p. 399.



Jugoslavia, nei genocidi, nella sparizioni “di Stato” (30.000 persone scomparse in Argentina durante la dittatura), nelle torture legalizzate in prigioni segrete come Guantanamo e Abu Graïb.

Violenza estrema, minimo incoercibile, conversione

Balibar utilizza il termine *estremo* in una prospettiva che è allo stesso tempo logico-epistemologica e etico-politica. Chiarisce i motivi di questa scelta riferendosi a Wittgenstein:

Sono tentato di pensare che l'interessante, il difficile, rispetto al tema della violenza o della differenza tra violenza e estrema violenza, tra violenza e crudeltà, sia la problematizzazione dei confini in quanto tali, ossia delle differenze e delle soglie. La violenza non è un tema filosofico qualunque: la violenza è un problema politico, o un problema morale, non lo metto in dubbio, ma è anche in modo preminente un problema epistemologico. Perché [, anche nel campo della violenza,] ciò che fa sempre di nuovo problema, ciò che è al tempo stesso impossibile eludere e regolare una volta per tutte, in quanto non si può ridurre a categorie stabili, è proprio l'eterogeneità o la differenza. Non si può fare a meno di una distinzione tra violenza ordinaria e violenza estrema, eccessiva o intollerabile, come avrebbe detto Foucault⁵³. Ma non si può dire una volta per tutte “ecco dove sta la differenza”, e non si può nemmeno dire con sicurezza che la violenza normale sta dal lato del potere, mentre la violenza eccessiva sta dalla parte del suo tracollo o della sua impossibilità, poiché una simile affermazione, se la mettiamo alla prova della realtà quotidiana, si capovolge subito nel suo contrario. Niente è più pericoloso, in certo qual modo, che ridurre la violenza al potere. Ma tutto ciò solleva anche il problema di sapere *chi* enuncia la differenza e *da quale luogo* la enuncia⁵⁴.

Non esiste dunque una soluzione più semplice, generale, definitiva. Né epistemologica, né logica, né politica, né etica. Balibar cerca un criterio per uscire da questa *impasse* e lo trova in Deleuze, lettore di Spinoza. Non si tratta di un criterio normativo, bensì ontologico-politico, relativo alla potenza dell'essere. Esso consiste in

⁵³ Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 e inoltre Id., “Je perçois l'intolérable”, entretien avec G. Armleder” (1971), *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 1, 1954-1975, Paris, Gallimard, 2001.

⁵⁴ É. Balibar, P. Sauvêtre, C. Lavergne, “Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar”, cit., prg. 21. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, *Per una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Étienne Balibar*.



un “minimo incompressibile” [*minimum incompressible*] che la violenza estrema non può annientare, né dirigere contro lo sforzo di vivere e di pensare fatto dagli individui”⁵⁵. Questo *minimum* deriva dall’individualità. Arendt, da parte sua, descrive il sistema di sterminio totalitario focalizzando l’attenzione sulla “*spontaneità umana*”, una caratteristica della libertà che possiamo definire “ontologica”, che lei mette in relazione con quella pluralità che i nazisti non sono riusciti a sradicare, e che, per lei come per Spinoza, è “incompressibile” (nel senso di “incoercibile”), individuale e transindividuale⁵⁶. La capacità di resistenza degli individui di fronte alla violenza estrema dipende dal fatto che libertà e pluralità, persino all’interno della violenza e della crudeltà, sono costitutive del loro essere. Ce lo insegnano Arendt, Primo Levi e le numerose testimonianze dei campi di sterminio. Ciò che rende possibile questa resistenza è il fatto che il loro essere non è un’essenza, ma è costituito dalle relazioni che in situazioni estreme gli individui riescono a stabilire con se stessi e con gli altri, relazioni che li aiutano a sopravvivere e a dare un senso alla loro esperienza in un contesto di sterminio. Robert Antelme⁵⁷ lo mette molto bene in evidenza. E ci sono studi clinici sull’estrema violenza, nella psicanalisi latino-americana, che hanno messo in luce la capacità della psiche umana di preservare l’alterità nel pensiero, cosa che aiuta a sopravvivere in situazioni estreme⁵⁸.

Il fatto che un sistema di crudeltà miri a spingere il limite sempre più lontano, indica che la crudeltà “pone un *problema antropologico e politico fondamentale*”⁵⁹, come sottolinea Balibar. Egli chiarisce che il “minimo incompressibile” è in grado di sostenere la capacità di resistere alla violenza. Si tratta, per lui, “soprattutto *dell’idea che non possiamo impedire all’uomo di pensare*”⁶⁰. Il pensiero accompagna intrinsecamente

⁵⁵ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 399.

⁵⁶ Uno degli aspetti rilevanti della dimensione transindividuale riguarda la sopravvivenza e la posizione del testimone, insieme ai modi di parlarne che eliminano la sua presenza, come l’accaparramento, il furto, la strumentalizzazione delle sue parole, il modo di qualificarle. L’esempio che colpisce maggiormente riguarda il ruolo di rilievo attribuito da Agamben al “musulmano” nei campi di sterminio: si tratta di un’interpretazione estremamente riduttiva, che rende impossibile il ruolo del testimone desoggettivando radicalmente l’individuo che si trova in situazioni estreme, cioè in situazioni di attacco alla soggettivazione – come ben spiega E. Faye nella sua Introduzione a E. Fuchs, *Écritures d’Auschwitz*, Paris, Delga, 2014.

⁵⁷ R. Antelme, *L’espèce humaine* (1947), Paris, Gallimard, 1999.

⁵⁸ Cfr. J. Puget (a cura di), *Violence d’état et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989; M. Viñar, *Exil et torture*, Paris, Dunod, 1989; S. Amati-Sas, *L’ambiguïté comme défense dans les traumas extrêmes*, Congrès de l’APA, Rio, 2005.

⁵⁹ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 401.

⁶⁰ Ivi, p. 401.



l'essere (si dice: essere e pensiero), e, come per Arendt e Castoriadis⁶¹, ha un ruolo politico quando accompagna l'azione nel confronto con la violenza estrema⁶². Qui è dunque in gioco la distruzione del pensiero e dell'azione attraverso la distruzione dei rapporti tra esseri umani, la trasformazione dei rapporti in non rapporti (con se stessi, con gli altri). L'osservazione di Balibar è importante, se consideriamo gli attacchi all'attività di pensiero, in quanto permette di rappresentare il reale – di pensarlo – come strettamente legato all'azione nelle sue varie forme. Gli attacchi alla libertà di pensiero rientrano anch'essi tra le forme della violenza estrema, della guerra, come ci fa notare Ogilvie nel suo *Saggio sullo sterminismo e la violenza estrema*⁶³.

A questo dato che la ricerca filosofica ha acquisito si accompagna, scrive Balibar, l'esigenza di problematizzare i presupposti dell'antropologia politica. Egli non mette l'accento su una coscienza in grado di salvarci, ma lo mette sulle relazioni tra gli esseri umani, radicate in un pensiero che ha una dimensione corporea, senza tuttavia approfondire le implicazioni di questa riflessione rispetto ai legami tra individui di fronte all'evento della morte, in particolare rispetto alle relazioni intergenerazionali, messi in risalto dagli studi psicanalitici che si occupano di violenza nello spazio sociale – di narrazioni, memoria, trasmissione intergenerazionale, lotte contro l'amnistia. Su quest'ultima ipotesi, Balibar ci dice che essa ha il merito di “porre il problema etico in prossimità dei limiti”⁶⁴. Di tale questione discute con Badiou, guardando alle rappresentazioni del bene e della verità, quindi del bene e del male, infine del male come figura del negativo (il riferimento è a Kant). Una via d'uscita, scrive, si deve trovare con Spinoza, per porre la questione “dei limiti della capacità politica collettiva (o se vogliamo, dei limiti ‘impolitici’ della politica)”, secondo una nozione di “impolitico” ripresa dalle riflessioni di Roberto Esposito intorno a una celebre opera di Thomas Mann.

Balibar fa notare che la discussione sulla violenza estrema non si articola più intorno al problema kantiano del male, ma muove da una questione specifica della nostra

⁶¹ Per C. Castoriadis (cfr. Id., *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 356), come per Arendt, un progetto di autonomia implica un agire politico accompagnato dall'attività del pensiero.

⁶² Cfr. H. Arendt, *La vie de l'esprit, I. La pensée*, Paris, PUF, 1981; ed. or. *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace, 1978, in cui Arendt spiega che l'attività del pensiero non è direttamente politica, ma lo diviene in situazioni estreme.

⁶³ B. Ogilvie, *op. cit.*

⁶⁴ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 402.



modernità, quella del rapporto tra “la distruzione (o la presa) del politico” e la “distruzione dell’umano”, che può essere letta nella prospettiva di una doppia struttura di distruzione dell’azione: da una parte le forme “ultra-oggettive” di violenza (gli esseri umani trasformati in oggetti nel mondo delle merci), dall’altra le forme “ultra-soggettive” (il delirio di onnipotenza proprio di comunità e individui che invocano la dissoluzione del male), che hanno tutte come risultato la trasformazione dei rapporti in “non rapporti”⁶⁵.

Come possiamo allora, si chiede Balibar, “separare il pensiero della storia dal pensiero escatologico, apocalittico della ‘fine dell’uomo’”? E si dovrebbe aggiungere, della “fine della storia”. La questione è estremamente complessa, dato che ci troviamo di fronte al coesistere di una produzione dell’umano da parte dell’uomo (della società, della cultura) e di una “distruzione dell’uomo per mano dell’uomo all’interno delle istituzioni e delle forme stesse dell’umanizzazione”⁶⁶. Balibar prosegue dunque la discussione di temi già affrontati nel confronto con Arendt, Adorno, Derrida, che ritiene opportuno riprendere⁶⁷, cosa che purtroppo non possiamo fare qui. A questo punto imbocchiamo, piuttosto, la via che guarda ai limiti della dialettica del tragico.

Il paradosso, la logica, la dialettica classica non possono *descrivere*, in senso positivista, l’elemento tragico dei limiti della violenza estrema, per trasformarlo in pratica politica. Una fenomenologia differenziale sarebbe forse in grado di portare a termine una simile opera di descrizione, anche attraverso la finzione e il racconto? Quanto a lui, Balibar evoca la possibilità di ampliare il lavoro filosofico attraverso il lavoro letterario, che permette di articolare la descrizione dialettica e il racconto, il lavoro della memoria (ma non esplicita questa riflessione nel testo; non più di quanto espliciti, del resto, la sua nozione del tragico).

Da una fenomenologia differenziale delle esperienze limite di estrema violenza nell’esistenza umana, Balibar deduce, rispetto a un’aporia che tentiamo continuamente di aggirare, senza mai riuscire tuttavia a eliminarla, che ogni volta sono in gioco, senza garanzie, le “condizioni di possibilità e impossibilità” della politica e del pensiero. Il

⁶⁵ Ivi, p. 406.

⁶⁶ Ivi, p. 407.

⁶⁷ Ivi, pp. 407-409.



problema di Hobbes riguardo allo stato di natura⁶⁸, poi ripreso da Kant, è ancora presente, e abbiamo bisogno di sapere come uscirne. Quando la nuova astuzia della storia – che non è uno stato di natura, bensì una politica di distruzione senza limiti che ha raggiunto i suoi confini estremi – riesce a renderci prigionieri di una violenza estrema illimitata, si creano le condizioni per la sua riproduzione, per la sua espansione. È a questo punto, in altre parole, che dobbiamo capire come uscirne...

Non dobbiamo farne una questione metafisica (il tema della catastrofe) o teologica (il problema del male), ma una questione politica, etico-politica, ci dicono Arendt e Balibar. E tradurre tale esperienza accettando l'abisso che ci terrorizza⁶⁹, la sua complessità, le sue aporie, in modo che sia possibile, fino al limite della sua impossibilità, convertire la violenza estrema e rifondare la filosofia in questo inizio del ventunesimo secolo. Il progetto ci fa procedere nel campo di macerie dell'angelo di Walter Benjamin, per inventare un'"utopia distopica"⁷⁰ e presupporre come fa Balibar che una cittadinanza/*civilité* d'anti-violenza possa rappresentare un nuovo progetto politico positivo, a condizione di rifondare l'antropologia politica⁷¹.

I limiti della dialettica e la dialettica del tragico

Come possiamo superare la difficoltà di cogliere l'oggetto della violenza estrema al fine di trasformarlo, senza però lasciarcelo scappare per via di una logica o di una dialettica troppo approssimativa? Balibar sottolinea più volte che il problema dello statuto antropologico dell'estrema violenza è aporetico. Prima di penetrare nel labirinto della violenza estrema attraverso la politica, intesa come ricerca incessante della conversione, tocchiamo non solo i limiti dell'antropologia politica, ma anche quelli della dialettica stessa. Il tentativo di arrivare a una comprensione si imbatte nell'aporia. La forza del

⁶⁸ É. Balibar, "Violence, politique, *civilité*", in É. Balibar *et al.*, *Violence, civilité, révolution*, cit., p. 18. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, É. Balibar, "Violenza, politica e *civilité*".

⁶⁹ Come Arendt mostra nella terza parte di *The Origins of Totalitarianism*, cit., la politica del terrore è uno dei tratti costitutivi di un sistema totalitario. Ma essa è stata anche un tratto costitutivo della *Conquista* (M. Rojas, *op. cit.*).

⁷⁰ M.-C. Caloz-Tschopp, "Globalization, Development and Resistance of Utopian Dreams to the Praxis of Dystopian Utopia", in B. Bagchi (a cura di), *The Politics of the (Im)possible*, Delhi-London, Thousand Oaks, SAGE, 2011.

⁷¹ Questo progetto si trova sviluppato in É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.



pensiero fa parte del minimo incomprimibile, incoercibile, ma l'aporia non può essere risolta attraverso il pensiero, ivi compresa la ragione dialettica. In altre parole, la forza del pensiero rimette in questione le possibilità stesse della dialettica, e in ogni caso quelle della dialettica hegel-marxista, che è la strada percorsa da Balibar. Stranamente, l'autore non riflette anche sulle conseguenze di questo limite del pensiero per l'attività filosofica, che la violenza estrema segna e trasforma tanto quanto segna, e mette in pericolo, la politica. Che fare, allora, di fronte all'impotenza dell'antropologia politica e della dialettica?

Avvicinandoci alla fine di un percorso di lettura che commenta e formula ipotesi rispetto a un corpus di testi molto ampio, capita di chiedersi, in effetti, se Balibar non si lasci imprigionare in una dialettica che è interna a testi e dibattiti filosofici tortuosi. Il lavoro del pensiero ne resta forse prigioniero nel momento in cui il legame tra guerra e rivoluzione, il nodo della violenza estrema, risulta insolubile? Ciò comporta che non dobbiamo articolare una procedura di pensiero a partire dall'oggetto⁷², ma dobbiamo articolare l'oggetto a partire da uno strumento di pensiero, quello offerto da Balibar, e collegare quest'ultimo alla politica.

Il paradosso, termine che Balibar utilizza più volte, esprime nel lavoro del pensiero la chiusura, la crisi: un approccio che anche Arendt utilizza spesso. Abbiamo visto che la guerra totale, che emerge nell'era delle masse, sfugge ai calcoli razionalistici di Clausewitz, mettendo in crisi il presupposto da lui formulato della razionalità della guerra. La dialettica hegeliana, che Marx capovolge e che si manifesta sul piano pratico nel quadro della violenza del sistema di produzione capitalista, mette in luce le domande e la prudenza di Marx nel confrontarsi con la violenza del capitalismo e della rivoluzione della sua epoca (e in particolare con il problema dell'organizzazione, che lascia insoluto). La dialettica applicata da Engels al problema della *Gewalt* conduce all'illusione di poter chiudere la violenza entro il cerchio di una dialettica soggetta, in ultima analisi, alla metafisica del progresso della rivoluzione di fronte alla violenza strutturale del capitale. In Balibar, invece, la pratica filosofica della dialettica consiste nel tentativo permanente, condotto con grande abilità, di aprire la dialettica alle situazioni di violenza estrema,

⁷² M.-C. Caloz-Tschopp, "Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne Balibar", cit.



spostando l'estremo dall'illimitato verso il limite e armandosi di una forza ontologico-politica (il minimo incoercibile); un tentativo, dunque, di aprirla alla complessità, all'incertezza di fronte alle situazioni di "non ritorno" che instaurano la violenza estrema, assumendo il fatto che l'incertezza relativa alla possibilità/impossibilità di convertire la violenza, cioè relativa a una politica della libertà e dell'*égaliberté*⁷³, è intrinseca alla sfida tragica di una politica della cittadinanza/*civilité*. Balibar cerca quindi di aprire una strada per la libertà, per l'emancipazione, per una rivolta sfidata a tenere conto del fatto che la politica, all'indomani del diciannovesimo e del ventesimo secolo, è divenuta tragica.

Durante un incontro sul tema della crudeltà, in cui ha presentato il suo libro davanti a un pubblico di scienziati sociali, Balibar ha ricordato che esiste un punto di vista in base al quale sarebbe permesso separare il ruolo delle scienze sociali (dedite ai fatti empirici) da quello della filosofia (dedita all'etica e ai giudizi di valore). Ma una fenomenologia della violenza estrema, afferma, non può accontentarsi di una simile divisione dei compiti del sapere. La filosofia e le scienze sociali si appartengono reciprocamente. Ciò permette di lottare contro la metafisica e il positivismo, di discutere con Wittgenstein della dicotomia tra giudizi di fatto e giudizi di valore, ereditata dal positivismo, e di costruire nuovi ponti, a partire dal tema della violenza, tra i saperi legati alla politica. Nella sua *Conversazione* sulla fenomenologia della crudeltà ci fornisce un'indicazione importante, riguardante l'uso della dialettica:

continuo a esplorare le aporie interne alla tradizione dialettica, che sia quella di Hegel o quella di Marx. Tra l'altro, queste aporie non sono semplicemente formali, né attengono esclusivamente al metodo dialettico in quanto tale, ma sono legate in modo specifico al rapporto che la filosofia intrattiene con la politica, con le questioni del potere e del contro-potere, del potere e della sovversione, dell'insurrezione o della rivoluzione. Di conseguenza, esse sono intrinsecamente legate a una riflessione sulla violenza. Sono quasi tentato di affermare che, se esiste un pensiero dialettico alternativo sia all'empirismo positivista che alla metafisica o alla mera speculazione, è proprio perché tale pensiero fa continuo ritorno, se non altro in tema di storia e di politica, al problema

⁷³ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.



dello statuto della violenza, sperimentando la difficoltà e, a un certo livello, perfino l'impossibilità di circoscrivere la violenza come un oggetto dato una volta per tutte⁷⁴.

Torna qui alle mente l'interesse di Balibar per la riflessività, nella prospettiva di una filosofia del giudizio che deve essere reinventata dopo Kant. Porsi in questa prospettiva era anche l'intento di Arendt, che tuttavia non è riuscita a realizzarlo⁷⁵. Si tratta di qualcosa di indispensabile per la rivoluzione, così come per il lavoro filosofico.

La civilté dell'anti-violenza come sfida politica tragica

Nella terza parte del suo *Après-coup*, Balibar mette in relazione la filosofia e la politica attraverso il rapporto che stabilisce tra violenza estrema e *civilté* d'anti-violenza. Una politica connessa al lavoro riflessivo recide il nodo gordiano dell'estrema violenza. Balibar pone da subito due condizioni, una di metodo filosofico, l'altra politica. Per quanto riguarda il metodo, si deve assumere "la complessità irriducibile che impedisce di ricondurre l'estrema violenza a un'unica categoria" della ragione filosofica. Per quanto riguarda la politica, la vicinanza tra violenza estrema e politica richiede un'elaborazione della tensione esistente tra cittadinanza e *civilté*, in modo da far emergere la sfida tragica dell'anti-violenza.

Non possiamo ridurre l'anti-violenza alla resistenza, precisa Balibar all'inizio del libro. "La nozione di resistenza è cruciale per tutto il pensiero moderno", nella misura in cui non implica un semplice rovesciamento del potere. Essa è tuttavia insufficiente⁷⁶. L'anti-violenza, considerata come possibilità della politica, non è né un mezzo né un fine, ma è "l'incerta posta in gioco del confronto con quell'elemento di alterità irriducibile che essa porta in se stessa"⁷⁷.

Concentrandoci sul rapporto tra violenza estrema e *civilté*, ricordiamo in primo luogo che cosa indica la nozione di *civilté*: "l'insieme delle strategie politiche (e delle

⁷⁴ É. Balibar, P. Sauvêtre, C. Lavergne, "Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar", cit. [N.d.T.] Cfr., in questo numero, *Per una fenomenologia della crudeltà. Conversazione con Étienne Balibar*.

⁷⁵A. Amiel, *La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001 e Id., "Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions? Comment les penser?", in M.-C. Caloz-Tschopp (a cura di), *Penser pour résister. Colère, courage et création politique*, Paris, l'Harmattan, 2011.

⁷⁶ É. Balibar, *Violence et civilté*, cit., p. 23.

⁷⁷ Ivi, p. 38.



condizioni di possibilità della politica) chiamate a rispondere al fatto che la violenza, nelle sue diverse forme, eccede la normalità”⁷⁸. Non riprendo in questa sede le analisi di Balibar sulla *Sittlichkeit* di Hegel, che si riferisce alla famiglia, alla società civile e allo Stato. Come Macheray mette benissimo in evidenza⁷⁹, Balibar tenta di portare la *civilité* sul piano di una diversa concezione della “politicalità”, che si accompagna alla cittadinanza, cioè sul piano di una politica intesa in ciò che essa ha di eterogeneo, di disparato, di disgiuntivo, di inventivo, piuttosto che sul piano di una morale intesa in senso individualista, oppure nel senso delle teorie della compassione, del *care*, della buona volontà, ecc. La *civilité* non è istituzionale, non serve solo a riprodurre ciò che è già istituito, ma è istituente. Essa diventa un “distanziamento della violenza” che impedisce alla violenza di espandersi. “È politica in seno alla politica stessa”⁸⁰.

Il punto di partenza è il “presupposto” alla base del “minimo incoercibile”, così come viene ripreso da Spinoza. Citiamo Balibar, che annuncia la posta in gioco nella *Ouverture* del suo libro:

In fondo, il presupposto comune del “minimo incoercibile” spinoziano, della “politica dei diritti dell’uomo” rivoluzionaria, della lotta marxiana per l’emancipazione, ecc., è sempre stata l’idea di una natura umana minimale in cui il rapporto transindividuale (che lo si chiami utile, simpatia, fraternità, comunismo, comunicazione o in altro modo) è legato da sempre all’affermarsi del soggetto. Ed è su questa base che può svilupparsi una pratica politica tesa a conservare, a riformare o a rifondare l’istituzione. Ma quando si generalizza una condizione d’indifferenziazione⁸¹ (o di “non separazione”) che non distingue la produzione dell’istituzione dalla produzione di violenza, questo tipo di rappresentazione diventa sempre più irreali. Forse ciò significa, molto semplicemente, che è ormai impensabile concepire una pratica politica che non si ponga *contemporaneamente* l’obiettivo di far indietreggiare ovunque e in ogni sua forma la violenza soggettiva-oggettiva, che annulla di continuo la possibilità stessa della politica. La politica, allora, non può più essere pensata in maniera riduttiva, né come ciò che viene dopo la violenza (come un suo superamento nella direzione della non-violenza), né come trasformazione di condizioni determinate (il che richiederebbe l’impiego di una contro-violenza). Essa

⁷⁸ Ivi, p. 101.

⁷⁹ P. Macheray, *op. cit.*

⁸⁰ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 163.

⁸¹ Viene da pensare, a proposito di questo tema, a quel che scrive sulla simbiosi José Bleger: cfr. J. Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981; ed. or. *Symbiosis y ambigüidad*, Buenos Aires, Paidós, 1967.



non è più un *mezzo*, uno strumento che serve ad altro, ma non è neanche un *fine* in sé. È invece l'incerta posta in gioco del confronto con quell'elemento di alterità irriducibile che essa porta in se stessa. È questa circolarità infinita che qui ho chiamato, almeno in ipotesi, "anti-violenza"⁸².

Tornando al problema della politica, dobbiamo prendere in considerazione la tensione tra cittadinanza e *civilité*. La cittadinanza si inserisce nelle lotte istituzionali, nei rapporti con il sistema Stato. Si stabilisce alle frontiere, o, come cittadinanza transnazionale, attraverso le frontiere. Per diventare un "legame sostanziale", un'opera immanente collettiva, lo spazio di una reciprocità dei diritti, essa necessita, per impiegare il termine di Balibar, dell'"*égaliberté*". La *civilité* si ricollega a un "movimento di identificazione e disidentificazione". La costruzione della cittadinanza richiede che nella politica vi sia *civilité*, "per introdurre in essa uno spazio di anti-violenza, o di resistenza a quella violenza reattiva che la violenza induce quando si generalizza"⁸³. L'universalità "negativa" nella sua dimensione "intensiva" (non territoriale, ma egualitaria, democratica) implica l'instaurazione di un "ordine pubblico" in seno a condizioni "sempre precarie" e a "limiti sociali molto stretti". Balibar definisce "insurrezione emancipatrice" questo processo, che altri chiamano "invenzione democratica" (Lefort, Castoriadis), o rivendicazione di "coloro che non hanno parte" (Rancière). Esso ingloba e rende perpetua la Costituzione. Un'aporìa pratica della politica trova posto, così, entro un lavoro collettivo di distanziamento delle forme di "terrore" e "crudeltà", in cui la politica si reinventa al livello della connessione profonda tra soggetto e società. E questo lavoro si situa all'interno di un "piano paradossale, pragmatico, performativo" che mira all'auto-trasformazione della politica.

Balibar riprende allora il lavoro di Arendt, e in particolare il famoso capitolo conclusivo di *Imperialismo*, terza parte delle *Origini del totalitarismo*: qui individua il "teorema metapolitico" di Arendt, messo in evidenza dalla situazione storica dei "senza-Stato" nel ventesimo secolo. In tale situazione, infatti, Arendt enuclea il teorema del "diritto di avere dei diritti"⁸⁴, che può essere formulato al momento in cui, storicamente,

⁸² É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 38.

⁸³ Ivi, p. 410.

⁸⁴ A questo tema ho dedicato il lavoro di tesi poi pubblicato in M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt*, cit.



scompare ogni forma di protezione dei diritti da parte dello Stato. Meglio essere un cane, un criminale, piuttosto che un essere umano! La riflessione di Arendt non si inserisce nell'ambito del diritto naturale, ma piuttosto in quello di un *diritto politico costituente*, che rende possibile agire per dare vita a un'appartenenza politica contro una politica di sterminio, per difendere la filosofia al di là di un pensiero giuridico-politico prigioniero delle categorie di un sistema basato sugli stati nazionali. Il "diritto di avere dei diritti" è la base costituente che permette un'azione di (ri)fondazione politica⁸⁵. L'azione, del resto, si avvia anche lungo il cammino della comprensione, del pensiero – le attività fondamentali della condizione umana. Agire realizzando il "diritto di avere dei diritti", capire, pensare – che per Arendt non significa contemplare – sono le forme dell'*agire umano* dopo il disastro. Esse sono legate alla condizione umana della libertà e della pluralità. D'altra parte, Arendt completa la riflessione su queste due modalità dell'agire – che non sono immediatamente politiche⁸⁶, come ci spiega nelle pagine sul pensare – attraverso il progetto di una filosofia del giudizio⁸⁷.

Balibar sottolinea che il teorema arendtiano non poggia su un'autorità divina al di sopra degli uomini, né sulla natura umana, né su un potere autoritario, bensì sulla continuità della riflessione sui limiti della violenza estrema. Egli mette in evidenza che l'unico presupposto è "negativo", "necessariamente e irrimediabilmente contingente", basato su un'appartenenza politica che non rappresenta, per Arendt, una sicurezza assoluta⁸⁸. Si tratta di un teorema "ultra-politico". Il "diritto di avere dei diritti" non è riducibile a un "assoluto giuridico" ritenuto in grado di impedire l'estrema violenza, né è riducibile a un "questo mai più". Dal momento in cui accettiamo di vivere l'incertezza (post)-totalitaria, non abbiamo nessuna certezza di salvarci, fa notare Balibar, nessuna sicurezza assoluta:

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*

⁸⁶ Salvo, si intende, in caso di distruzione della sfera pubblica, quando l'estrema violenza ha distrutto i quadri di riferimento e i luoghi in grado di contenerla e convertirla.

⁸⁷ Cfr. A. Amiel, "Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt)", cit.

⁸⁸ Si veda in proposito il capitolo conclusivo della seconda parte di *The Origins of Totalitarianism*, ("Imperialism"), in particolare l'ultimo paragrafo.



È da questo punto di vista che cerco di pensare l'istituzione di una cittadinanza che possa essere continuamente misurata secondo il metro della *civilité*, e per la quale la *civilité* rappresenterebbe una sorta di condizione interna⁸⁹.

Qui, in quello che potremmo definire come un movimento che va al di là della democrazia, della cittadinanza istituzionale, si trova per Balibar la “dimensione tragica” della politica, che non si limita a un “pensiero dei limiti”, nel senso della *phronesis*, o a un “pensiero meridiano” (Camus). Una politica di anti-violenza, di *civilité*, non può essere una politica della “non-violenza” o della “contro-violenza”, “che previene la violenza o le resiste”⁹⁰. Si tratta piuttosto di una pratica d'anti-violenza civica del “conflitto”⁹¹ che viene accettata consapevolmente, sulla quale la collettività lavora, che non si limita alla pace e che non ha una fine, dato che la violenza estrema è infinita⁹².

Non esiste una “fine della tragedia”⁹³. Non c'è un'uscita di scena. Noi siamo sfidati a “rinnovare la scrittura del tragico attraverso la forma del reportage o del discorso politico”, descrivendo non degli eroi (guerrieri), ma raccontando “i militanti dell'impossibile” – ad esempio in Palestina, come altrove. “L'elemento ‘tragico’ della politica è l'elemento di dismisura che essa contiene quanto al potere”⁹⁴. In risposta a Max Weber, a proposito dei suoi scritti sulla politica e sulla responsabilità politica dell'intellettuale, Balibar scrive che “il tragico della politica può diventare una politica del tragico, sulla base di una decisione etica per cui *il rischio di una perversione della rivolta non è mai un motivo sufficiente per rinunciare a rivoltarsi*”, e che “l'aspetto più diabolico della potenza è la sua impotenza, o l'illusione d'onnipotenza che le è propria”⁹⁵. Egli si domanda⁹⁶, infatti, se Weber non volesse evocare l'intreccio di politica e etica, la sfida di dar vita a una politica del tragico, come quella con cui noi oggi ci confrontiamo,

⁸⁹ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 414.

⁹⁰ Ivi, p. 415.

⁹¹ Arendt non prende in considerazione il conflitto, contrariamente a quanto avviene in Castoriadis, che definisce la democrazia come situazione di incertezza immanente all'esistenza umana, e il conflitto come elemento costitutivo dell'esperienza democratica.

⁹² Cfr. É. Balibar, *Violence et civilité*, cit., p. 416: “Probabilmente, quel che è proprio dell'estrema violenza non è tanto il fatto di distruggere la pace o di renderla impossibile, quanto il fatto di annientare il conflitto stesso, imponendogli una dismisura che lo priva di storia e di incertezza”.

⁹³ Ivi, p. 416.

⁹⁴ Ivi, p. 417.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Ivi, p. 416.



e il rischio inevitabile della “perversione della rivolta”, che tuttavia non implica l’abbandono della politica. Al contrario di Hegel, Marientras, specialista delle diaspore e di Shakespeare⁹⁷, non contraddirebbe Balibar a proposito dell’inventare da capo una politica del tragico. Quelle e quelli che conoscono le “perversioni della rivolta”, le difficoltà del resistere giorno dopo giorno, della cittadinanza insurrezionale, non lo contraddirebbero nemmeno loro.

Arrivando alla conclusione di questo percorso, comprendiamo che il rischio più grande che incombe sull’umano è rappresentato dall’umano stesso, e possiamo chiederci quale sia la specificità della sfida tragica di Balibar rispetto ad altre tradizioni del tragico. Senza dubbio Balibar non si riferisce a Aristotele, a Nietzsche, o alle tragedie del Rinascimento, a Corneille o Racine. La nozione di “tragico” impiegata in *Violence et civilité* resta non teorizzata, ma occupa un posto importante in quest’opera. Pensiamo qui a una diversa tradizione del tragico nel pensiero filosofico e politico, che è italiana: Machiavelli, Vico, Leopardi, Croce, Gramsci⁹⁸. Ma pensiamo anche all’uso dei testi letterari in Balibar. Per quegli autori, come per altri scrittori, la via del tragico è una catarsi del senso comune, appartiene alla formazione del *vivere civile*⁹⁹. E tuttavia, in che maniera essa è chiamata, dopo Max Weber, a sottrarci al funesto, al fatale, o al pessimismo radicale di un Nietzsche? Notiamo che il quadro di riferimento, le poste in gioco, la concezione dell’azione, sono già stati chiaramente fissati. La via del tragico, in breve, si gioca nella tensione estrema tra la vita e la morte, tra la possibilità e l’impossibilità della politica e della filosofia come criterio di determinazione della violenza estrema; essa interviene, nel corso dell’invenzione di una pratica dialettica del possibile/impossibile, nel momento in cui tale dialettica si trova di fronte alla violenza estrema, ultra-oggettiva e ultra-soggettiva, costitutiva della dominazione e della rivoluzione, e alla sua traduzione nel cambiamento delle pratiche di cittadinanza/*civilité*.

⁹⁷ R. Marientras, *Être un peuple en diaspora*, cit., e Id., *Shakespeare au XXIe siècle*, Paris, Payot, 2000.

⁹⁸ Ringrazio André Tosel per tale richiamo.

⁹⁹ [N.d.T.] Questa espressione compare in italiano nel testo.



In conclusione: dal limitato/illimitato al possibile/impossibile

Il tema della violenza estrema, della crudeltà, conduce ai limiti dell'antropologia politica e richiede una nuova antropologia politica: questo è il compito che Balibar si attribuisce. Esso conduce, inoltre, ai limiti della dialettica hegel-marxista e alla sua reinvenzione entro una nuova strutturazione del legame, della relazione, tra politica e filosofia. Questo tema è oggi centrale, se si vogliono elaborare altri fatti storici che oppongono resistenza alla coscienza sociale (genocidi, guerre totali, saccheggi, sovrasfruttamento coloniale, imperialista, ecc.), e se si vuole cogliere la portata dei fatti d'estrema violenza odierni. La sfida è cruciale: come non chiamare in causa una metafisica di spessore quando si solleva una questione antropologica? Balibar ci ha condotto al fondo della prima domanda posta da Macherey ("che cosa porta a considerare la violenza come questione politica per eccellenza?"). Il suo intero percorso mostra l'emergere della questione e l'elaborazione di una nuova posizione, di una nuova dialettica nel lavoro filosofico-politico. Impariamo, leggendo, che l'astuzia non sta in un illusorio "uscire" dalla violenza, ma sta nel deviarla, per portarla sul terreno di un lavoro incessante, aperto, dall'esito incerto: il terreno della convertibilità/inconvertibilità. È questa una possibilità/impossibilità dell'umano, della società.

Il testo che Balibar scrive nel 2003 e aggiorna nel 2010 ha, in effetti, il merito di articolare le nozioni di violenza e *civilté* al fine di trovare delle strade praticabili per l'antropologia politica, la dialettica, la pratica filosofica e politica. Le descrizioni fenomenologiche dei fatti d'estrema violenza e delle pratiche odierne d'anti-violenza sono in corso in molti luoghi del pianeta. La filosofia, le scienze, la letteratura, le scienze sociali, il diritto internazionale dei popoli, la storia, l'economia politica, la filosofia politica, le ricerche femministe, le nuove lotte dei movimenti sociali, ecc., offrono molti sostegni empirici; la loro eterogeneità e la loro sintesi, che resta aperta, fanno parte dell'esplorazione dei limiti e dei nostri bisogni di conoscenza, al fine di tenere conto della complessità dei fenomeni e di avere una visione articolata del quadro politico, dell'estrema violenza e della *cittadinanza/civilté* insurrezionale, sopravvissuta, costituente, creatrice. La sua possibile conversione in *civilté* d'anti-violenza non è un concetto astratto, ma un movimento istituente/constituente in cui è presente la parte distruttrice e creatrice dell'umano.



L'estrema violenza, e il suo sempre provvisorio capovolgimento in *civilité*, rimandano anche al ruolo dell'ambiguità¹⁰⁰, della plasticità umana, nel suo rapporto con il limite in situazioni di sopravvivenza. Nelle situazioni estreme, l'ambiguità può essere un meccanismo di difesa per sopravvivere, ma un semplice segno della sua presenza non è abbastanza¹⁰¹. Balibar ci mostra che il limite è raggiunto nel momento in cui l'estrema violenza, la crudeltà, rende possibile/impossibile una cittadinanza/*civilité* costituente, cioè quando si ha l'impressione che un movimento di conversione, di trasformazione, di cambiamento non sia più possibile. Questo limite, precisa, è ancora e sempre allontanato dal pensiero anche in condizioni estreme, nelle guerre, nella tortura, nella repressione, nelle politiche di sterminio, genocidio e distruzione. Ed è allontanato e respinto anche dall'azione. Il luogo del rapporto tra l'azione e il pensiero è questo "minimo incoercibile" di cui parla Spinoza, e che Balibar riprende.

Si tratta di un margine d'indeterminazione, di un luogo intermedio tra l'essere e il non essere, del nodo gordiano, oggettivo-soggettivo, di un'incessante rifondazione tragica che sta alla base di una nuova antropologia politica, di una dialettica del pensiero e dell'azione aperta, incerta, inconoscibile. Balibar non elabora un'utopia inscritta nella tradizione utopica, da Moro a Hegel, talora legata a un'idea di progresso nella storia¹⁰². Egli cerca una via che consenta di vivere l'incertezza, esposta al miglioramento come al peggioramento delle condizioni storiche e materiali esistenti e in divenire. Il passaggio da una metafisica determinista del limitato/illimitato, che induce sottomissione e obbedienza, a un'antropologia politica del possibile/impossibile, rinnovata prendendo in considerazione le frontiere dell'umano, è tuttavia una prova della sfida tragica della possibilità/impossibilità della politica e della filosofia, come Balibar stesso ci mostra. Di fronte alla vertigine della violenza illimitata, la possibilità/impossibilità dell'agire umano, nelle condizioni di un'estrema violenza che è "motore" del capitalismo, si gioca entro un contesto che cambia continuamente¹⁰³: il contesto di una sfida tragica, che riguarda una

¹⁰⁰ Rinvio in proposito agli Atti, di prossima pubblicazione, del Convegno su Josè Bleger tenutosi a Ginevra nel 2014. Cfr. <exil.ciph.com>.

¹⁰¹ S. Amati-Sas, *op. cit.*

¹⁰² Cfr. M.-C. Caloz-Tschopp (a cura di), *Penser pour résister*, cit.

¹⁰³ Non ho ripreso, in questa sede, le riflessioni che Balibar svolge in merito alla filosofia della storia.



possibilità di sopravvivenza, di vita, di libertà, di autonomia entro lo spazio-tempo di una fragile creazione di cittadinanza/*civilité*.

Bibliografia integrativa

Adorno Theodor W., “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit” (1959), in *Gesammelte Schriften*, t. 10 (2), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Agier Michel (a cura di), *Un monde de camps*, Paris, La Découverte, 2014.

Aron Raymond, *Penser la guerre. Clausewitz I. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976.

Bachelard Gaston, *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique* (1940), Paris, PUF, 1988 (1940).

Badié Bertrand, Vidal Dominique, *Nouvelles guerres*, Paris, La Découverte, 2014.

Balibar Étienne, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, La Découverte, 2003.

— *La philosophie de Marx* (1993), Paris, La Découverte, 2001.

— *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992.

— “Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique: Lénine 1914-1916”, in Soulez Philippe (a cura di), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Presses universitaires de Vincennes, 1988.

— “Etat, parti, idéologie: esquisse d'un problème”, in Étienne Balibar, Cesare Luporini, André Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979.

Barnabi Elie, *Dix thèses sur la guerre*, Paris, Flammarion, 2014.

Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste, *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*, Paris, Seuil, 2013.

Caloz-Tschopp Marie-Claire, “[Depuis la violence de l'exil, penser la lutte du désesil. Une position, une démarche philosophique pour désesiler l'exil](#)”, *Repenser l'exil*, 4 (2015).

Caloz-Tschopp Marie-Claire, Veloso Bermedo Teresa (a cura di), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre, avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes*, Paris, L'Harmattan, 2013.

Colliot-Thélène Catherine, “Violence et contrainte”, *Lignes*, 25 (1995).



- Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- González Olga L., “La Colombie ou la violence exacerbée”, in Jean-Pierre Gélard, Alain Chemin (a cura di), *Amérique latine: identités et ruptures*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- Gothot Pierre, “François Rigaux: la chute des masques”, in Id. (a cura di), *Nouveaux itinéraires en droit. Hommage à F. Rigaux*, Bruylant, Bruxelles, 1993.
- Handman Marie-Élisabeth, “Violence et différence de sexe”, *Lignes*, 25 (1995).
- Jameson Fredric, *The Ideologies of Theory Essays (1971-1886)*, vol. II: *Syntax of History*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Kenzaburo Oé, *Adieu, mon livre*, Paris, Philippe Picquier, 2013.
- Kervegan Jean-François, “Politique, violence, philosophie”, *Lignes*, 25 (1995).
- Lanzmann Claude (a cura di), “La souveraineté. Horizons et figures de la politique”, *Les temps modernes*, 610 (2000).
- Laurens Henry, Delmas-Marty Mireille, *Terrorismes. Histoire et droit*, Paris, CNRS, 2010.
- Lecour Grandmaison Olivier, *Coloniser, exterminer. Sur les guerres de l’Etat colonial*, Paris, Fayard, 2005.
- Lorax Nicole, *La Cité divisée*, Paris, Payot, 1997.
- Lorax Nicole, Sapir Jacques, Terray Emmanuel, “Formes et frontières de la guerre”, *Cahiers d’études stratégiques*, 15 (1991).
- Maffesoli Michel, *Essais sur la violence*, Paris, CNRS, 2009.
- Martinez-Gros Gabriel, *Brève histoire des Empires. Comment ils surgissent? Comment ils s’effondrent?*, Paris, Seuil, 2014.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Werke*, Bd. 22, Berlin, Dietz Verlag, 1963.
- Mbembe Achille, *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- Montagut Muriel, *Les possibilités d’être après la torture. Sociologie clinique du système torturant*, Tesi di laurea, Université Paris-Diderot, Paris, 2012.
- Mosse George, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette-littérature, 1999.



- Münkler Herfried, *Über den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoretischen Reflexion*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2002.
- Nettle J. Peter, *Rosa Luxemburg*, Oxford, Oxford University Press, 1966.
- Panajotis Kondylis, *Theorie des Krieges. Clausewitz-Marx-Engels-Lenin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.
- Puget Janine, *Subjetivacion discontinua y psicoanalisis. Incertidumbre y certezas*, Buenos Aires, 2015.
- Renault Emmanuel, “L’élargissement du concept de pratique et ses avatars”, in Stephan Haber (a cura di), *L’action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2003.
- Rivas Manuel, *Tout est silence*, Paris, Gallimard, 2010.
- Saint-Amand Pierre, “De l’incivilité”, *Critique*, 596-597 (1997).
- Selek Pinar, *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir homme en rampant*, Paris, L’Harmattan, 2014.
- *Parce qu’ils sont arméniens*, Paris, Liana Levi, 2014.
- Suter Patrick, *Frontières*, Berne, Passage d’Encres, 2014.
- Terray Emmanuel, *Clausewitz*, Paris, Fayard, 1999.
- Uribe de Hincapié Maria Teresa, Lopez Lopera Lilitiana Maria, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*, Medellin, La Carreta historica, 2006.

L'endettement comme forme d'extrême violence

Pınar Bedirhanoglu*

Abstract: This paper seeks to rethink the notion of “extreme violence” that Balibar presents in *Violence et civilité* in light of the problem of debt. Indeed, the subprime mortgage crisis that broke out in the United States in 2007 provides a good starting point for reflecting on the deconstructing effects of debt for the working classes. Indeed, this type of debt accrual practice creates the conditions for processes of individual, physical and moral disintegration and requires its victims to cooperate in their own disintegration, even while undermining possibilities for resistance and contributing to a global process of preventive counter-revolution. This analysis therefore highlights the elements of extreme violence and structural limits of *civilité* in contemporary neo-liberal capitalism while, at the same time, also addressing various historical forms of extreme violence.

[**Keywords:** neoliberal capitalism, indebtedness, financialization, extreme violence]

[Aux Etats-Unis,] un technicien travaillant pour une entreprise d'aéronautique s'est suicidé après avoir assassiné cinq personnes parmi lesquelles se trouvaient sa femme et son enfant... Ses proches précisent qu'il s'était beaucoup endetté ces derniers temps et qu'il était entré en dépression (Hürriyet, 29 avril 1998).

A Seydişehir, Konya, Ahmet Aydın, qui avait une dette de cinq cent mille livres turques, s'est suicidé en se coupant les veines après avoir étranglé sa femme et sa fille (Hürriyet, 26 juin 2013).

Abdullah Erdem, entrepreneur, ne pouvant pas rembourser sa dette à son prêteur, a ouvert le feu à 13 reprises sur les policiers qui essayaient de l'empêcher de se suicider, avant de se tirer la dernière balle dans la tête (Hürriyet, 11 juillet 2013).

Introduction

Les pratiques d'extrême violence sont des exemples tragiques de la façon dont la destruction psychologique individuelle vécue face à l'endettement s'articule avec les relations entre les membres de la famille et le pouvoir sexiste. Ce sont les histoires, familiales et qui glacent le sang. *Familiales*, car s'efforcer de mener sa vie en s'endettant est devenu une condition d'existence générale; *qui glacent le sang*, car nous parlons de la vie d'un individu et de celle de ses proches et nous sommes pris d'effroi devant cette violence.

* Texte traduit du turc par Sylvain Cavaillès et revu par Funda Hülagü Demirebilek.



Ces individus, forcés de s'endetter pour pouvoir vivre, s'embourbent probablement dans l'emprunt en s'efforçant d'effacer leurs dettes; ils perdent confiance en eux dans ce processus; les relations avec leur entourage se détériorent progressivement et, lorsqu'ils finissent par en arriver au point où ils ne peuvent plus rembourser, entreprennent, réduits à l'impuissance, d'annihiler les causes cachées derrière leur endettement, c'est-à-dire leur propre vie et celle de ceux qui leur sont les plus proches.

Cet article, en commençant par examiner la définition de l'extrême violence, sa mise à l'épreuve et les conclusions qu'en tire Etienne Balibar dans *Violence et civilité*, avancera l'idée que l'endettement, au-delà d'être une dynamique nourrissant des pratiques d'extrême violence, devient elle-même une pratique d'extrême violence, particulièrement lorsque l'on parle de l'endettement des classes laborieuses. Afin de soutenir cette thèse, on soulignera que les pratiques d'endettement/débit également définies comme "saisies financières", vu leurs conséquences¹, se font avec la collaboration de leurs victimes; elles préparent les conditions de la destruction physique et morale des individus, suppriment les possibilités de résistance et, pour toutes ces raisons, contribuent à un processus global de contre-révolution préventive. Repenser ainsi la relation endettement/débit dans le contexte de l'extrême violence nous aidera à affirmer que celle-ci est un phénomène inhérent aux relations de production capitalistes et à désigner les limites structurelles de la civilité *en tant que politique rendant possible la politique*² dans le capitalisme néo-libéral actuel.

La contrainte du marché capitaliste, l'argent-capital et l'endettement en tant que pratique d'extrême violence

Il faut penser l'endettement/débit, en tant que pratique d'extrême violence, avant tout dans sa relation avec la contrainte du marché capitaliste. Les théories libérales définissent le marché comme un espace de possibilités fondé sur le libre-arbitre des individus et possédant en soi une réalité supra-historique. Selon les approches marxistes, le marché capitaliste est le produit d'un processus historique où les masses laborieuses sont coupées

¹ C. Lapavistas, "Financialised Capitalism. Crisis and Financial Expropriation", *Historical Materialism*, 17 (2009), 2, pp. 135-36.

² É. Balibar, "Violence and Civility. On the Limits of Political Anthropology", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studie*, trad. S. Bundy, 20 (2009), 2-3.



des moyens de production, avec le concours de l'état et des classes dirigeantes et par la voie de la contrainte, de la pression, de la violence et de la tromperie. Le terme "historique" est ici utilisé pour désigner à la fois une période historique concrète qui a vu se réaliser le passage du féodalisme au capitalisme en Europe, à commencer par l'Angleterre (du XIVe au XVIIIe siècle), ainsi que la permanence, dans les relations de production capitalistes, du détachement des masses laborieuses des moyens de production par la voie de la coercition. Pour le dire autrement, le marché capitaliste est fondé au moment où les masses, dépossédées et dépouillées de la jouissance des moyens de production à commencer par le sol, mettent en vente, pour pouvoir vivre, leur force de travail comme une marchandise en échange d'argent/salaire, et protège l'existence de cet état de dépossession en rendant continuellement possible les conditions politiques, économiques et sociales de sa production³. Pour de larges couches de travailleurs qui n'ont pas d'autre solution pour vivre que de vendre contre de l'argent leur force de travail, le marché capitaliste n'est pas, et ce pour cette raison même, un espace de liberté et d'opportunités, mais de contraintes et de difficultés.

Ce processus historique qui dépossède les masses laborieuses en les coupant des moyens de production et les force, pour vivre, à vendre leur force de travail permet de reproduire, sans recourir à une violence ouverte, les conditions pratiques du marché capitaliste et par là même de sa "civilité". En effet, dans ce processus la transformation en capital de la force de travail, l'aliénation du travail face à sa propre force et la généralisation de la relation du capital transforment les relations de domination entre classes en relations entre "choses" puis les normalisent et les rendent naturelles. Pour l'exprimer le plus simplement possible, la force de travail employée par le propriétaire du capital dans le processus de production, en prenant la forme d'une marchandise dans la boucle du capital, se révèle être une force indépendante de lui et qui fonde un pouvoir sur lui. Dans le système capitaliste, ce processus, que la relation d'exploitation entre le travail et le capital normalise en prenant la forme d'une relation de transformation entre capitaux, rend possible la distinction entre les instants de la confiscation de la plus-value et ceux de l'utilisation de la violence/contrainte qui, à son tour rend possible les conditions

³ E.M. Wood, "The Detachment of Economic Power", dans E.M. Wood, *Empire of Capital*, London-New York, Verso, 2003, pp. 17-18.



de la confiscation, réalisés simultanément dans les relations de production collectives d'avant le capitalisme⁴. Dans le capitalisme, pendant que la confiscation de la plus-value opère dans les conditions du marché où les parties participent avec leur libre-arbitre, le terrain juridique où fonctionne le marché capitaliste est mis sous garantie par l'état et les relations politiques et culturelles. Lorsque le rapport capital-travail sort des limites dessinées par le droit bourgeois, l'usage d'une violence ouverte et légitime est organisé historiquement par l'état bourgeois moderne. Dans le capitalisme, la séparation des champs économiques et politiques offre les conditions propices à la reproduction légitime des relations capitalistes et facilite l'organisation du marché en tant que champ de libertés, d'opportunités et d'égalité.

Bonefeld avance que la violence vécue dans cet accumulation primitive du capital, malgré tout son aspect civilisé, est intrinsèque à ce processus défini comme les conditions "normales d'accumulation du capital" par certains marxistes, et fait ainsi référence à Benjamin:

La violence primaire de l'origine du capital est un élément fondateur de ses aspects d'égalité "civilisée", de liberté, de libéralisme et d'utilité. Ces aspects cachent le fait que le contenu réel de cette "égalité" est une égalité dans l'inégalité de la propriété. Ce sont des aspects établis par cette première violence, les aspects normaux et civilisés de la violence⁵.

Les moments où les conditions élémentaires de subsistance ne peuvent être garanties pour cause de chômage ou de bas salaires sont des moments où la violence inhérente à la dureté du marché du point de vue des travailleurs devient évidente et visible. Quant aux relations de crédit ou d'emprunt, elles font ressentir sous forme d'"extrême violence", comme définie par Balibar, la dureté du marché capitaliste sur les classes laborieuses. Car lorsque la dureté du marché capitaliste devient, du point de vue des classes laborieuses, une pression quotidienne et continue et une question de survie,

⁴ E.M. Wood, "The Separation of the 'Economic' and the 'Political' in Capitalism", dans E.M. Wood, *Democracy against Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 30.

⁵ W. Bonefeld, "[History and Social Constitution. Primitive Accumulation is not Primitive](#)", *The Commoner*, mars 2002, p. 7. Voir aussi D. Harvey, "The 'New' Imperialism. Accumulation by Dispossession", dans L. Panitch, C. Leys (éd.), *Socialist Register 2004. The New Imperial Challenge*, London, The Merlin Press, 2004 et D. McNally, "Origins of Capitalism and the Market", dans D. McNally, *Against the Market*, London-New York, Verso, 1993.



l'endettement, notamment dans les périodes de règlement des créances, transforme cette pression en une attaque ouverte dont l'auteur est bien identifié.

Avant de discuter plus en détail l'extrême violence que crée la relation de dette sur le travailleur, il faut brièvement évoquer le rôle du crédit dans les relations de production capitalistes, car on trouve l'effet submissif de l'endettement non seulement sur les classes laborieuses, mais aussi sur les capitalistes; les relations de crédit augmentent de façon générale la tyrannie qui s'exerce sur l'ensemble des relations sociales du capital.

S'il faut l'explicitier brièvement, l'argent-capital, dans la boucle du capital, correspond à la forme la plus mobile du capital. L'argent-capital, qui n'a ni lieu ni patrie, ne se soucie pas de lutter dent pour dent avec le travailleur qui est en cause du point de vue du capital-productif. Sa forme qui est comprise en tant que crédit dans la boucle du capital installe une pression pour une exploitation plus efficace du travailleur sur les tranches qui souscrivent à un crédit. Car, comme le souligne Holloway, le crédit est "un pari sur l'avenir"⁶; il s'engage à obtenir une plus-value lorsque le capitaliste qui souscrit à un crédit l'aura remboursé, et à ce que le travailleur, quant à lui, rembourse les intérêts du crédit auquel il a souscrit tout en produisant une plus-value qu'il récupèrera sous forme d'argent. Si ce pari peut être remporté, c'est du point de vue du capital un gain d'intérêts et de profit; quant au point de vue du travailleur, la relation de crédit ne crée qu'un effet qui permet de vivre au quotidien, tout en approfondissant l'exploitation.

Selon Clarke, l'élargissement du crédit donne au capital une opportunité de temps et d'assouplissement dans sa lutte contre la levée des obstacles à l'épargne et renforce la tendance du capital à l'épargne excessive et au développement inéquitable. Lorsque l'élargissement du crédit atteint ses limites, la vitalité passagère du marché, elle aussi, touche à sa fin. Sous ces conditions, même un événement d'importance mineure peut causer une crise. La crise qui, lorsqu'elle se déclare, provoque la perte de valeur du capital productif, la disparité de la capacité de production et l'agrandissement extraordinaire de l'armée de travailleurs de rechange, et par là-même le chômage, ne peut être dépassée que lorsque sont à nouveau réunies les conditions d'une épargne de profit⁷. Cette boucle

⁶ J. Holloway, "The Abyss Opens. The Rise and Fall of Keynesianism", dans W. Bonefeld, J. Holloway (éd.), *Global Capital, National State and the Politics of Money*, New York, St. Martin's Press, 1995, p. 17.

⁷ S. Clarke, "The Marxist Theory of Overaccumulation and Crisis", *Science and Society*, 54 (1990), 4, pp. 460-62.



d'extrême accumulation-crédit-extrême accumulation-crise, augmente la tyrannie du capital sur les relations sociales et provoque l'élargissement et l'approfondissement de la relation au capital jusqu'à englober progressivement la vie sociale sous toutes ses dimensions.

Le néolibéralisme, la libéralisation financière et l'endettement

Les politiques de libéralisation financière qui, en tant qu'extension du processus de transformation du néolibéralisme, ont pris corps dans les pays du sud et du nord, des années 1980 à aujourd'hui et avec des contenus différents mais simultanément, ont préparé des conditions très favorables pour une nouvelle production approfondie du marché capitaliste en tant que champ de contraintes et de difficultés. Les crises financières, économiques et politiques – causes de ce processus entraînant tout ensemble l'endettement des états, des entreprises, des institutions et de travaux au travers d'instruments, de plus en plus nombreux et complexes, du monde de la finance – ont pris sous leur emprise les pays du Nord et le monde entier après l'effondrement financier des années 1990 qui a touché un pays après l'autre au Sud, puis, à partir de 2007, les Etats-Unis sur le marché des crédits *subprimes* sur les résidences.

Le processus de libéralisation financière et les relations de dette ont dès le début joué un rôle critique dans l'acquisition de permanence et de structuralité des politiques néolibérales. Lors de l'exécution des politiques néolibérales dans les pays du Sud, comme la conversion des budgets des états, des institutions et des individus par les places financières prenait un tour irréversible, on a commencé à ne plus ressentir le besoin des interventions volontaires réalisées par la main de leaders charismatiques comme [Turgut] Özal, des juntes militaires ou des organisations internationales comme le FMI ou la Banque Mondiale, et même si la réalisation de ces politiques continue de nécessiter les fins ajustements des organisations comme le FMI, la BM ou la BCE, elles commencent à s'appuyer sur les places financières elles-mêmes et dans un processus autonome.

Après la crise de 2008, la financiarisation, qualifiée de spéculation pure par des auteurs d'horizons très variés, dont des marxistes, a eu des conséquences éminemment concrètes sur la reproduction, des relations de production capitalistes et de l'entrée des relations sociales sous la domination du capital. Aujourd'hui la financiarisation augmente la fluidité du capital, sa mobilité, son contrôle sur les relations sociales et politiques, y



compris le travail et l'état, elle participe à l'accumulation du capital en encourageant les nouvelles technologies dans les systèmes informatiques et elle apporte des réponses aux inquiétudes quant à la protection des valeurs du capital et à la gestion des risques en l'absence d'un système monétaire mondial⁸. Pour cette raison, même si le capital fiduciaire, créé sur les places financières, a un aspect qui relève du jeu de hasard, ce n'est pas un jeu pur ou complètement déconnecté de la réalité sociale⁹. Radice ne définit pas la financiarisation, qui prend sa source dans de nombreuses causes s'alimentant les unes les autres, et qui se nourrit de processus réels, comme l'affranchissement de la finance des secteurs qui lui sont extérieurs, mais il la définit comme la fondation d'une nouvelle vie commune entre eux (*symbiosis*).

L'endettement des travailleurs en tant que pratique d'extrême violence

L'endettement croissant des classes laborieuses est l'une des conséquences les plus importantes de l'actuelle financiarisation. Les classes laborieuses dont les dépenses de santé, d'éducation et de retraite ont augmenté alors que fondait leur salaire réel avec le recul des applications de l'état prospère dans la transformation néolibérale de l'état, ont entrepris de pourvoir à leurs conditions de subsistance en s'endettant progressivement, et de plus en plus. Ce processus est en outre soutenu par les politiques de crédit des banques. Lapavistas souligne que les entreprises, dont les possibilités d'emprunts auprès des marchés financiers ont augmenté à partir des années 1980, ont commencé à subvenir à leurs besoins, non plus en faisant appel aux banques, mais à ces mêmes marchés financiers, et que les banques, qui avaient pour cette raison du mal à monnayer les fonds dont elles disposaient, ont rivé leurs regards sur les petites économies du petit peuple et sur les salaires. Lapavistas définit comme expropriation financière le fait que reviennent aux banques les maisons et toutes les économies de ceux qui, ayant souscrit un crédit, ne sont plus en situation de le rembourser. Mais quand les banques ont commencé, contre le

⁸ G. Albo, S. Gindin, L. Panitch, *In and Out of Crisis. The Global Financial Meltdown and Left Alternatives*, Oakland, PM Press, 2010, pp. 19, 121; B. Fine, "Neoliberalism as Financialisation", dans A. Saad-Filho, G. Yalman (éd.), *Economic Transitions to Neoliberalism in Middle-Income Countries Policy. Dilemmas, Crises, Mass Resistance*, London, Routledge, 2010, p. 19; D. Bryan, M. Randy, M. Rafferty, "Financialization and Marx. Giving Labour and Capital a Financial Makeover", *Review of Radical Political Economics*, 41 (2009), 4; H. Radice, "[Understanding Neoliberalism. Finance and the Dynamics of Global Capitalism in the Present Crisis](#)", texte de travail.

⁹ G. Albo, S. Gindin, L. Panitch, *In and Out of Crisis*, op. cit., p. 32.



risque d'insolvabilité des classes laborieuses et la fluctuation des prix de l'immobilier, à présenter ces risques à la vente par la voie de prêts garantis, cela a ouvert la voie à la financiarisation incontrôlée qui elle-même a ouvert la voie à la crise actuelle¹⁰. Pour donner un exemple concernant la Turquie, la proportion de l'endettement des ménages par rapport à leurs revenus, qui en 2003 était de 7,5%, est passé à 29,5% en 2007, et entre ces deux dates le nombre de personnes incapables de rembourser leur carte de crédit ou leur prêt à la consommation a été multiplié par cinq¹¹. Le ratio des dettes de prêt à la consommation ou de cartes de crédit a explosé en passant de 1,8% en 2002 à 18,7% en 2012¹².

Balibar, dans son ouvrage intitulé *Violence et civilité*, avance que l'«extrême violence» prépare les conditions de la destruction physique et morale de l'individu, se réalise avec la coopération des victimes, supprime les possibilités de résistance et pour toutes ces raisons participe à un processus global de contre-révolution préventive. Ces particularités que Balibar met en évidence nous autorisent à penser la relation d'endettement en tant que pratique d'extrême violence.

Cette thèse selon laquelle la relation d'endettement prépare les conditions de la destruction physique et morale de l'individu peut être envisagée à deux niveaux différents, un niveau général et un niveau particulier. Au niveau général, les crises financières qui ont frappé de leur sceau la période néolibérale des années 1990 à nos jours créent des effets destructeurs dans tous les pays sujets à l'effondrement de leur économie. Il ne sera pas vraiment exagéré de considérer que les «dérivés d'armes financières de destruction massive», ainsi qualifiés métaphoriquement avant la crise de 2007-08, se sont transformés en véritables armes de destruction massive pendant et après la crise, causant la dépossession, le chômage et la paupérisation des travailleurs. Quant à l'effet destructeur créé sur les individus en particulier, comme nous l'avons souligné dans les citations en tête de cet article, on voit que l'individu en est venu à prendre pour cible sa propre vie et celle de ses proches. Un rapport de l'UNICEF daté de 2000, écrit que les

¹⁰ C. Lapavistas, «Financialised Capitalism», *op. cit.*, pp. 135-36.

¹¹ N. Ergüneş, «Global Integration of Middle-Income Developing Countries in the Era of Financialisation. The Case of Turkey» dans C. Lapavistas (éd.), *Financialisation in Crisis*, Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 239.

¹² E. Karaçimen, «Financialisation in Turkey. The Case of Consumer Debt», *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 16 (2014), 2.



programmes d'ajustement structurel – ou, même si l' UNICEF ne le formule pas ainsi, les crises financières qui apparaissent comme la conséquence d'une mise en pratique de ces programmes – font le lit de la violence sociale et de celle dirigée contre les femmes, en augmentant dans les pays du Sud la pauvreté, le chômage, les inégalités croissantes, le stress et la consommation d'alcool, révélant la façon dont ces deux niveaux qui préparent la destruction physique et morale de l'individu s'alimentent l'un et l'autre.

On a discuté au début de cet article les conditions de la préparation consentante des travailleurs à leur propre destruction par la voie de l'endettement apparaissaient objectivement en raison de la forme historique prise par le marché dans le capitalisme. Dans le cadre de la relation d'endettement ce qu'il faut particulièrement souligner ici, c'est qu'en dernière analyse les pratiques d'endettement, qui ne permettent qu'un soulagement temporaire et augmentent la tyrannie que le capital exerce sur les travailleurs sont présentées comme particulièrement encouragées par les approches néolibérales et même comme une partie d'un processus de démocratisation¹³. En Turquie, cette thèse selon laquelle le marché entrainait en activité et offrait aux investisseurs des profits "miraculeux" a souvent été exprimée à la fin des années 1980 par l'intermédiaire de tous les vecteurs de la culture populaire. Ce qui est intéressant, c'est que jusque dans le rapport de l'UNICEF qui constate les effets destructeurs des programmes d'ajustement structurel, cet argument de la démocratisation a été de nouveau produit en montrant l'inaccessibilité au crédit et aux espèces à la tête des causes économiques de la violence domestique¹⁴. En conclusion, le processus entraînant les classes laborieuses dans le processus d'endettement avec leur "propre coopération" prend forme à la fois à l'intérieur de l'aspect de classe du marché capitaliste et accompagné d'expressions néolibérales.

L'endettement des travailleurs, et en cela il correspond aux thèses de Balibar, supprime les possibilités de résistance et par là-même participe à un processus global de contre-révolution préventive. Car les travailleurs qui, pour pouvoir rembourser leurs dettes, sont devenus liés aux conditions du marché qui permettent la continuation

¹³ L. R. Wray, "Minsky's Money Manager Capitalism and the Global Financial Crisis", *International Journal of Political Economy*, 40 (2011), 2, p. 15.

¹⁴ UNICEF, "[Domestic Violence against Women and Girls](#)", *Innocenti Digest*, 6 (2000), p. 7. Voir aussi A. K. Littwin, "Coerced Debt. The Role of Consumer Credit in Domestic Violence", *California Law Review*, 100 CAL. L. REV. (2012), 951.



“durable” de l’accumulation du capital, ont commencé à suivre et à commenter les développements sociaux, politiques et économiques avec le regard d’acteurs du marché global. Radice explique que cette situation transforme les travailleurs “en compatriotes entrepreneurs s’exploitant eux-mêmes dans une logique capitaliste”. Quant à Bryan, Martin et Rafferty¹⁵, ils attirent l’attention sur le fait que par la voie de la financiarisation, les processus de reproduction du travail et du capital en arrivent à être plus que jamais dépendants l’un de l’autre et que le marché capitaliste travaille avec des projets de réduction de l’ignorance financière pour gérer les risques entraînés par cette situation.

Des stratégies de contre-violence face à l’endettement

La reproduction de l’endettement en tant qu’extrême violence se réalise dans les relations du marché capitaliste qui, dans le capitalisme, se fonde en tant que réalité spontanée indépendante du champ politique. Si l’on réfléchit aux thèses de Balibar, on voit que l’extrême violence de l’endettement ne rend pas seulement la politique impossible, mais, d’une façon encore plus importante, qu’elle puise sa force dans la dépolitisation des relations politiques elles-mêmes. Pour cette raison, la stratégie de contre-violence qu’il est le plus essentiel de pouvoir réaliser contre l’endettement est de politiser l’économie et de révéler les relations de domination de classes que cache la séparation de la politique et de l’économie. En réponse à la crise de 2008, d’abord aux Etats-Unis puis dans de nombreux pays, le sauvetage des sociétés financières “grandes au point de ne pouvoir sombrer” au prix de l’accroissement de la dette de l’état, et par là même la socialisation de leurs dommages, dans la mesure où il illustre les préférences de classe induites par les stratégies de sauvetage, apparaît comme pouvant faciliter quelque peu ce qui nous préoccupe. Cependant, comme la séparation économie-politique dans le capitalisme n’est pas une pure illusion idéologique mais aussi une pratique historique fondant les relations capitalistes, les stratégies de contre-violence à développer contre l’endettement ne doivent pas se limiter aux issues idéologiques, mais également s’articuler aux dimensions multiples de la lutte anti-capitaliste.

¹⁵ D. Bryan, M. Randy, M. Rafferty, “Financialization and Marx”, *op. cit.*, pp. 462-63.

Régime d'accumulation, exclusion et violence

Colombie 1950-2010

Gabriel Misas Arango

Abstract: In this article I propose to reflect on Etienne Balibar's work *Violence et Civilité* beginning from an economic-political analysis of violence in Colombia, taking into account the major milestones of capitalist expansion there over the course of the 20th century. Capitalist expansion in Colombia began in the early 20th century, generated within a pervasive climate of violence. During the first half of the century, the weak state, unable to govern its territory and exercise a monopoly over violence, failed to convert violence in institutions and rights. This left extensive room for multiple conflicts over land expropriation and the concentration of land ownership, conflicts which have involved forms of extreme violence. This path, so full of injustices, set an ominous precedent. Between 1980 and 2010, massive displacements of the rural population that affected approximately 4 million people accelerated urbanization while fostering an informal economy (involving 60% of the working population), unemployment and the growth of populations considered *jetables*.

[**Keywords:** capitalist expansion, violence, land expropriation, migration]

Une première vague de violence

L'expansion capitaliste en Colombie, qui commence au début du XXe siècle, s'est formée sous un climat d'extrême violence générale. Lors de la première moitié du XXe siècle, la faiblesse de l'Etat, incapable de contrôler le territoire et d'y exercer le monopole de la violence légitime, n'est pas arrivé à transformer la violence en institution, en droits, ce qui a donné lieu à des conflits sur la propriété des terres et à des conflits patronaux-syndicaux très violents. La très dure répression de l'Etat à la fin des années vingt envers le mouvement ouvrier dans les régions pétrolières et les zones bananières a été très connue. La fin de l'hégémonie conservatrice et l'arrivée des gouvernements libéraux pendant la période de 1930-1945 ont aidé à créer les institutions qui ont canalisé la violence. Cependant, étant donné la faiblesse de l'État, qui s'est exprimé à travers un pouvoir exécutif qui a laissé le contrôle de la population rurale (qui était majoritaire) aux élites régionales (les propriétaires des terrains et les caciques politiques), de nouvelles institutions sont nées avec une grande faiblesse dans la mesure où le gouvernement central n'a pas pu les défendre dans les différentes régions. Celui-ci n'a pas pu non plus obliger



les différentes élites à respecter les normes existantes, surtout quand ces règles allaient contre les pratiques des élites des régions, par exemple, le respect des lois du travail, l'emploi ou le respect des droits des colons et des métayers pour exploiter les terres qu'ils occupaient.

La consolidation des élites régionales dans le champ du pouvoir a été dirigé par un bloc social dominant¹ au début de la deuxième période d'après-guerre. Après l'unification du marché intérieur, qui coïncide avec la restauration conservatrice, le Parti Conservateur remporte les élections présidentielles de 1946. L'expansion capitaliste a eu lieu et a été entretenue par l'industrialisation accélérée menée par l'État, voire par une industrialisation par substitution aux importations (modèle ISI), à travers une politique industrielle nourrie par des niveaux élevés de protection pour les producteurs locaux et par des crédits subventionnés. La capitalisation de la campagne a eu lieu avec une subvention élevée pour les propriétaires afin de les transformer en entrepreneurs agricoles. Ces derniers programmes ont eu du succès dans la mesure où l'industrie manufacturière et les grands propriétaires ruraux se sont consolidés pendant une décennie et à travers un processus accéléré de dissolution des formes précapitalistes de production. Ces propriétaires ont expulsé les métayers et les colons de leurs terres et ont commencé à planter de nouvelles cultures (du riz irrigué, du coton, du sésame, du sorgho) hautement mécanisées, avec l'aide d'un semi-prolétariat agricole, dont beaucoup avaient été des colons ou des métayers, qui cependant, n'ont pas les mêmes droits de travail que leurs homologues dans l'industrie manufacturière. Ce genre d'activités est appelé dans la littérature latino-américaine *l'alliance structurelle*².

Cette nouvelle phase de développement capitaliste se déroule au milieu d'une grande violence, en plus de la violence normale qui entraîne le régime d'accumulation du capital. Pendant cette période, une forte confrontation a eu lieu entre le parti libéral et le parti conservateur. Le parti libéral était majoritaire à ce moment-là, mais une division interne lui a fait perdre l'élection présidentielle en 1946, remportée par un candidat du

¹ P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, Paris, Minuit, 1989. L'expression "bloc social dominant" renvoie à l'ensemble des personnes physiques ou juridiques qui par ses capitaux économiques, symboliques et sociaux ont la capacité d'agir sur la formulation de la politique macroéconomique. Cette notion a été développée par les textes classiques de la théorie de la régulation.

² F. de Oliveira, *El neotraso brasileño*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.



parti conservateur. Le mot d'ordre de la nouvelle direction de l'État a été de démanteler les réformes réussies dans les différents domaines sous la République libérale. Cette position a été partagée par le bloc social dominant sans exception, indépendamment de ses affiliations politiques. Cette politique a déclenché une persécution agressive contre les syndicalistes affiliés à la Confédération des travailleurs de Colombie (CTC), la plus ancienne des confédérations avec le plus d'affiliés, dont la direction était partagée entre des membres du parti libéral et les membres du parti communiste. Cette situation qui a provoqué le licenciement massif de dirigeants et de travailleurs du secteur public et privé, a aussi interdit le droit à la grève et baissé les salaires. Finalement cette situation a permis au Ministère du travail d'intervenir dans les affaires internes des syndicats³.

Parallèlement à la répression du mouvement social urbain principalement représenté par le syndicalisme et les organisations politiques affiliées aux partis libéral et communiste, une forte répression dans les campagnes a lieu. On assiste à des affrontements entre les communautés paysannes liées au Parti libéral et/ou au Parti communiste et les communautés rurales liées au Parti conservateur, qui a été soutenu et pris en charge par les forces de sécurité de l'État (la police et l'armée). Cette lutte qui s'est élargie jusqu'au début de la période du Front National (1958) a laissé 200.000 morts, principalement dans les zones rurales. Cette violence a déplacé une grande partie de la population rurale et a exproprié 393.648 parcelles qui représentaient 2 millions d'hectares, l'équivalent au 11% de la frontière agricole de cette époque-là. Ce que certains ont considéré comme "la vengeance des propriétaires de terrains"⁴.

Une deuxième vague de violence: 1980-2010

Les politiques proposées par le Plan national de réhabilitation (1958) pour rétablir les terrains expropriés aux vrais propriétaires n'ont jamais eu lieu et ont constitué un précédent fatidique qui sans aucun doute a encouragé l'existence d'un des plus grands déplacements de la population rurale (environ 4 millions de personnes), et l'expropriation de 6 millions d'hectares à travers des massacres de grandes proportions dans lesquelles

³ D. Pécaut, *Política y sindicalismo en Colombia*, Bogotá, Ediciones Culturales, 1982.

⁴ P. Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, Bogotá, Instituto de Estudios Colombianos, 1978, cité par CNMH, *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*, Bogotá, Imprenta Nacional, 2013, p. 120.



des excès ont été effectués entre la fin des années 1980 et l'année 2010. D'après le rapport du Centre national de la mémoire historique⁵, entre 1958 et 2012, plus de 220.000 personnes sont mortes à cause du conflit armé (la "guerre interne"). Lors des massacres et des déplacements forcés de la population il a été "évident que les trafiquants de drogue et les paramilitaires ont collaboré dans ces pratiques criminelles, et que ces deux alliances du crime organisé se sont aussi alliées avec des membres de la Force publique. L'impunité très grave et persistante a aussi été évidente"⁶. La connivence et la collaboration du bloc social dominant avec les groupes paramilitaires dans cette expropriation agressive des terres et des déplacements de population est très claire. De grands groupes économiques et des entreprises transnationales ont acquis, à travers un labyrinthe de la corruption et de la violence une grande partie des territoires qui avait été donné illégalement aux paramilitaires. Le biais extractiviste qui a pris le nouveau régime d'accumulation apparu par l'ouverture économique, entre 1989 et 1990 a donné une grande valeur stratégique au contrôle du territoire, mais sans la population nécessaire pour développer les grands projets de l'exploitation telles que les mines de charbon, les mines d'or, les puits pétroliers et les biocarburants. Ces processus de production avaient besoin de beaucoup de capital, de vastes territoires qui consommaient de grandes quantités d'eau. En même temps ces projets avaient de graves tensions avec l'agriculture paysanne en général et avec la production agricole. Ce processus de développement s'est déroulé en deux étapes: la première à partir d'une extrême violence afin de pouvoir déplacer les gens et obtenir le contrôle territorial de vastes zones. Cette violence de la part, principalement des paramilitaires en collaboration avec la force publique et la complicité ainsi que le consentement du gouvernement au pouvoir, s'est parfaitement articulé avec la deuxième phase – qui se développe actuellement – de l'expansion des procédés extractivistes. C'est pour cette raison que la loi pour les victimes et la restitution des terres a une forte opposition.

Dans le cadre du nouveau régime d'accumulation qui a sa base dans l'exportation de produits primaires et dans l'importation de biens de consommation, nous assistons à

⁵ CNMH, *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*, cit.

⁶ *Ibid.*, pp. 20-21.



un nouveau type de violence, liée, comme l'a souligné Balibar⁷, à une population qui devient "inutile" ou "superflue", qui n'est ni nécessaire comme main-d'œuvre ni comme consommatrice. Les dépenses sociales, qui ont sensiblement augmenté dans presque tous les pays de la région, sont principalement dirigées par cette "population superflue" sous la forme de différents types de subventions. En Colombie il existe les programmes appelés *Familles en action*, *gardes forestiers* et *Ensemble tous* qui ont permis aux différents gouvernements de parler de réduction de la pauvreté. Il s'agit d'une réduction apparente de la pauvreté dans des familles, qui pour des raisons quelconques, quittent le programme et retournent à leur niveau de pauvreté initiale. Paradoxalement pendant que les dépenses d'assistance sociale augmentent, l'offre et la qualité des biens publics (éducation, santé, culture) se réduit. Il s'agit de programmes politiques chaque fois plus coûteux et sans avenir puisqu'ils ne tiennent pas compte de l'origine de cette population qui est "en plus". Ces programmes politiques réduisent les ressources qui pourraient être utilisées pour offrir des biens publics qui permettraient de faire face aux contraintes structurelles qui empêchent de générer suffisamment d'emplois pour cet "excès" de population.

Les tensions ont augmenté à cause de l'ouverture économique, qui a coïncidé avec un changement profond dans la demande mondiale des produits agricoles primaires. Cette demande a augmenté, en particulier les céréales et la viande de la part des pays émergents qui ont vu augmenter au cours des trois dernières décennies, de plus en plus leurs revenus et la taille de leurs populations urbaines, comme c'est le cas de la Chine et de l'Inde. Nous assistons de plus à l'ère des biocarburants, ce qui donne de place à ce qui s'est aussi passé à la fin du XIXe siècle: une demande massive de terrains appropriés pour le développement de ces agricultures. Dans le cas de la Colombie, ces terrains avaient été occupés par des colons qui avaient été les bénéficiaires de la réforme agraire. Ces terrains avaient aussi été donnés comme des propriétés collectives à des communautés indigènes et afro-descendantes. D'autres terrains vagues étaient propriétés de la nation.

Ce nouveau scénario fait changer la stratégie des paramilitaires et définit à nouveau ses alliances avec les élites régionales et le *méga-champ* de l'administration. On

⁷ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.



passé de l'assassinat sélectif et du dépouillement des terres à de vraies ou des "prétendus" collaborateurs des insurgés, au déplacement massif et forcé de la population d'un territoire et à l'exploitation de leurs terrains. Les nouveaux développements productifs demandent de grands espaces et étant donné qu'ils sont intensifs en capital – avec de la machinerie et des agrochimiques – ils demandent peu de main d'œuvre. Ils utilisent les technologies *labor-saving*.

Le CNMH (Centre national de mémoire historique) a signalé en 2013 qu'on est passé d'une lutte pour les terrains à une dispute pour le territoire dans laquelle les paramilitaires et ses alliés ont déployé une stratégie complexe qui incluait le déploiement d'une cruauté infinie. Selon Benslama⁸ celle-ci représente le dépassement d'une nouvelle limite dans la destruction de l'humain de la part d'un groupe d'individus (les victimaires) qui partage avec les victimes une même culture, une même langue, une même origine ethnique, une même religion, un même quartier et parfois même, dans beaucoup de cas, des liens de famille. Cette identité confuse avec les victimes provoque selon Benslama une haine "purificatrice", une manière particulière de vaincre et d'expulser de leurs propres territoires les ennemis à travers mutilations et exterminations, afin de leur produire la plus grande douleur. Dans le conflit colombien la "violence ultra-subjective"⁹ a été la plus marquée. Elle a laissé "1.982 massacres entre 1980 et 2012 (59,8% commises par des paramilitaires, 17,3% commises par la guerrilla, 7,9% commises par les forces de l'ordre, 14,8% commises par des groupes armés non identifiés, 0,6% commises par les paramilitaires et 0,4% commises par d'autres groupes)"¹⁰. Ces massacres ont eu lieu entre 1996 et 2004 et ce sont les groupes paramilitaires les principaux auteurs. Pour la stratégie paramilitaire, les massacres sont des actions importantes afin de dépouiller le territoire. Les massacres liés à la mutilation des corps, à la torture et à d'autres formes de brutalité, étaient des mécanismes très efficaces pour produire le déplacement forcé de la population dans les grandes régions du pays.

Après le déplacement forcé une deuxième phase de cette violence a commencé. Il s'agissait, de la participation active des alliés paramilitaires dans la vie politique et

⁸ F. Benslama, "La dépropriation", *Lignes*, 24 (1995).

⁹ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit.

¹⁰ CNMH, *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*, cit., p. 47.



administrative du pays. Le pillage des terres exige la complicité de notaires, de greffiers des institutions publiques, de greffiers au niveau municipal, de rattachés au Ministère de l'agriculture et du développement rural et de fonctionnaires de ce Ministère. C'est comme ça par exemple que dans la région de Montes de María où les paramilitaires ont provoqué le déplacement de 100.000 personnes environ (23% de la population) et où ils ont commis des massacres à plusieurs reprises comme ceux de Mampuján, d'El Salado, de Chengue ou de Macayepo où sont morts 115 personnes, qu'un processus massif de vente de terrains a eu lieu à partir de 2008¹¹. C'est à ce moment-là que plus de 70 entrepreneurs sont arrivés dans la région et en trois ans ils ont réussi à acquérir environ 75.000 hectares de terrains. Entre les principaux acheteurs il y a *Cementos argos* (entreprise de ciment) et *Caraïbes reforestadora* appartenant au Groupe d'entreprises d'Antioquia, le plus grand conglomérat financier du pays et à Germán Efromovich propriétaire de la compagnie aérienne Avianca, la plus grande du pays et l'une des plus importantes en Amérique latine. La situation vécue à Montes de María n'a pas été très différente des autres zones où les groupes armés, en particulier les groupes paramilitaires ont déplacé massivement la population rurale. On assiste à un transfert massif de droits de propriété (près de six millions d'hectares) de la population rurale la plus pauvre à des grands propriétaires de terrains – ce qui a provoqué une augmentation du degré de concentration des propriétés, comme on le voit lors de l'analyse de l'évolution de l'indice de Gini qui mesure le degré de concentration des terrains.

La stratégie paramilitaire d'exercer une cruauté sans limites pour dépeupler le territoire, voler les ressources et établir un nouvel ordre dans les régions, avait besoin d'abord de construire une image des "autres" (des communautés rurales, des associations de quartier, des défenseurs des droits des terres dans le village, etc.) en utilisant des épithètes tels que *guérilleros déguisés*, *auxiliaires des guérilleros*, *subversifs*. Cette stratégie plaçait les victimes potentielles dans une catégorie d'infériorité, comme s'il s'agissait de *sous-hommes*, qui pouvaient être tués. Cette stratégie envoyait le message aux gens de collaborer à leur extermination. On assiste alors à une sorte de "mort sociale"

¹¹ Cf. World Bank, *World Development Report 2008. Agriculture for Development*, Washington D.C., 2008; traduction en espagnol: Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 2008. Agricultura para el desarrollo*, Bogotá, Mayol Ediciones, 2008.



des communautés qui n'importe à quel moment pouvaient être exterminées. Ceci explique sans doute la récurrence des massacres dans la même zone géographique.

L'idéalisation de la haine était un mécanisme qui avait déjà été utilisé, notamment par les membres du parti conservateur dans leur opposition à la République libérale vers les années quarante. Cette idéalisation de la haine produit des effets défavorables dans la période de restauration conservatrice, qu'on a appelée *époque de la violence*. La guerre froide et le discours anticommuniste, qui faisaient partie de la formation des membres des forces armées ont contribué à thématiser et à enseigner comment inculquer cette haine pour tout ce qui était nouveau, pour ce qui était différent. Les manuels préparés par le Pentagone pour les cours de contre-insurrection destinés à la formation des officiers et sous-officiers des armées d'Amérique Latine, utilisés à l'Ecole des Amériques au Panama, sont un modèle de l'idéalisation de la haine. La plupart des programmes de formation militaire, de nature stratégique ou technique ont un contenu idéologique élevé. Son approche, comme l'ont remarqué Klare et Stein¹² et Vigil¹³, est fortement anti-communiste. Nous notons que le mot "communiste" a, dans ces manuels, une connotation si faible que n'importe quelle revendication salariale, n'importe quelle proteste sociale, telle que la demande de terres, ou n'importe quelle manifestation culturelle (théâtre non conventionnel, chanson partisane, etc.) pouvait avoir le nom d'activité subversive.

En bref, la cruauté extrême démontrée par les paramilitaires n'était pas un accident. Il s'agissait et il s'agit toujours d'une stratégie d'accumulation de capital dans le monde rural à travers la dépossession. Le processus d'accumulation par dépossession que le pays a connu depuis que la réforme agraire a échoué¹⁴, et qui s'est approfondi avec l'ouverture et l'alignement des politiques économiques au Consensus de Washington depuis le début de 1990, a conduit au démantèlement du complexe institutionnel qui soutenait les économies rurales et qui a augmenté les tensions vécues dans la campagne colombienne entre les économies paysannes et le monde des entreprises agro-industrielles.

¹² M. Klare, N. Stein, *Armas y poder en América Latina*, México, Ediciones Era, 1978.

¹³ E. Vigil, "Le grand retour de Washington", *Manière de voir*, 49 (2000).

¹⁴ Cf. le Pacte Chicoral, signé en 1972, qui a été à l'origine d'une contre-réforme agraire.



Cette violence extrême, dans une grande partie du territoire rural de la Colombie, a détruit la communauté, a approfondi le conflit social, a détruit la quête de l'intérêt public: elle est passé au-delà des limites de la politique. Cette violence a bâti les fondations pour l'exercice du pouvoir de la part d'une minorité qui cherche à faire taire la protestation sociale, à dépeupler le territoire, à piller les ressources du peuple (terres, bétail, machines, outils, cultures) pour construire un nouvel ordre social et un régime d'accumulation fondé sur la grande propriété rurale. Le régime d'accumulation qui a suivi celui qui était intensif en capital (ou fordiste) a provoqué de multiples formes de violence, qui sous l'ancien régime étaient devenues des institutions et des droits, comme les conventions collectives, l'indexation des salaires sur l'inflation, la répartition des augmentations de la productivité entre les employeurs et les employés, la sécurité sociale et les contrats à temps indéterminés, qui sont désormais sévèrement coupés dans les pays du centre comme ceux de la périphérie du monde.

C'est comme cela que les citoyens de pays très différents entre eux et avec des climats économiques très différents (l'Allemagne, la Colombie et la Grèce par exemple) sont confrontés aux mêmes politiques de travail flexible, à la privatisation des biens de l'Etat et à la marchandisation des biens publics. Dans les pays de la périphérie ce processus a été encore plus profond, plus brutal et les a conduit à une violence inconvertible à grande échelle. La logique de la société civile dans un monde néolibéral produit, comme l'a noté Ogilvie¹⁵, une classe de plus en plus nombreuse de personnes qui ne sont pas seulement menacées par la pauvreté mais qui sont "superflues". Ils n'ont pas de place dans la représentation de la société elle-même, leur intégration n'est pas prévue. Le discours "savant" des économistes du régime introduit deux nouveaux termes pour effacer cette réalité: le taux de chômage naturel et l'employabilité. Ainsi, on efface l'idée de plein emploi qui était une notion centrale de la théorie économique depuis un demi-siècle. Les cadres de référence du nouveau canon, sur une bonne politique économique, dirigée par le Consensus de Washington, ne permet pas à cette nouvelle population "superflue" de s'assurer une place dans le régime d'accumulation. Les gouvernements se limitent tout simplement à établir des programmes de transferts monétaires coûteux, sous

¹⁵ B. Ogilvie, "Violence et représentation. La production de l'homme jetable", *Lignes*, 26 (1995).



réserve de leur permettre à court terme d'obtenir de la légitimité et améliorer les indicateurs sociaux en attendant un "miracle économique" – une situation favorable – ce qui permettrait leur intégration.

Ce régime a provoqué une transformation profonde des structures sociales et le surgissement d'une violence qui apparaît "inconvertible" (les institutions en vigueur et les pratiques existantes des acteurs sociaux ne permettent pas de les appréhender ni de leur trouver une solution). La vulnérabilité de cette population "superflue" augmente, sa précarité (économique, sociale et symbolique) augmente aussi, et par conséquent, ces populations ne trouvent pas leur place dans la société. Elles ne sentent pas qu'elles en font partie. Les institutions cessent de défendre leurs droits, alors que la société ne sait pas quoi faire exactement avec elles. La réaction a été la répression et le contrôle social, qui a été menée par les politiques de sécurité sociale et les subventions conditionnelles. C'est ainsi que la violence ultra-objective et la violence ultra-subjective se sont articulées comme le signale Balibar¹⁶.

En bref, les périodes de plus profonde violence en Colombie (1947-1953 et 1990-2002) correspondent à de profonds changements dans le régime d'accumulation. La première période marquée par un procès accéléré de capitalisation de la campagne – la dissolution des formes précapitalistes de l'exploitation du travail dans les grandes exploitations agricoles – ce qui a signifié l'expulsion de milliers de métayers et de colons ainsi que le développement de nouvelles formes de production à partir de l'utilisation de machines et l'utilisation de nouvelles technologies. D'un autre côté l'industrialisation dirigée par l'État augmentait et avait besoin d'une offre croissante en matières premières agricoles. Dans les années quatre-vingt-dix, avec l'ouverture économique et commerciale, des changements profonds se sont produits dans la structure productive et dans l'alliance des classes pendant cette période de développement capitaliste et de ses logiques d'action. Il est clair, dans les deux cas, que la violence n'a pas pu devenir une institution et un droit. Elle est devenue une violence aveugle, dégradée mais pas sans aucun sens. Les pratiques de la première violence (l'impunité, la non réparation, la non restitution des terres expropriées, le refus de toute tentative visant à établir la vérité des

¹⁶ É. Balibar, *Violence et civilité*, cit.



événements) représentent un modèle qui a guidé les auteurs des crimes et les bénéficiaires de la deuxième vague de violence.

Il est donc nécessaire de construire une explication, abordée théoriquement mais avec suffisamment de preuves empiriques, qui permette d'appréhender les relations/résultats qui se produisent parmi les changements du régime d'accumulation et de l'explosion de la violence inconvertible qui ont eu lieu au cours de cette période.

Violence, community and civility

Reflections on Mapuche resistance to Chilean development policies

Jeanne Simon and Claudio González-Parra

Abstract: In Chile, after 150 years of forced integration into the Chilean nation-state, many Mapuche increasingly resist the imposition of capitalist production in their ancestral territories and even well-meaning government “development” programs that the Mapuche perceive as a cultural imposition. This paper draws on Balibar’s work to reflect on Mapuche resistance to the extreme violence of Western development as a demand for cultural and political self-determination. Our discussion is inspired by Balibar’s idea that “a community among humans” should not be reduced to a kind of universalism that denies the right to difference.

[**Keywords:** Mapuche, Chile, self-determination, indigenous peoples, development]

The true concept of politics already concerns the very possibility of a community among humans, establishing a space for encounter, for the expression and dialectical resolution of antagonisms among its various constitutive parts and groups.

Étienne Balibar

Introduction

In the increasingly interconnected global public space, images of indigenous peoples defending their lands from mega-development projects, including hydroelectric dams and interstate highways, are common but new. Indeed, since the arrival of the first Europeans to the Americas, indigenous peoples have sought to maintain their ways of life and culture despite the many attempts to transform or annihilate them. In Chile, after 150 years of forced integration into the Chilean national state, many Mapuche increasingly resist the imposition of capitalist production in their ancestral territories and even well-meaning government “development” programs that the Mapuche perceive as an instance of cultural imposition.

Since indigenous peoples do not have their own state but rather must live within and act through other national states, Mapuche resistance to both physical violence and the violence of imposed development is based on their collective identity, which is presented in opposition to the nation-state and the Western understanding of civilization. In a certain sense, indigenous peoples are “stateless” peoples because their political community is disconnected from the Chilean state and few Mapuche psychologically



identify with the Chilean political community. In other words, although most nation-states now guarantee the legal equality of indigenous peoples' individual rights (equal liberty), few effectively recognize their right to self-determination. In contrast with other minority cultures and groups affected by state violence (e.g. the landless in Brazil, undocumented migrant workers), indigenous communities rarely demand state guarantees for equality. Rather, their self-understanding and political demands seek recognition for their right to be different.

In contrast with earlier periods when “modernization” was the norm, the contemporary global context increasingly values indigenous culture, providing indigenous movements with new means to maintain cultural practices. Global norms require that national governments respect the cultural rights of all their citizens and these multicultural policies have contributed to the resurgence of certain elements of indigenous identity; indigenous movements have increasingly received international recognition for their demands that their ways of life be preserved; and greater access to easier-to-use internet technologies has favoured their integration into global networks. Still, even though the stigmatization of indigenous culture has decreased, many negative stereotypes remain internalised and are reproduced by both Chileans and Mapuche¹.

This paper draws on the work of Étienne Balibar to reflect on the possible form that civility might take to limit violence and favour Mapuche political and cultural self-determination. Our discussion is inspired by Balibar's idea that politics is closely related to the idea/creation of a common world in which people can appear, speak, and act as equal human beings, and where this commonality should not be reduced to a universalism that denies the right to difference. Our argument is presented in three sections: Mapuche resistance to violence, Mapuche community and identity, and final reflections on indigenous peoples and civility.

¹ M. Merino, D. Quilaqueo, “Ethnic Prejudice against Mapuche in the Discourse of Members of Chilean Society as a Reflection of the Racist Ideology of the Spanish Conqueror”, *American Indian Culture and Research Journal*, 7 (2003), 4, pp. 105-16.



Mapuche resistance to violence

More than 300 years prior to the creation of the Chilean state, the Mapuche successfully resisted Spanish colonization and signed treaties that recognized Mapuche control of the territory south of the Biobio River. Indeed, non-indigenous settlers who fought for independence from the Spanish crown in the early 1800s first sought to develop a strategic alliance with the Mapuche against the Spanish and Chilean royalists, although most Mapuche leaders preferred to respect their agreement with the Spanish Crown that recognized Mapuche territory. Subsequently, when the Chileans achieved independence, they then turned their military might to violently seizing control of and colonizing Mapuche land, and many Mapuche withdrew to more isolated territories that were later recognized as indigenous land².

Once military control of the territories was achieved, the Chilean state acted to establish institutional control over the new territories. First, the Chilean government began to offer land to foreign and Chilean settlers: this land was considered to be “empty” in that the Mapuche were no longer considered to be people. Subsequently, the Chilean state created the legal concept of “indigenous land”³ and gave a significantly reduced amount of land in community property titles to state-defined “indigenous communities.” The property assigned to each community was determined by the Chilean state and did not necessarily correspond to their traditional lands, especially in the case of the Pehuenche-Mapuche who were cattle herders and not settlers.

According to Balibar, extreme violence expresses itself in diverse phenomena and is intricately related to the possibility of defending and insuring one’s own dignity as both individuals and communities; extreme violence annihilates possibilities for resistance, where life under such conditions is perceived as worse than death. Uncritical approaches assume that the state defends citizens’ dignity from extreme violence; in the case of the Mapuche, however, the construction and consolidation of the Chilean state and economy

² Most historical studies are written in Spanish and by non-indigenous scholars. An important exception is P. Marimán, S. Caniuqueo, J. Millalén, R. Levil R., *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, Lom Ediciones, 2006.

³ The definition of an “indigenous community” is based the Chilean state’s understanding of the indigenous political structures, and it transformed the original dynamic concept of “lof” into a land-based concept of community based in the authority of the community chief, the *lonco*.



encouraged and required Mapuche assimilation, often using extreme violence against them. Nonetheless, many indigenous communities have resisted and continue to resist giving up their traditional practices and values.

For more than 500 years, national states have justified their use of extreme violence against indigenous peoples as part of a “civilizing” mission in which diverse modern organizations (the state, private companies, religious, academic and/or development agencies) have intervened and continue to intervene in indigenous territories. “Development” and “civilization” have appeared in many forms: natural resource extraction, the imposition of capitalist production, religious conversion and even well-meaning development programs. Historically, indigenous resistance was conceptualized as the principal obstacle to the achievement of progress, and physical force was often used to attain compliance.

With the Universal Declaration of Human Rights and decolonization processes following World War II, indigenous peoples were increasingly considered to be formal citizens, although both state and society viewed their traditional practices as pre-modern. According to Hall and Fenelon⁴, from a world systems perspective the unequal pattern of the state’s civilizing mission in indigenous territory was and is defined by the need for and availability of natural resources. Further, it is safe to assume that, because of this “civilizing” mission, states tend to promote intervention rather than protecting indigenous peoples’ cultural practices. In short, states continue to justify the use of violence to facilitate national development processes.

Indeed, the violence of the state’s civilizing mission is present throughout the nation-state structure and especially in social policies such as education and health. To respond to indigenous resistance, the state presence in indigenous territory has involved both repressive policing organizations that “guarantee security” and socializing “welfare” organizations, such as public schools and health clinics with strong assimilation policies. Even now, after two decades of multicultural social policies, Mapuche communities have

⁴ T. Hall, J. Fenelon, “Indigenous Movements and Globalization. What is Different? What is the Same?”, *Globalizations*, 5 (2008), 1, pp. 1-11.



little control over their education, health and justice systems⁵. Indeed, the Chilean state plays a dominant role in the definition and enforcement of the rights that indigenous peoples have within its boundaries, although international organizations increasingly influence (but do not determine) government actions. However, international involvement has been a double-edged sword.

Furthermore, although many Latin American states have often idealized ancestral cultures, Chilean policies in favour of assimilation and development projects were intentionally designed to promote the adoption of Western ways of life. Consequently, in the 1960s and 1970s, the Mapuche often presented themselves as peasants in order to obtain government recognition for their territories. However, in the 1970s and 1980s in Chile and most of Latin America, the implementation of neoliberal economic policies transformed the relationship between indigenous peoples and the state⁶, and the Chilean state changed its conceptualization of the Mapuche from peasants to individual economic agents. From this perspective, in 1979 the Chilean government facilitated the legal division of communal lands into individual land titles, creating formal equality with non-indigenous property but further dividing the community at the same time⁷. Additionally, the Chilean government legally created individual water property titles that could be sold separately from land rights, thereby further fragmenting Mapuche control over their land and natural resources.

As is the case with most indigenous peoples, the principal and orienting demand of the Mapuche is the right to control their lands and environment in view of its vital importance for their cultural and physical survival. However, state and private development projects in or near indigenous communities have resulted in a constant demand for indigenous land and natural resources. In response, indigenous communities continue to actively and passively resist, especially when faced with forced displacement⁸.

⁵ J. Simon, C. González-Parra, “Modelando el impacto de la intervención de nivel central sobre la identidad en comunidades indígenas de la Octava región, Chile”, presented at the 8th Meeting of the Chilean Association of Political Science (Asociación Chilena de Ciencia Política), Santiago, November 2006.

⁶ D. J. Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁷ J. Bengoa, *Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta, 1999.

⁸ World Dam Commission, *Dams and Development. A New Framework for Decision-Making*, London, Earthscan, 2000.



Indigenous resistance to economic development throughout the world tends to share certain elements, such as emphasis on local community, identity politics, land claims, and rights to a variety of traditional practices, with one of the most important being communal land ownership⁹. Their forms of resistance are associated with cultural elements that distinguish them from the modern nation-state and capitalist ways of life, especially the instrumentalization of land and nature. Their resistance is often expressed symbolically through cultural and artistic production, especially poetry and literature.

During this same period, the transnational indigenous movement achieved important international recognition for the distinctiveness of indigenous peoples. Indeed, the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples specifically associates the loss of land with the loss of cultural rights. At the local and international level, indigenous peoples also worked together with human rights and environmental protection movements as a means of resistance, although this collaboration has become increasingly complicated.

This collaboration contributed to the growing global recognition, valuation and protection of indigenous practices and the creation of international standards and national legislation that require development programs to mitigate the costs and contribute to an improved quality of life for affected families and communities. Further, in order to achieve governability and respond to international pressure, states have introduced new governance structures, incorporating indigenous actors into the design and implementation of public policies. At the same time, the lack of coordination between different public organizations and their limited understanding of indigenous culture have complicated decision-making, especially with respect to development models and projects in indigenous territory.

These greater efforts to harmonize economic development with indigenous peoples generally involve financial compensation, community participation and mitigation programs. However, these programs continue to be violent in that at best they fail to consider cultural impact while at worst they are based on the assumption that

⁹ Th. Hall, J. Fenelon, *op. cit.*, p. 156.



culture is a commodity that can be bought and sold¹⁰. Furthermore, participative methods, which are often assumed to be a civil way of addressing the issue, are also violent because they require indigenous communities to put a price on their territory and cultural practices.

Consequently, few if any development projects result in improvements for indigenous communities. There are multiple examples of extreme violence in which development projects have disarticulated and destroyed sustainable forms of traditional life, limiting alternative forms of cultural and economic development. Further, even many well-meaning development programs generate another type of violence by defending indigeneity as a static, separate culture frozen in pre-colonial history, ignoring or trivializing the intercultural nature of colonial societies. Understandably, most indigenous peoples have been slow to incorporate demands for development. At the same time, indigenous culture is increasingly perceived as an innovative answer to the problems generated by globalization and especially environmental destruction.

Community and cultural identity

The concept of cultural identity involves both inclusion through shared values and exclusion through cultural difference. We become a “We” when there are others who are different. At times, the “Us” is created to exclude others (cultural difference); at other times, a sense of “Us” is created through a shared exclusion by (racial) stigmatization. Historically, blood relations defined membership in most national communities, and the resulting racial stereotypes continue to result in extreme violence. Universal human rights seek to address race-based exclusion and violence despite the fact that national state borders continue to constitute a type of division that results in extreme violence.

Nonetheless, national and ethnic identities remain important political motivators, resulting in both solidarity and generosity to other members of the group as well as violence towards those who do not belong. Indeed, identification and participation in a group or community are central to politics because identification with our communities connects our individual subjectivities within larger, intersubjective contexts. This

¹⁰ D. Throsby, “Determining the Value of Cultural Goods. How Much (or How Little) Does Contingent Valuation Tell Us?”, *Journal of Cultural Economics*, 27 (2003), 3–4.



conception is similar to Balibar's characterization of Rousseau's position that community becomes the "transcendental mediation between the individual and his/her own self"¹¹. Identity is transindividual: it is an "imagined bond validated by individual imaginations"¹². Similarly, from a constructionist perspective identity is a phenomenon generated by the dialectic between the individual and society¹³. In short, identity construction is a dynamic process that takes place within the social and cultural frameworks that determine the position of individuals, orienting their representations and options. Individual identity is related to a relatively coherent system of ideas, reflecting how a group and/or an individual feels and thinks.

Consequently, even though one's identity as part of a collective is not an essential component, we argue that it is a central component of individual identity as well as a facilitating factor in civil relations with others. Since identity is formed through social processes, one's identity is in a constant process of redefinition in a dialectic relation with respect to others, identity and opposite. According to Tajfel¹⁴, the development and configuration of social identity involves processes of categorization, identification, and comparison. In general, human beings want to preserve a positive, coherent self-image, which is better achieved when they belong to social groups or categories that can be compared favourably with others¹⁵. Consequently, social categories are of utmost important in the identity formation process, and this process is even more complex when it occurs in an intercultural / multicultural context.

From the constructivist perspective, social categories are labels that identify and are accepted by the individual and society; they are defined in a dynamic, contextualized process. Although they are intersubjective, however, many are not shared between cultures. For example, a man who has more than one wife would be well-respected in Mapuche society but shunned in Chilean society. Still, both societies value people who

¹¹ É. Balibar, "Possessive Individualism' reversed. From Locke to Derrida", *Constellations*, Vol. 9 (2002), 3.

¹² É. Balibar, "Three Concepts of Politics. Emancipation, Transformation, Civility", in Ch. Turner (ed.), *Politics and the Other Scene*, London, Verso, 2002, p. 26.

¹³ P. Berger, T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

¹⁴ H. Tajfel, *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona, Herder Editorial, 1984.

¹⁵ J.-C. Deschamps, T. Devos, "Relaciones entre identidad social e identidad personal", in J.F. Morales, D. Paez, J. Deschamps, et al., *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Valencia, Promolibro, 1996.



own a car. Each social context tends to favour people who seek to emulate the most respected social categories, and intercultural contact can introduce categories from one culture's into other social contexts. This process has been intensified with globalization, although it also took place in both directions during colonization processes¹⁶.

Closely related to the process of social categorization is the feeling of belonging to one or another social group. If a person is categorized as belonging to a certain group, then this category becomes a significant cognitive and emotional entity for the individual¹⁷. In short, the individual perceives him/herself as similar to other members of the group and different from "others". Continuous adhesion to a group is reinforced when the group offers a positive social identity. Consequently, any person's identities can be acquired through socialization or choice as well as assigned by others.

Additionally, even when there is self-recognition of cultural differences in relation to other groups, not all identities are exclusive. Indeed, following Deux¹⁸, we assume that multiple identities can exist simultaneously and that these identities enter into play according to the situation without negating each other's existence. One identity can become more important when a social category is activated at a certain time or in a given context¹⁹. For example, an indigenous person might behave in a traditional indigenous manner when it is necessary to publicly affirm his/her indigenous identity, such as when interacting in an indigenous community or even in exchanges with non-indigenous persons who value indigenous culture. In contrast, the same person could take on Western behaviour when it is necessary to fit into or effectively communicate with the dominant culture. Native American philosopher Dale Turner²⁰ argues that the ability to communicate in multiple cultural contexts is required to effectively address indigenous rights in the 21st century.

¹⁶ A. Nandy, *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Dehli, Oxford University Press, 2009.

¹⁷ H. Tajfel, *op. cit.*

¹⁸ K. Deux, "Social Identification", in E.T. Higgins, A. W. Kruglanski, (eds.), *Social Psychology. Handbook of Basic Principles*, New York, Guilford Press, 1996.

¹⁹ H. Tajfel, *op. cit.*

²⁰ D. Turner, *This Is Not a Peace Pipe. Towards a Critical Indigenous Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.



These diverse identities can be observed in Lafkenche leader José Nain's description of several key periods that shaped his actions and ideas²¹. First, he identified himself as a Lafkenche, establishing the importance of this ethnic identity. He then described his life outside the community, indicating that his time as a miner in a nearby town shaped his ideological understanding of workers' struggles, ideas that he later adapted. As a peasant leader in the 1960/70s, he defined himself as a peasant because he identified with the use of this category by political parties and the government. In the 1980s, he presented himself as an indigenous leader because external actors had begun to understand and utilize this term. The external recognition of José Nain as an indigenous leader indicates the transformation of both the larger social framework and his identity outside his community, interrelating contexts that had been separated in the 1970s. As can be observed, at different moments in his life he has felt part of groups (miners, peasants) outside of his community and has incorporated elements of these experiences into his identity, introducing new cultural elements into his community and strengthening its connectivity with Chilean society.

As can be seen from these examples, one legacy of colonization is the creation of multiple, interrelated social contexts with both distinct and shared social categories, suggesting that identities, at times, can be like clothes that we put on or take off according to the context. This view contrasts with an essentialist perspective according to which each person has a primary identity (essence), and any changes observed are merely superficial. A social constructionist perspective on the other hand assumes that the increasing movement of individuals between social contexts transforms individual identity and social frameworks as different members make an effort to integrate these different contexts into a unified conceptualization of the world that is constantly being reconstructed. Jackson and Warren²² confirm this fluid idea of identity for indigenous political actors in Latin America.

²¹ Interview with José Nain by Claudio González-Parra, cited in "Conceptualizaciones interculturales de bienestar en comunidades Pehuenche y Lafkenche. Desafíos para el diseño de políticas públicas interculturales", in J. Aylwin, J. Rowland (eds.), *Desafíos para una ciudadanía plena en Chile hoy*, Santiago, Observatorio Ciudadana, 2012.

²² J. Jackson, K. B. Warren, "Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004. Controversies, Ironies, New Directions", *Annual Review of Anthropology*, 34 (2005).



Since the historical processes of colonization have defined both individual identities and social categories, it is safe to assume that increasing intercultural contact continues to transform both indigenous and Chilean identity. These examples illustrate Balibar's understanding of identity as something that is both imposed and created, defined by both the "condition of conditions"²³ and each individual's interaction with these conditions. Following a social constructionist perspective, individual identity begins to develop with the first instance of social contact and an individual's early years define his or her primary identity, which can be understood as the basis upon which an individual's identity is built. This primary identity is intersubjective and develops through a dynamic process of mutual transformation with others, within social structures.

In Chile, as in many colonised countries, the perceptions, attitudes and behaviors of Chileans with respect to the Mapuche have had a negative impact on Mapuche self-identification, often resulting in a negative identity characterized by alter-centrism²⁴. Indeed, from the 19th century until the 1990s, the available social frameworks in Chile devalued Mapuche culture²⁵, creating important economic incentives for indigenous people to take on dominant culture characteristics. For example, stereotypes depicting the Mapuche as lazy and drunks have been used to justify the seizure of indigenous land²⁶.

Extreme violence, which expresses itself in diverse phenomena, definitely exists when one is no longer able to defend one's own dignity, when life is perceived as worse than death. Thus, negative stereotypes that contribute to the denial of one's social and cultural identity are a form of extreme violence that is especially objectionable when carried out the name of modernity, rationality, and civilization.

For the same reason, many indigenous peoples associate civilization, modernity, and development with the extreme violence that has denied them their humanity. Thus, many indigenous actors question the universality of human rights as a new way of

²³ É. Balibar, "Three Concepts of Politics. Emancipation, Transformation, Civility", cit.

²⁴ M. Montero, "La identidad social negativa. Un concepto en busca de teoría", in J.F. Morales, J. Páez, J. Deschamps, *et al.*, *Identidad Social*, cit.

²⁵ M. Stuchlick, "Indigenous Policy in Chile and the Representation of the Mapuche", *Cultura, hombre, sociedad*, 2 (1985), 2.

²⁶ R. Foerster, *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Aproximación histórica y antropológica a los Mapuches de la costa de Arauco, Chile*, Santiago, Universidad de Chile, Fondecyt, 2004.



negating their difference and cast doubt on Western colonization processes. In contrast, most indigenous positions are centered on the desire to be able to live and work while respecting their distinctive cultural values and practices. However, since arguments for recognizing cultural differences often either fall into cultural relativism and/or essentialize racial differences, the challenge lies in finding a way to conceptualize indigenous cultural claims so that they favor civility rather than repeating states' violent practices of exclusion.

Mapuche resistance and civility

The creation of spaces of civility between colonial states and indigenous peoples faces important challenges. In his discussion of civility, Balibar argues that idealism and violence tend to go hand in hand. As we have seen in Mapuche resistance to development projects, they are resisting not only physical violence but also the violence produced by specific ideas of civilization and development that which not only legitimated the use of physical violence but also drove the Mapuche to dis-identify with their own cultural community. As a result, when the state considers indigenous persons to be citizens, it actively deprives them of their own political community based on their distinctive cultural values, which are perceived to be in opposition with Western political values. Mapuche resistance to extreme violence has increased in the last 10 years, while the Chilean state refuses to recognize that it is a colonial state.

At first glance, the emancipation of indigenous peoples from colonial states seems to be best addressed by the creation of a separate state. However, as Balibar has shown, the association of political citizenship with nationality consistently produces violence through exclusion and apartheid. Consequently, principally basing his analysis of the case of immigrants, Balibar argues that active citizenship involves extending citizenship rights to those who have been denied them. Still, as mentioned earlier, simple inclusion is violent for indigenous peoples when it requires that indigenous peoples adopt other cultural values, even if these values are considered to be "universal". Indeed, as mentioned earlier, indigenous peoples are not demanding that the state guarantee either equal rights or a separate state; rather, they seek to create territories that are autonomous from state control, anchoring their resistance in their cultural distinctiveness as well as their demand for freedom of movement. Thus, their demand for the universal right to



collective self-determination (and freedom from internal oppression and external domination) is also based on the idealist elements of individual autonomy within their specific cultural context (which indigenous peoples have successfully argued is intricately connected to their environment) as well as an intercultural context.

In contrast to cosmopolitanism, Balibar's understanding of political subjectivity recognizes the reciprocal relationship between the community (of fate) and the individual. In the case of many indigenous individuals, this relationship with their community can often continue to be important even after several generations of assimilation. At the same time, even while recognizing the importance of cultural identity for individual emancipation, civility does exclude aggressive cultural identities, seeking to separate culture from violent forms of nationalism.

Still, the idea of civility has been developed principally within Western philosophy and with little knowledge of indigenous understandings and practices. Consequently, indigenous resistance to "civility" is very probable in practice even though Balibar's understanding of civility theoretically affirms the principles of inclusion, dialogue and encounter between collectivities and among individuals. Further, since the concept of civility as politics does not suppress all forms of violence but rather limits extreme forms of violence in order to open spaces for constructive politics, civility will also need to value indigenous cultures as expressions of human universality as well as understand the causes of indigenous resistance to development and civilization in order to overcome these centuries-old forms of extreme violence.

La società civile turca di fronte ai tabù della storia

Ahmet Insel*

Abstract: This article identifies the essential phases and events through which Turkish civil society has begun to gain awareness of the Armenian genocide and its wide-ranging political and social implications. This gradual process has taken place after decades of intense negationism and official opposition to any claims for recognition and reparation Armenians and their supporters have raised in the public sphere. The article clarifies in particular the roles multiple actors have played in this process, including militant intellectuals such as Hrant Dink, who was killed in 2007, publishing houses, journals, human rights associations, cultural and political foundations and universities. The struggle to de-tabooize the Armenian genocide functions as a powerful standpoint for critically assessing Turkish political history of the last 30 years: in the end, this process can be seen to constitute part of a larger struggle for the democratization of Turkish society which includes recognizing other denied collective crimes the State perpetrated against other minorities during the 20th century, such as Syrians, Alevis, Kurds, Jewish people and leftist militants. Despite the difficulties Turkish Armenians still face in contemporary Turkey and the government's recent efforts to avoid any serious engagement with these issues by promoting campaigns for "just memory", the article concludes by recognizing that change is definitively on the way.

[**Keywords:** Armenian genocide, memory, civil society, negationism, reparations]

Vent'anni fa, la questione del genocidio armeno non era quasi oggetto di discussione in Turchia. All'avvicinarsi delle commemorazioni del 24 aprile 1915, giorno della retata degli intellettuali armeni di Costantinopoli, i giornali a grande tiratura parlavano delle rivendicazioni degli armeni della diaspora come rivendicazioni intorno al "presunto genocidio". Sulla stampa, nel caso armeno, la parola "genocidio" era sempre accompagnata dall'aggettivo "presunto", ora per convinzione, ora per difendersi dagli attacchi degli ambienti nazionalisti e della giustizia. Oggi il termine "genocidio" non scatena più gli stessi moti d'odio: le opere a stampa che nel titolo impiegano questo termine sono pubblicate senza timore di repressione giudiziaria e le riunioni pubbliche si tengono, se non in tutte le città e università della Turchia, almeno in un numero

* Traduzione a cura di Federico Oliveri. Il testo originale è stato pubblicato con il titolo [La société civile turque face aux tabous de l'histoire](#), in *Revue des deux mondes*, aprile 2015. Si ringrazia la *Revue des deux mondes* per aver consentito la traduzione. Si veda inoltre A. Insel, "[S'affronter au génocide. Un impératif de civilité](#)", in *Repenser l'exil*, 5 (2015).



significativo di città e in qualche università. La società turca inizia dunque a confrontarsi con la realtà del genocidio armeno ma, per forza di cose, troppo lentamente agli occhi degli armeni, in particolare quelli della diaspora. Sul versante turco si tende a vedere il cosiddetto “bicchiere mezzo pieno”, mentre dal lato degli armeni si tende chiaramente a vedere un bicchiere che, a distanza di un secolo, continua a restare in gran parte vuoto. Si tratta dunque di due registri temporali, se non opposti, di certo fortemente sfalsati.

La fondazione da parte di Hrant Dink del settimanale *Agos*, contenente articoli in turco e quattro pagine in armeno, diciannove anni fa aveva costituito un piccolo avvenimento. Il fatto non aveva suscitato reazioni rilevanti negli ambienti nazionalisti, almeno in un primo tempo. Bisogna anche dire che la Turchia attraversava allora un periodo molto turbolento, con assassinii quotidiani di oppositori curdi e una pressione organizzata da parte dell'esercito turco per spingere alle dimissioni il governo di coalizione guidato da Necmettin Erbakan, leader della corrente dell'Islam politico. Le reazioni che venivano spesso orchestrate dalle autorità turche, e in particolare dal comitato interministeriale per “la lotta contro le rivendicazioni senza fondamento degli armeni”, si concentravano soprattutto sulle varie risoluzioni di riconoscimento del genocidio adottate dai Parlamenti di diversi paesi e soprattutto, la vigilia di ogni 24 aprile, sul discorso che avrebbe pronunciato il presidente degli Stati Uniti il giorno successivo. Per altro, mentre la lotta contro il Partito dei lavoratori del Kurdistan (PKK), l'organizzazione separatista curda, veniva portata avanti nel sangue, i politici di estrema destra, così come quelli di centro-destra, o di centro-sinistra, avevano iniziato a insinuare nel corso degli anni Novanta che la maggior parte dei combattenti del PKK uccisi erano non circoncisi e che, dunque, erano degli armeni mascherati. Nel marzo 1997 la ministra degli Interni Meral Akşener, in uno slancio nazionalista, aveva definito “discendente di armeni” il leader del PKK Abdullah Öcalan, che ai tempi viveva a Damasco. Questa affermazione, concepita come offesa, si aggiungeva alle altre pronunciate quotidianamente dalle autorità e dalla stampa turca contro di lui. A fronte della reazione della comunità armena, e soprattutto del giovane settimanale *Agos* e degli ambienti democratici, la ministra si era difesa precisando che non aveva parlato “degli armeni di Turchia, ma della razza armena!”. Sempre negli anni Novanta, un primo spiraglio si apre con il riconoscimento dell'Armenia indipendente da parte della Turchia e con l'avvio dei primi contatti diplomatici tra i due paesi, grazie agli sforzi dei loro rispettivi presidenti,



Turgut Özal e Levon Ter-Petrossian. Ma questa apertura non resiste al conflitto scoppiato nell'Alto Karabakh: la Turchia chiude, infatti, le proprie frontiere con l'Armenia prima ancora dello stabilirsi di relazioni diplomatiche tra i due paesi.

In questo stesso periodo, un'opposizione di stampo democratico comincia a interrogarsi, un po' di tempo dopo il colpo di Stato militare del 1980, sulla storia ufficiale della Repubblica, sulle sue narrazioni fondative e sui suoi tabù. In questo contesto, la pubblicazione nel 1992 del libro di Taner Akçam¹ segna un importante momento di svolta. L'opera solleva apertamente la questione del nesso tra la formazione dell'identità nazionale turca e il massacro degli armeni. Iniziano a quel punto ad uscire varie traduzioni di opere relative al genocidio armeno, che vengono pubblicate dalla casa editrice *Belge*, ma che, restando esposte alla minaccia del Codice penale turco, hanno una circolazione praticamente segreta. Nella metà degli anni Novanta apre anche la casa editrice *Aras*, di proprietà di armeni di Turchia.

Nonostante tali iniziative, fino alla metà degli anni Novanta la questione armena resta essenzialmente monopolio dell'Istituto Turco di Storia, che ha un carattere molto ufficiale ed è guidato da Yusuf Halaçoğlu, uno storico decisamente impegnato nella negazione del genocidio, poi eletto deputato, nel 2011, tra le fila del partito di estrema destra nazionalista. Una volta deputato, Halaçoğlu ha proseguito la sua opera di denuncia degli armeni curdizzati [*Arméniens kurdifiés*] e ha ad esempio affermato, nel 2012, che una ventina di tribù oggi curde sono, in realtà, tribù armene. Lungi dall'essere semplicemente riconducibile al lavoro dello storico, questo continuo richiamo all'armenicità [*arménité*] di una parte dei curdi odierni si inserisce in un lavoro di delegittimazione delle rivendicazioni di riconoscimento e di uguaglianza dei curdi.

Intorno alla svolta degli anni Duemila, la questione armena è oggetto di crescenti dibattiti nella società civile. Il via libera dato nel dicembre 1999 dal Consiglio europeo alla candidatura della Turchia all'Unione Europea e la tregua sul fronte della lotta contro il PKK, dopo l'arresto nel mese di febbraio dello stesso anno di Abdullah Öcalan in Kenya e la sua consegna alle autorità turche, creano le condizioni favorevoli per discutere più

¹ Cfr. T. Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu* [L'identità nazionale turca e il problema armeno], Istanbul, İletişim Yayınları, 1992.



apertamente e pubblicamente della questione armena. Ma, per il momento, in modo assai limitato.

Una delle prime importanti iniziative è costituita, nel 2001, dallo svolgimento a Istanbul di una conferenza con gli armeni d'Armenia su iniziativa dell'organizzazione di difesa dei diritti umani *Helsinki Citizen's Assembly*. La stessa associazione porterà avanti il suo impegno di dialogo tra le società civili dei due paesi organizzando, a partire dal 2005, una scuola estiva mista con la partecipazione di giovani provenienti dall'Armenia e dalla Turchia. In questa fase, se da un lato iniziano a proliferare le traduzioni di opere dedicate al genocidio, così come gli articoli sul tema pubblicati nelle riviste turche, dall'altro si giunge a un momento critico quando tre università [turche] decidono di convocare, nel 2005, una conferenza internazionale sugli armeni ottomani. Inizialmente proibita, la conferenza riesce a tenersi con qualche mese di ritardo e rappresenta una grande "prima". Le pubblicazioni si moltiplicano e, per reazione alla conferenza, diverse università pubbliche organizzano incontri per denunciare le menzogne circolanti sul "presunto genocidio armeno", mentre alcune si spingono fino a organizzare delle riunioni tese a denunciare i crimini commessi dagli armeni e il genocidio subito dalle popolazioni turco-musulmane. Come ovunque, peraltro, in un primo tempo il livello di negazionismo aumenta con lo svilupparsi del dibattito, la rivelazione dei fatti, la moltiplicazione delle pubblicazioni e delle memorie che si sviluppano intorno alla questione armena.

L'assassinio nel gennaio 2007 di Hrant Dink, caporedattore di *Agos*, accelera la presa di coscienza e soprattutto le conferisce una dimensione ulteriore. Fino a quel momento in Turchia non si era quasi mai parlato pubblicamente dell'esigenza di un riconoscimento ufficiale da parte dello Stato turco dei crimini commessi, e ancor meno si era parlato di riparazioni. L'attenzione si era concentrata sul riconoscimento da parte della società civile, prima che sul riconoscimento da parte dello Stato. La campagna per il perdono, lanciata nel 2008, riguardava soprattutto questo obiettivo². La fondazione dell'associazione *DurDe!*, un po' l'equivalente di *SOS Racisme*³, contribuisce ad

² Cfr. C. Aktar, "Le pardon comme catalyse de politiques de mémoire", in G. Larochelle, J.-F. de Raymond (a cura di), *La repentance. Le retour du pardon dans l'espace public*, Paris, Éditions du Cerf, 2014.

³ [N.d.T.] *SOS Racisme* è una ONG francese, nata nel 1984, che ha nella lotta contro le discriminazioni razziali la propria missione principale, con particolare attenzione alla questione degli immigrati e delle "seconde generazioni".



accelerare il percorso e a sviluppare le iniziative per il riconoscimento. L'Associazione turca per i diritti dell'uomo già dal 2005 organizzava, ogni 24 aprile, una commemorazione in cui faceva appello al riconoscimento del genocidio da parte dello Stato turco, ma il pubblico che vi partecipava era sempre rimasto circoscritto. Nel 2010, nel corso dell'iniziativa di *Dur De!*, si svolge per la prima volta in Piazza Taksim una commemorazione del 24 aprile cui partecipano varie migliaia di persone. Da allora, commemorazioni pubbliche del 24 aprile si effettuano in quasi una dozzina di città turche. Nel 2014 l'associazione turca per i diritti dell'uomo e *Dur De!* hanno organizzato insieme la commemorazione in piazza Taksim, inserendo la richiesta di riconoscimento del genocidio armeno da parte dello Stato turco nell'appello di convocazione.

La società turca “toccata sul vivo”

In parallelo alla crescente diffusione di opere dedicate agli armeni convertiti, alla confisca dei “beni abbandonati”, alla partecipazione delle popolazioni locali ai massacri e al proseguimento della politica di epurazione etnico-religiosa in Turchia fino ad anni recenti, hanno cominciato a svilupparsi anche ricerche di storia orale e locale. La fondazione *Hrant Dink* organizza ogni anno una grande conferenza sui diversi aspetti del problema armeno, rompendo i tabù. Nel 2011 la conferenza si occupa della storia sociale di Adana, in cui i massacri del 1909 assumono un ruolo cruciale. Nel 2014, si svolge all'interno della prestigiosa facoltà di Scienze politiche di Ankara e viene dedicata alle conseguenze della chiusura delle frontiere con l'Armenia. L'incontro internazionale di Diyarbakir sulla storia degli armeni di quella città, nel 2012, è stato inoltre un momento di importanti rivelazioni e di intensa emozione. La mostra delle cartoline postali, che attestavano la presenza armena in varie località dell'Anatolia prima del 1915 e la loro successiva brutale scomparsa, ha costituito anche un'importante occasione di confronto con la realtà della sparizione di un popolo e delle tracce della sua cultura. La mostra ha fatto il giro di diverse città del paese. Nel frattempo, le fondazioni *Heinrich Böll* e *Friedrich Ebert*, e soprattutto la società *Anadolu Kültür*, hanno promosso numerose iniziative di scambio culturale, mostre e incontri sui differenti aspetti del problema armeno.

In breve, dal 2005 in poi la società turca è stata investita in pieno da lembi nascosti della propria storia, fino a quel momento mascherati o taciuti. Oggi non ci si può



pretendere incompetenti in materia, senza esprimere così, eufemisticamente, la volontà di ignorare i fatti.

Nel 2005 la prima reazione ufficiale alla conferenza sugli Armeni ottomani era stata violenta. Il ministro della Giustizia dell'epoca, oggi presidente del Parlamento, non aveva esitato a denunciarla come “un colpo di pugnale alla schiena”. Al tempo del lancio della petizione di richiesta del perdono, nel 2008⁴, i diplomatici in pensione e il primo ministro Recep Tayyip Erdoğan avevano reagito all'unisono. Erdoğan aveva dichiarato che “se si trovassero delle persone a cui chiedere perdono per questo genocidio, senza dubbio bisognerebbe ritenere che lo abbiano commesso davvero”. E affermava che “non è un problema della Repubblica turca. Se questo crimine ha avuto luogo, i suoi autori possono scusarsene, ma né io né il mio paese né il mio popolo siamo chiamati in causa. A cosa serve tutto questo se non a creare il caos, a destabilizzarci? A volerci fare ritornare indietro?”⁵.

Questa forte reazione di disconoscimento, mai accompagnato tuttavia da atti d'accusa giudiziari contro gli autori dell'appello, segnala “l'impatto della campagna al di là di ogni aspettativa”, come sottolinea Murat Paker, uno psicanalista turco firmatario dell'appello: “Durante una psicoterapia, più la reazione del paziente è grande, più lo si è toccato sul vivo”⁶. Ed effettivamente la società turca è stata toccata sul vivo, anche se la grande maggioranza continua a fingere indifferenza.

L'assassinio di Hrant Dink ha cambiato anche l'atteggiamento della comunità armena di Turchia, ridotta a circa cinquantamila persone. Una parte dei giovani armeni si impegna massicciamente nei movimenti di protesta, crea associazioni, dà vita a progetti – come per esempio Nor Radyo, una radio in armeno occidentale e in turco trasmessa via internet – o promuove iniziative tra la Turchia e l'Armenia. Ma non bisogna abbellire eccessivamente questo quadro. Essere armeni nella Turchia di oggi continua a essere una prova, come accadeva in passato alle minoranze non musulmane – le minoranze greco-ortodossa, ebraica, siriana, cattolica o protestante. Come i kurdi, che hanno realizzato molte conquiste per il riconoscimento della propria identità a partire dagli anni Ottanta,

⁴ [N.d.T.] Cfr. sopra, nota 2, e sotto, nota 9.

⁵ C. Aktar, “Le pardon comme catalyse de politiques de mémoire”, *op. cit.*, p. 222-23.

⁶ *Ibid.*, p. 229.



gli armeni hanno ottenuto un certo ampliamento dei diritti e una maggiore visibilità sociale. Ma il fondatore della casa editrice *Aras*, Yetvart Tomasyan, parla di esperienze ancora e sempre legate a una cittadinanza di seconda classe, delle esperienze di un cittadino che è tale solo sulla carta: un “cittadino straniero” che lo Stato e la maggioranza della popolazione sospettano continuamente di essere in combutta con i nemici⁷.

In effetti, se il lavoro di riconoscimento dei crimini contro l’umanità, dei crimini di genocidio perpetrati contro gli Armeni, va avanti, altri dossier restano ancora da aprire: si pensi al crimine subito dalla popolazione alevita e armena di Dersim tra il 1937 e il 1938, alle epurazioni etniche subite dai greci ortodossi e al crimine di genocidio perpetrato contro i siriani, ai pogrom subiti dagli ebrei di Tracia negli anni Trenta, ai crimini di Stato commessi contro i curdi e contro i militanti di sinistra durante i regimi nati con lo stato d’eccezione. La lista è lunga. E occorre aggiungervi i musulmani vittime delle imposizioni della laicità militante e autoritaria dello Stato kemalista. L’identità di vittima è probabilmente l’identità segretamente più condivisa nella società turca di oggi, il che rende difficile parlare del genocidio armeno come di un fatto a sé stante.

Nella Turchia di oggi, né Recep Tayyip Erdoğan, divenuto presidente della Repubblica, né i membri del governo provenienti dall’AKP, il Partito per la giustizia e lo sviluppo – o il primo ministro Ahmet Davutoğlu –, né la maggioranza della società turca sono pronti a riconoscere il genocidio⁸. Essi sono seriamente convinti che non ci sia stato nessuno genocidio, ma crimini commessi da una parte e dall’altra durante la catastrofe della Grande Guerra, da cui deriva il concetto di “memoria giusta” proposto da Davutoğlu, capace di soddisfare la grande maggioranza dei Turchi: una memoria “giusta” nella misura in cui tiene conto dei massacri subiti negli stessi periodi da altre comunità, e in primo luogo dai musulmani; una memoria “giusta”, cioè equilibrata, intesa come riconoscimento delle sofferenze subite da ognuno, che in qualche modo compensa e cancella quelle subite dagli altri, appiattendole tutte per poterle mettere sullo stesso piano. Il parallelismo stabilito dal governo tra la commemorazione del centenario della battaglia dei Dardanelli e quella della “deportazione degli armeni” del 1915 da questa medesima strategia.

⁷ Y. Tomasyan, “[Être arménien en Turquie aujourd’hui](#)”, *Repair*, 26 novembre 2014.

⁸ Cfr. A. Bayramoglu, “[La Turquie n’est pas prête pour des excuses](#)”, *Repair*, 14 settembre 2014.



Il 2015 può essere considerato un anno chiave per quanto riguarda il confronto della società turca con la realtà delle rivendicazioni armene. Se un riconoscimento in senso proprio del genocidio da parte dello Stato turco non è ancora all'ordine del giorno, il riconoscimento dei crimini specifici commessi contro gli armeni ottomani non rientra più nel campo dell'impossibile. Al primo timido passo fatti da Erdoğan nell'aprile 2014, quando era ancora primo ministro, potrebbero fare seguito altre dichiarazioni sue o di un suo successore alla guida del governo. In ogni caso, nei confronti di tale questione non si avverte più la stessa ostilità da parte della maggioranza della società civile. Ma i calcoli elettorali in vista delle elezioni legislative del 7 giugno 2015 hanno una forte probabilità di pesare, piuttosto, nella direzione di un atteggiamento silenzioso da parte del governo, che potrebbe preferire ignorare le differenti manifestazioni commemorative organizzate in Turchia. I partiti di opposizione social-democratica, con l'eccezione in certa misura del Partito democratico del popolo (HDP), filo-curdo, e di altri soggetti collocati alla sinistra dell'arco politico, non saranno più attivi del governo su questo tema. Nella Turchia di oggi, un'apertura sostanziale sul problema armeno fa perdere molti più voti di quanti non ne faccia guadagnare. Da qui la responsabilità che pesa sulla società civile turca, al fine di proseguire da un lato il lavoro di ricostruzione della memoria e, dall'altro, di instaurare e alimentare il dialogo tra la società turca, gli armeni della diaspora e la società armena.

Il tabù delle riparazioni

Se il dibattito sui crimini commessi contro gli armeni ottomani oggi può in qualche misura farsi ascoltare, e se la società turca è incomparabilmente più consapevole di prima dell'esistenza di questo problema, la questione delle riparazioni resta tuttavia ancora un tabù. Al momento, non c'è praticamente nessun dibattito sulle "riparazioni", né sulle possibili modalità specifiche. Il governo ha soltanto enunciato, e in maniera vaga, la possibilità di attribuire la nazionalità [turca] ai discendenti degli armeni ottomani e Ahmet Davutoğlu, quando era ministro degli Esteri, ha ordinato agli ambasciatori della Turchia di stabilire contatti con i membri della diaspora armena e di considerarli membri della "diaspora turca". La restituzione di una parte dei beni sottratti alle fondazioni armene e greche, e qualche autorizzazione al restauro di chiese restano, a oggi, i soli passi in direzione di una riparazione. Anche la società civile è piuttosto silenziosa sull'argomento. Eppure ad Ankara, il 24 aprile 2014, gli organizzatori della commemorazione avevano



reso pubblica una serie di rivendicazioni, tra cui la richiesta di riparazione attraverso la restituzione a tutti gli armeni dei loro beni e della cittadinanza. Guardando al dovere della memoria alcune associazioni, in particolare l'*Associazione per la Storia*, registrano tutti i passaggi negazionisti, razzisti o xenofobi contenuti nei libri di scuola e li denunciano con campagne pubbliche di sensibilizzazione. Esiste infine anche un movimento, sostenuto da diverse organizzazioni e da iniziative della società civile, che chiede di rimuovere i nomi dei criminali di guerra, e soprattutto quello di Talat Pacha, il principale responsabile del genocidio, dalle denominazioni delle strade, dei viali, delle piazze, delle scuole. Ogni anno, i membri dell'associazione *Les amis de Hrant* cambiano simbolicamente nome a via Ergenekon – luogo mitico dell'origine dei Turchi, assunto come riferimento dall'ultra-nazionalismo turco all'inizio del XIX secolo –, per ribattezzarla “via Hrant Dink”. Sperano così di far cedere, un giorno, gli amministratori della circoscrizione [*arrondissement*].

La società turca è ancora ai primi balbettii per quanto riguarda il processo di riconoscimento del genocidio e il dibattito sulle modalità di riparazione dei crimini, le cui vittime dirette non sono più in vita. È senza dubbio la questione delle riparazioni a suscitare oggi le resistenze di una parte rilevante degli abitanti della Turchia – siano essi turchi, curdi, circassiani, o altri – e a scatenare quella che in Turchia chiamiamo la sindrome di Sèvres, dal nome del trattato di pace che fu firmato nel 1920 tra gli Alleati e l'Impero ottomano, ma che non venne ratificato e fu reso inefficace dal successivo trattato firmato a Losanna, nel 1923, dal nuovo governo di Ankara. Se, per di più, alcune organizzazioni armene avanzano rivendicazioni territoriali a titolo di compensazione, diventa quasi impossibile sviluppare un dibattito sereno sulla questione. Comunque, l'appello firmato [nel 2008] da un centinaio di armeni e di turchi per elaborare “un sogno comune” conteneva anche alcune frasi simboliche in tema di riparazioni, come la condivisione dell'amministrazione del Monte Ararat, trasformato in Parco nazionale, o l'accesso privilegiato all'Armenia da due porti dell'Anatolia. Questo appello è stato pubblicato in Turchia e un migliaio di persone lo hanno sottoscritto *online*, senza provocare reazioni feroci da parte degli ambienti nazionalisti o delle autorità pubbliche⁹.

⁹ [N.d.T.] Cfr. l'appello “Noi facciamo un sogno, insieme” (“Noi, firmatari di questo testo, facciamo il sogno comune che un'era di pace tra gli armeni e i turchi si apra, nel rispetto della storia e di ciascuno dei



L'appello è sfuggito alla loro vigilanza? Può essere. Ma in ogni caso, il fatto che tali ambienti non siano più così vigili su questa spinosa questione può essere interpretato come un segnale incoraggiante. Bisogna certamente guardarsi da ogni facile ottimismo, la società civile a cui faccio riferimento in questo articolo rappresenta una piccola minoranza in Turchia. Tuttavia, essa è consapevole del fatto che il suo impegno, che rischia di essere un lavoro di lunga durata, fa parte integrante della lotta per la democratizzazione di questo paese.

nostri popoli”). Il testo completo è stato pubblicato in Francia da *Libération* e in Turchia da *Radikal* il 29 maggio 2014, e reso accessibile in più lingue, per la firma, in <<http://ourcommondream.org>>.

La temporisation transgénérationnelle

Un cas de “civilité” selon Étienne Balibar

Janine Altounian

Abstract: According to Balibar, one of the aims of civility is to ensure the *espacement* of violence. In my presentation I discuss the specific case of violence transmitted from generation to generation, passed down to the survivors' heirs. These heirs, who only have the chance to develop a response to violence *après coup*, can leverage *espacement* in the temporal dimension, for example, by inscribing their forgotten story within the story of a host country equipped with sufficiently democratic institutions; alternately, they can keep the memory of violence secret until the moment it becomes possible to reveal it in the country in which the violence occurred and was long denied, as in the case of Turkey.

[**Keywords:** *Espacement*, transgenerational time, *après coup*, appropriation, subjects of their own stories]

N'étant pas philosophe, j'adopterai nécessairement dans mon intervention une position marginale par rapport à l'orientation générale de ce colloque et ne me bornerai qu'à confirmer, par l'étude de deux exemples, la pertinence des thèses avancées par Étienne Balibar dans *Violence et civilité*¹, quant à la stratégie de civilité susceptible de contrôler et traiter actuellement la violence, celle notamment de son “*espacement*”. Je n'ai, en effet, pu lire les réflexions de philosophie politique argumentées dans cet ouvrage qu'à partir de mon expérience d'analysante, héritière de survivants à la catastrophe historique du génocide des Arméniens de 1915. Je partirai donc d'une position subjective pour montrer combien il est nécessaire, au cours de la vie psychique de tout individu, que soit “*espacés*” dans le temps les effets de la violence vécue par ses ascendants et transmise à lui, afin que cette transmission traumatique ne produise pas chez lui de la contre violence mais l'engage à s'approprier en sujet son histoire et sa place au pays de sa transplantation.

Mon travail a en effet tenté jusqu'à présent de restituer comment le déroulement d'une élaboration psychique transforme peu à peu, chez chaque individu, la violence de son héritage traumatique, mais selon une temporalité d'*espacement* que déterminent les avatars de sa vie affective et l'occurrence des événements politiques le concernant. Cette

¹ É. Balibar, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.



élaboration douloureuse qui progresse prudemment en espaçant dans le temps transgénérationnel les effets psychiques de la violence subie, à la sagesse du stratagème de Shéhérazade qui, en amont de la contre violence imminente de son époux, suspend, diffère, dissuade celle-ci par le pouvoir dilatoire de ses récits. Grâce à la ruse de la charmante conteuse, l'œuvre patiente des *Mille et une nuits* défie la violence d'une menace de mort et permet au sultan d'acquiescer un rapport à l'autre et une possibilité de descendance. De même, l'œuvre temporisatrice de la transmission transgénérationnelle espace les effets angoissants des violences chez ceux qui en héritent, les rendant ainsi capables de ne pas les répéter en contre violence exercée sur eux-mêmes ou sur les autres et de leur apporter, après coup, une réponse adéquate. Mes deux exemples démontreront donc, dans des configurations différentes, la pertinence de cette thèse: seul l'espace ponctuant la transmission de la violence permet sa métabolisation sans pourtant effacer sa mémoire et, grâce à un travail de conversion ou l'ajournement d'une révélation, son inscription dans la cité.

C'est donc l'expérience de cette temporisation salutaire sur deux à trois générations qui m'a rendue attentive à la stratégie de l'espace de la violence proposée par Étienne Balibar, un espace dans le temps individuel et transgénérationnel et, partant, un espace géographique entre le lieu d'origine des survivants à la violence meurtrière et le lieu de naissance de leurs descendants au pays de l'exil, entre la langue endeillée par les morts, les pertes irrémédiables et sa traduction dans la langue et la culture de l'autre. Pour cette catégorie de l'espace entre deux pays, deux cultures, je me réfère à un article particulièrement pertinent d'Étienne Balibar sur les rapports entre la guerre et le commerce, entre la violence et la traduction, intitulé *Politique et traduction*², dont la lecture m'a passionnée en tant que "traductrice" de ce qui se transmet d'intraduisible aux héritiers de survivants.

Mon premier exemple illustrera ce double espace – d'une génération à l'autre et des territoires où régnait la violence à un pays, disons, "d'accueil" des survivants – déplaçant ainsi les stigmates des souvenirs traumatisants vers une acquisition de la culture de ceux que j'appellerais les "non exterminables du moment", transformant ainsi une

² É. Balibar, "Politique et traduction: réflexions à partir de Lyotard, Derrida, Said", *Asylon(s)*, 7 (2009-2010).



condition victimisante en une ouverture vers l'altérité du monde tiers et vers l'échange avec lui. Mon second exemple d'espace, cette fois uniquement dans le temps et sur trois générations, se situera dans la Turquie actuelle. Il montrera les effets inattendus, aux conséquences politiques insoupçonnées, d'une transmission de la violence vécue d'abord clandestinement par les ascendants des minorités arméniennes mais qui, pour se faire connaître, attendit son heure.

Le choix du premier exemple à caractère autobiographique qui montre que sortir du cycle de la violence relève d'une gestation tributaire du temps – temps psychique, temps généalogique, temps historique des événements sociopolitiques –, m'a été dicté par le fait qu'il est paradoxalement marqué par deux épisodes de ce qu'on pourrait considérer comme une contre violence, laquelle effectue une conversion au terme d'une élaboration au long cours sur deux générations, à la faveur des deux déplacements géographique et culturel, dont celui d'une traduction. Il a donc le mérite de poser la question de l'interdépendance entre certains actes de contre violence – ou selon le point de vue adopté – actes insurrectionnels et l'élaboration psychique que ces actes induisent, puisque c'est à eux que l'élaboration reste redevable d'une injonction à trouver une voie de sortie hors de la violence.

Voici donc, dans ce premier exemple, la chronologie de l'espace de la violence aussi bien dans la transmission psychique que lors de certains événements politiques. Lorsqu'en septembre 1981, la prise d'otages au consulat de Turquie, un acte dit "terroriste", éclata dans l'espace politique parisien, amorçant, en tant qu'acte de résistance, ce qu'on a appelé le "terrorisme publicitaire", lorsqu'il rompit, dans ce qui était devenu "mon" pays, un silence de plus d'un demi siècle sur le génocide arménien³ et questionna alors un silence lové en moi, je sentis subitement que mon père aurait approuvé cet acte s'il avait été accompli de son vivant. Je retrouvai notamment, dans ma

³ Sur les questions d'histoire, voir: Y. Ternon, *Les Arméniens, histoire d'un génocide*, Paris, Seuil, 1996; G. Bensoussan, C. Mouradian, Y. Ternon (éd.), "Ailleurs, hier, autrement. Connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens", *Revue d'histoire de la Shoah*, 177-178 (2003); R. Kévorkian, *Le génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob, 2006; L. Marchand, G. Perrier, *La Turquie et le fantôme arménien. Sur les traces du génocide*, Paris-Arles, Solin, 2013; V. Duclert, *Le génocide des Arméniens*, Paris, La Découverte, 2015.



mémoire diffuse, le souvenir très lointain du plaisir de résister avec lequel cet homme racontait à ses amis la prise de la Banque ottomane à Constantinople en 1896⁴.

M'identifiant spontanément à la satisfaction avec laquelle il évoquait un exploit dont il était fier, je me sentis alors le droit de sortir de sa clandestinité protectrice une relique que j'avais découverte et fait préalablement traduire. Il s'agissait d'un manuscrit paternel qui avait probablement représenté pour son rédacteur un moyen de poursuivre sa vie, une fois scellée dans un "petit cahier d'écolier"⁵, hors du temps de sa vie actuelle, la recension des épreuves mortelles dont il ne fallait plus qu'il se souvienne.

Le destin de ce manuscrit se joua en fait au moment où cet événement politique vint réveiller en moi la réminiscence du souvenir d'enfance d'un autre acte de contre violence. Ce fut ainsi la rencontre d'un fait objectif d'actualité avec la trace psychique d'une parole autrefois entendue qui vint confirmer la temporalité transgénérationnelle des effets ce celle-ci, c'est-à-dire l'influence qu'exerce sur le processus de transmission et d'élaboration d'un héritage, aussi bien l'actualité d'événements contemporains, qu'une conception féconde de l'inconscient selon laquelle, comme l'écrit René Kaës:

Rien ne peut être aboli qui n'apparaisse, quelques générations après, [...] comme signe même de ce qui n'a pu être transmis dans l'ordre symbolique [...]. La lettre parvient toujours à son destinataire même s'il n'a pas été constitué comme tel par le destinataire: la trace suit son chemin à travers les autres jusqu'à ce qu'un destinataire se reconnaisse comme tel⁶.

Une semblable superposition temporelle d'un événement de 1981 réveillant le souvenir d'un récit paternel qui commémorait un événement de 1896 fait penser au "rendez-vous tacite" dont Benjamin suppose l'existence entre "les générations passées et la nôtre" dans ses réflexions *Sur le concept d'histoire*:

⁴ Devant la poursuite des massacres, en 1896, le parti révolutionnaire Dachnak cherchait un moyen d'obliger les puissances alliées à intervenir. Le 26 août 1896 à 13 h, les Dashnaks prirent possession de la Banque ottomane où prédominaient les investissements britanniques et français.

⁵ Pour les circonstances qui marquèrent la découverte et le destin de ce manuscrit, voir J. Altounian, V. Altounian (avec la contribution de K. Beledian, J.F. Chiantaretto, M. Fraire, Y. Gampel, R. Kaës, R. Waintrater), *Mémoires du génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique*, Paris, PUF, 2009, pp. 97-146.

⁶ R. Kaës, "Le sujet de l'héritage", dans R. Kaës, H. Faimberg, M. Enriquez, J.-J. Baranes, *Transmission de la vie psychique entre générations*, Paris, Dunod, 1993, p. 45.



Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes? [...] S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre⁷.

Disposant alors de la traduction du texte paternel et retrouvant en moi, lors de l'événement violent de 1981, le souvenir d'un père admiratif des résistants de 1896, je la portai aux *Temps modernes* qui la publièrent⁸. Ma famille et moi, nous avons ainsi bénéficié de plusieurs privilèges qui m'avaient permis d'exhumer la trace d'un passé violent et de la faire parler *hic et nunc*: mon père avait eu le courage de consigner scrupuleusement, après son arrivée en France en 1919⁹, l'histoire de la déportation de sa famille et de l'assassinat de son père; j'avais bénéficié d'une actualité qui m'autorisait à la publier, de l'instruction qui m'en avait rendue capable et surtout d'une institution qui avait su l'accueillir. À l'occasion de la "publication" de ce manuscrit, qui dotait le tiers démocratique du pouvoir de donner toute sa portée à l'espace violemment ouvert par l'acte politique, je pus revivre l'expérience salvatrice que j'avais autrefois vécue à "l'École de la République"¹⁰. Avec ses idéaux universalistes, celle-ci ignorait bien sûr l'Histoire qui avait amené chez elle la petite écolière arménienne, mais – à condition que celle-ci se soumette à ses apprentissages – elle lui accordait "démocratiquement" une place, place que celle-ci n'avait guère dans la maison endeuillée. Ainsi, il me fut rapporté que le manuscrit avait été qualifié de "texte sauvage" par Simone de Beauvoir et fait l'objet d'un certain doute de sa part. Néanmoins, elle le publia. Elle incarnait dans ma vie d'écolière, puis de femme, ces institutrices de l'École de Jules Ferry¹¹, plutôt tolérantes à l'égard de ce qui les dépassait.

⁷ W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire", in *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 428.

⁸ L'accueil de ce manuscrit par cette revue fut favorisé par ceux de trois articles précédents: "Comment peut-on être Arménien?", *Les temps modernes*, 353 (1975); "Une Arménienne à l'école", 373/374 (1977); "À la recherche d'une relation au père, soixante ans après un génocide", 389 (1978), repris dans J. Altounian, "*Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*". *Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Paris, Belles Lettres, 1990.

⁹ Cf. K. Beledian, "Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres", dans J. Altounian, V. Altounian, *Mémoires du génocide arménien*, cit.

¹⁰ Cf. J. Altounian, "L'école de la République, jadis 'mère adoptive' pour les sinistrés, l'est-elle encore?", *Les temps modernes*, 56, 615-616 (2001); Id., *L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission*, Paris, Dunod, 2005, p. 128 sq.

¹¹ Cf. J. Altounian, "Faute de parler ma langue, l'arménien qui me parle, que je ne parle pas", dans J. Altounian, "*Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*", cit.



L'élaboration de l'héritage traumatique de la violence s'effectue donc dans cet exemple grâce à un espacement dans le temps transgénérationnel allant du temps et du lieu de la déportation à ceux du pays d'accueil, soit un déplacement provoqué par la contre violence de l'acte dit "terroriste", du manuscrit clandestin vers l'espace politico-culturel et la langue du tiers, *déplacement* à prendre à la lettre, puisque celui-ci est passé du huis clos familial et d'une langue étrangère (le turc transcrit en caractères arméniens)¹² à la publication de sa traduction dans une revue d'une grande notoriété en Occident. Pour acquérir une voix politique échappant à l'emprise de la violence, le témoignage requiert un déplacement dans les générations mais aussi dans l'espace culturel, langagier et politique des autres, c'est à dire un transfert dans l'espace des "non exterminables" du moment.

Exploitant les avantages d'une posture filiale, l'héritier passeur, œuvrant après coup en traducteur *terroriste*, conjugue ainsi en lui les deux modes de l'*accueil*, soit les deux pôles de l'espacement temporel et spatial. En légataire d'un parent *accueilli* au pays où il est né, parent naguère *exterminable* et privé de parole, il s'identifie à lui dont il est, dans le même temps, l'*accueillant* capable de l'héberger dans la langue d'une culture non menacée, donc d'emprunter la langue et les avantages d'institutions démocratiques qui ne furent d'ailleurs pas sans avoir été, autrefois, directement ou indirectement impliquées dans ce qu'il rapporte. C'est ce biface qui dote l'héritier du pouvoir d'espacer la violence et d'accéder par là à sa parole de sujet citoyen.

À la troisième et dernière étape¹³ de son parcours éditorial en 2009, cette traduction se doubla même du facsimile du manuscrit, proposé par son éditeur¹⁴ qui souhaita ainsi reproduire une trace vivante du témoin, ce à quoi je n'aurais, moi, évidemment pas osé penser, et encore moins réclamer d'une maison d'édition "universitaire". Cette insertion du facsimile du manuscrit que je dois, encore une fois, à une initiative démocratique républicaine, figure métaphoriquement l'inclusion, dans l'Histoire du monde, du corps de ceux qui furent exclus de ce monde. Pour recueillir et

¹² Cf. K. Beledian, "Traduire un témoignage écrit dans la langue des autres", cit.

¹³ J. Altounian, V. Altounian, *Mémoires du génocide arménien*, cit. n. 5.

¹⁴ Le regretté Michel Prigent rapprocha ainsi la publication de ces terribles pages du père et celles du père fondateur de la psychanalyse à la traduction desquelles je travaillais depuis 1970 (cf. J. Altounian, *L'écriture de Freud. Traversée traumatique et traduction*, Paris, PUF, 2003).



transmettre *ce qui reste* d'une culture détruite, il faut tenter de traduire *l'intraduisible*¹⁵ et, comme n'est traduisible que ce qui a été symbolisé, l'héritier porteur des traces de cette destruction peut, à la faveur de l'espace de la violence dans le temps, effectuer ce travail que Freud nomme *Kulturarbeit*¹⁶.

Dans l'ouvrage *Violence d'État et psychanalyse*¹⁷, les auteurs soulignent l'impossibilité du travail d'élaboration dans une Argentine où régnaient la dictature et ses tortionnaires. Je justifierai l'hypothèse que seuls les régimes démocratiques offrent la possibilité d'un tel déplacement symboligène et fécond en me référant à la pensée du philosophe Castoriadis qui met en lumière l'ambivalence caractéristique de l'Occident et la désigne comme son trait spécifique :

Je ne dis pas que tout cela efface les crimes commis par les Occidentaux, je dis seulement ceci: que la spécificité de la civilisation occidentale est cette capacité de se mettre en question et de s'autocritiquer. Il y a dans l'histoire occidentale, comme dans toutes les autres, des atrocités et des horreurs, mais il n'y a que l'Occident qui a créé cette capacité de contestation interne, de mise en cause de ses propres institutions et de ses propres idées, au nom d'une discussion raisonnable entre êtres humains qui reste indéfiniment ouverte et ne connaît pas de dogme ultime¹⁸.

Les différentes instances médiatrices entre le rescapé et la collectivité politico-culturelle dans laquelle celui-ci survit n'existent en effet pour prendre en charge et transmettre son témoignage qu'au sein de pays aux institutions relativement démocratiques lui offrant, dans un temps second, un étayage susceptible de favoriser un espace de parole entre lui et son héritage violent. Ainsi, l'existence de certains tiers lui accordant au temps présent un espace de parole lui permet de dénoncer, après coup, cette absence jadis de tout tiers, laquelle abandonna de fait les siens au pouvoir absolu d'un État criminel. Seul ce qui a été *localisé*, soit espacé par sa traduction et son inscription

¹⁵ Les réflexions qui vont suivre s'inspirent de J. Altounian, *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Préface de Pierre Férida, Postface de René Kaës, Paris, Dunod, 2000, de Id., *L'intraduisible*, cit. et de Id., *De la cure à l'écriture. L'élaboration d'un héritage traumatique*, Paris, PUF, 2012.

¹⁶ S. Freud, "L'avenir d'une illusion" (1927), dans *Œuvres complètes*, vol. XVIII, Paris, PUF, 2015, p. 175: "Non inhibé, exempt d'angoisse, chacun suivra ses pulsions asociales et égoïstes, cherchera à exercer sa puissance, le chaos recommencera, lui que nous avons banni par un travail culturel plusieurs fois millénaire".

¹⁷ J. Puget, *et al.*, *Violence d'État et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989.

¹⁸ "Un monde à venir. Entretien avec C. Castoriadis", propos recueillis par O. Morel, *La République des Lettres*, mercredi 1 juin 1994, p. 6.



dans le monde des vivants, peut être métabolisé. Le manque de localisation des morts au sein des vivants induit un effondrement des liens symboliques qui les articulent mutuellement et peut pousser à des passages à l'acte de contre violence inefficaces ou au renoncement à une tâche impossible à assumer.

Ayant présenté l'issue heureuse de ce double espacement déterminant mon parcours personnel, je dois néanmoins dire que mon témoignage est indexé d'une interrogation quant au paradigme qu'il pourrait représenter pour l'époque actuelle. Ce parcours "réussi" eut lieu dans un pays d'accueil laïque et intégrateur, une République aux institutions démocratiques relativement solides, mais devenues incertaines de nos jours, une France où la violence sociale produit désormais, comme partout, des exclus privés de droits, où la précarité de l'ensemble social la rend probablement incapable d'offrir un étayage à ce double espacement émancipateur. Autrement dit, c'est de la teneur en valeurs démocratiques et laïques des institutions des pays censés accueillir les survivants à la violence, que dépend, pour leurs héritiers, la fonction symboligène et élaboratrice de ce double espacement. Mon exposé aboutit donc une interrogation: Quels vont être, dans notre espace mondialisé, les possibilités de déplacement pouvant espacer dans le temps et les lieux les effets d'une transmission violente ?

Mon second exemple se situant dans la Turquie d'aujourd'hui est certainement connu de beaucoup d'entre vous. Pour introduire cette tout autre configuration de transmission temporisatrice, cette fois grand-maternelle, espaçant donc la violence sur trois générations, je citerai la parabole brechtienne de monsieur Egge qui sut délibérément différer sa réponse à la violence :

L'agent [...] de ceux qui régnaient sur la ville [...] demanda [...] "Seras-tu à mon service?" [...]. Monsieur Egge [...] lui obéit durant sept années [...]. Mais quoi qu'il fit pour lui, il y eut une chose qu'il se garda bien de faire: ce fut de dire un mot. Quand les sept années furent passées [...], l'agent mourut. Alors monsieur Egge [...] reprit son souffle et répondit "Non!"¹⁹.

Je comparerais ces sept ans de silence du personnage brechtien au silence de toute une vie d'Heranuş Gadarian – cachée sous le prénom turc de Seher – qui, à la veille de sa

¹⁹ B. Brecht, "Mesures contre la violence", dans B. Brecht, *Histoires de Monsieur Keuner*, Paris, L'Arche, 1997.



mort, révéla en 1974 à sa petite fille de 24 ans, Fethiye Çetin, le secret de son identité arménienne, induisant ainsi en 2004 – 89 ans après avoir été arrachée à sa mère lors de la déportation de sa famille vers les déserts de la mort – la publication scandaleuse de son héritière: *Anneannem, Le livre de ma grand mère*²⁰. L’auteur de ce livre, une militante des droits de l’homme ayant passé trois années en prison, doit en somme sa vie à une enfant terrifiée qui assista au massacre de sa famille avant d’être enlevée par un soldat turc à dix ans, et dont l’obstination à rester en vie, malgré sa détresse, put cacher les violences qu’elle avait vécues afin de ménager un espace de protection à son maintien en vie. “Ma grand-mère a mis plus de soixante ans pour me révéler qui elle était vraiment et ce qu’elle avait vécu en 1915”, dit Fethiye Çetin qui écrit:

Cette femme restée silencieuse pendant des décennies, qui avait enfoui ces terribles épisodes au fond d’elle-même, forçait maintenant sa mémoire à parler, à raconter. [...] je suppose qu’elle n’était alors plus en mesure de lutter contre le besoin de partager enfin son fardeau²¹.

Mais elle-même met trente ans²² – de 1974 à 2004 – pour pouvoir publiquement en rendre compte, sans doute avec la même “boule au ventre”²³ que celle de sa grand mère.

L’expulsion par la grand mère de “ce fardeau qu’elle avait dû porter seule, [...] malgré la] peur que ses secrets puissent mettre [la petite fille] en danger”²⁴ “bouleversait littéralement”²⁵ celle-ci qui comprenait alors qu’elle avait été trompée par un mensonge violent:

Ce que je venais de découvrir ne correspondait pas du tout à ce que je savais. Tout le savoir que j’avais jusque là se retrouvait sens dessus dessous. Mes valeurs étaient

²⁰ F. Çetin, *Anneannem [Le livre de ma grand mère]*, Istanbul, Metis Yayıncılık, 2004; trad. fr. par A. Krikorian et L. Djolokian, *Le livre de ma grand mère*, La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube, 2006. F. Çetin est avocate, membre du comité exécutif pour les droits de l’homme et porte-parole du groupe d’étude des droits des minorités auprès du barreau d’Istanbul.

²¹ F. Çetin, *Le Livre de ma grand-mère*, cit., pp. 82, 100.

²² [Remarque de U. Gauthier](#) dans “Turquie, le génocide inavoué”, *Le Nouvel Observateur*, 21 avril 2005.

²³ *Ibid.* Cf. le [compte rendu par M. Sémo](#) du *Livre de ma grand-mère* dans *Libération*, 19 décembre 2006.

²⁴ F. Çetin, *Le Livre de ma grand-mère*, cit., p. 79.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.



ébranlées [...]. J'avais peur que ma tête n'explode et que son contenu n'éclabousse tout autour de moi²⁶.

Cette bombe à retardement qu'Heranuş Gadarian portait en son sein fut relayée, cinq ans plus tard, par une autre. La première livraison au public par cette avocate de renom du secret de sa grand mère qui “ne la regardait pas mais fixait les yeux sur un point précis du tapis”²⁷ fit en effet peu à peu affluer des témoignages de nombreux descendants de cette aïeule emblématique, qui obligèrent Fethiye, associée à une jeune anthropologue, Ayşegül Altınay, à les recueillir en 2009 dans le livre, cette fois, des *Petits enfants*²⁸. Ces deux publications impressionnèrent fortement les “français d'origine arménienne” lorsqu'ils purent y avoir accès dans leur traduction respective en 2006 et 2011, car tous ces récits étaient en train d'ébranler nombre d'hommes et femmes de Turquie qui, découvrant que leur grand mère ou grand père étaient arméniens, devaient se réapproprier une ascendance condamnée jusqu'alors à la clandestinité, fissurant par là la pureté ethnique de leur appartenance.

Non seulement la grand-mère Seher de Fethiyé Çetin, dissimulée sous l'apparence d'une paysanne turque d'Anatolie, révèle sur ses vieux jours à sa petite fille qu'elle est en fait Heranuş Gadarian, mais elle incite donc par son aveu libérateur tous les autres “petits enfants” à se libérer eux-mêmes d'un tel secret ghettoïsant. Elle a ainsi le pouvoir, par les mises en récit analogues au sien qu'elle induit, d'amener ses contemporains à s'affranchir quelque peu d'une dette envers la vie qui leur a été coûteusement transmise. Elle accomplit un acte d'une extraordinaire puissance symbolique, car il existe, comme l'écrit Jean François Lyotard, un rapport étroit entre le récit, la dette et la délibération:

Dans le récit, écrit le philosophe, il faut [...] reconnaître [la dette], l'honorer, la différer.

Dans la délibération, la questionner, donc la différer aussi²⁹.

Les témoignages de ceux des survivants arméniens qui ont eu la chance de rester en vie sont en train de faire surgir des vérités inouïes dans les instances de délibération

²⁶ *Ibid.*, p. 85.

²⁷ *Ibid.*, p. 81.

²⁸ A. G. Altınay, F. Çetin, *Torunlar*, Istanbul, Metis Yayıncılık, 2009; trad. fr. par C. Vuraler, *Les petits-enfants*, Arles, Actes Sud, 2011. A. G. Altınay est enseignante en anthropologie à l'université Sabancı à Istanbul. Elle a publié plusieurs études sociologiques en anglais et en turc.

²⁹ J. F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 256.



en Turquie. De ces innombrables témoignages, livrés la plupart dans l’anonymat pour échapper aux discriminations et dont Heranuş Gadarian fut en somme, par le truchement de sa petite fille, l’agent provocateur, j’en retiendrai deux qui montrent, dans le cas d’une grand mère, puis d’un grand père, l’espace dans le temps de la révélation violente.

Une anonyme de 45 ans, surnommée Deniz, raconte lors d’un entretien d’octobre 2005:

Dans ma famille, tout le monde est au courant mais personne n’en parle. C’est ma cousine qui m’en a parlé pour la première fois, elle m’a demandé: “Tu savais que tu étais arménienne?”. Bien sûr, je n’en savais rien [...]. Je me suis aussi demandé ce qu’avait pu endurer ma grand mère pendant les événements. Elle s’était retrouvée sous la tutelle de mon futur grand père alors militaire chargé des convois [...]. Pour avoir chassé et déporté tant de personnes, il a bien fallu qu’il soit consentant. En plus il s’est servi au passage... Pourquoi avoir choisi d’enlever ma grand mère? Peut-être que c’était une belle femme [...]. Dans un sens il lui a sauvé la vie, mais à quel prix? Ma grand mère aurait peut-être préféré mourir en déportation plutôt que de suivre ce militaire [...]. Elle n’a jamais parlé de son passé, des événements marquant de sa vie [...]. Elle avait vécu dans cette maison comme dans une cave³⁰.

Une autre anonyme de 40 ans, surnommée Hénaramin, évoque, en juin 2005, quelques souvenirs de son grand père:

Mon grand père [...] ne nous a jamais dit qu’il était arménien [...] il n’avait pas non plus de famille. On sait peu de choses sur lui, seulement qu’il a été recueilli [...]. Mon grand père disait ne pas arriver à oublier ces horreurs: il se souvenait qu’après la descente militaire dans son village, un bébé avait marché à quatre pattes parmi les cadavres jusqu’à sa mère étendue morte, pour lui téter le sein³¹.

La lecture de ces deux ouvrages saisissants soulève en tout héritier de ces aïeules des questions sans réponse: Qu’est-ce que devoir sa vie à la destruction de la vie psychique d’une grand mère ou arrière grand mère, au vol de son enfance et de sa féminité, à une enfant qui n’a pas eu d’enfance? Ce qui est certain c’est que ces jeunes filles, “mariées de force”, condamnées au silence sur leurs origines, sur la violence imposées à leur vie psychique, sexuelle, ont fini paradoxalement par devenir les

³⁰ A. G. Altinay, F. Çetin, *Les petits-enfants*, cit., pp. 45, 48.

³¹ *Ibid.*, pp. 187-188.



transmettrices d'une vérité politique semant la sédition au sein d'un État négationniste. Grâce à l'espace temporel d'une descendance qu'elles assumèrent dans l'aliénation, ces aïeules impuissantes abritèrent pourtant à leur insu un pouvoir dissimulé, ignorant de lui-même, le germe d'une révélation subversive qu'elles transmirent, non seulement aux "jeunes" de leur famille, mais à tous leurs concitoyens vivant sous une chape de silence.

En fait, cet espacement dans le temps imposé à ces femmes par la nécessité de survivre à la violence relève de la même nécessité que celle du temps de latence habituel d'une transmission psychique violente mais non soumise à la clandestinité. En se référant à la théorisation de Winnicott³², on peut dire qu'aucun sujet en mesure de traiter cette violence n'ayant été là, celle-ci réclame de rester en suspens avant de pouvoir être appréhendée par un héritier devenu capable de la traiter et de l'inscrire dans le champ social.

Nous dirons pour conclure que lorsque les catastrophes de l'histoire entraînent chez les survivants et leurs descendants, des ruptures dans les liens humains, dans leurs appartenances territoriales et culturelles, ce sont, comme on le constate dans nombre de témoignages, presque toujours les grands parents, s'ils survivent, qui sont à leur insu détenteurs de vérités politiques subversives et hétérodoxes, et ce, grâce à l'espace que crée le silence de leurs tendresses meurtries et des cultures englouties dont ils sont porteurs. Ils deviennent en cela des ancêtres qui, paradoxalement, "libidinalisent" leurs descendants en leur insufflant jeunesse, esprit de rébellion et conscience politique. Les héritiers des crimes de masse ne peuvent se construire qu'en fidélité aux messages implicites de leurs ascendants qui les initient, au terme d'un espacement dans le temps, à la dimension politique des conditions où s'est inscrite leur propre naissance.

³² Cf. D. Winnicott, "La crainte de l'effondrement", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 11 (1975).

Torture, terreur politique et transmission générationnelle

Marcelo N. Viñar

Abstract: Contemporary political torture is not a barbaric, savage archaism but rather a high-tech product employed by civilized states. It aims to use physical suffering and moral destruction to destroy the constellations of identities that define human beings, converting them into puppets in the hands of their executioners. This is not the spontaneous act of a gang of sadists; it is the act of a system of government. Furthermore, this destruction is not limited to turning the victim into human refuse, because the shame contaminates his or her social ties in the present, paralyzing them with terror, and extends from generation to generation, hindering the process of reconciliation. However, I believe that this problem cannot be addressed through medicalization; rather, the process through which descendants mourn their ancestors should be treated as a practice of *civilité*.

[**Keywords:** torture, social bonds, intergenerational transmission, political culture, pathologization]

Parler de la torture à but politique dans le monde actuel va bien au-delà de l'énumération des actes cruels ou sadiques que nous connaissons tous ou imaginons depuis toujours. Les actes sadiques qui la définissent sont un moment inéluctable car ils mettent l'accent sur la singularité d'un être humain dans l'horreur de sa souffrance et sur l'humanité entière dans le dilemme d'être indifférent ou témoin concerné par le drame. Le chemin de la Croix et la crucifixion du Christ, en tant que mythe fondateur, pour l'occident, de l'époque dans laquelle nous vivons, est paradigmatique du pouvoir d'attraction qu'implique la péripétie dramatique entre la résistance héroïque et la capitulation. C'est pourquoi Maurice Blanchot affirme avec justesse que l'horreur effraie autant qu'elle fascine. Condamner l'auteur matériel d'un tel acte est nécessaire mais insuffisant, car l'attention ne doit pas se focaliser seulement au binôme bourreau/victime. Aujourd'hui, parler de la torture politique revient à mettre en évidence et dénoncer le fait que les nations les plus civilisées de la planète l'utilisent comme outil privilégié pour servir leurs logiques de gouvernement ou de domination. Il est donc nécessaire de se démarquer de la capture dans l'acte voyeuriste du sadisme et de se focaliser davantage sur les décideurs que sur les exécuteurs du dispositif de la terreur.

La terreur ne se réduit pas au martyr physique – ni à la mort (qui, arrivé à un certain point, est plus désirée que crainte) – mais le martyr du corps est plutôt l'étape préalable et préparatoire à l'appropriation de l'âme, par l'effet de l'agonie interminable,



l'aliénation et la dépossession de soi. Alors que le martyr dans la torture médiévale n'avait d'autre prétention que le châtement et la mort du possédé démoniaque, la sophistication du progrès a établi des objectifs plus raffinés. Il ne s'agit plus de supprimer l'ennemi mais de le transformer en marionnette servile de ses bourreaux¹. La douleur physique est un moyen, l'objectif n'étant pas la mort mais la destruction de la constellation identificatrice qui nous constitue en tant que sujets singuliers, qui nous définit, à travers nos valeurs, loyautés et affiliations. Cet effondrement nous transformant en déchets de nous-mêmes.

Maurice Merleau-Ponty remarquait, dans *Humanisme et terreur*², que la médecine et la torture gardent entre elles une affinité topique dans la mesure où elles colonisent l'espace intime du corps sensible d'un être humain: la première pour le sauver, la deuxième pour le détruire. Relier par la pensée des notions aussi contradictoires que la médecine et la torture provoque la stupeur, mais ça permet, en revanche, de cerner l'émergence nodale de cet espace d'intimité habité depuis toujours, de façon virtuelle et potentielle, par des craintes ancestrales telles que la terreur de la douleur infinie. Non pas tant la peur de mourir, mais quelque chose encore plus pénible, la peur de l'agonie sans fin, qui est une figure universelle des mythes, des phobies enfantines et de quelques mythes religieux. Un universel qui nous habite depuis notre naissance jusqu'à notre mort. La maladie et la torture actualisent et rendent manifeste cette virtualité que nous connaissons depuis toujours et qui était là, à marauder autour de nous, à nous harceler en silence. Elles mettent en évidence l'assise qui constitue le fond de la condition humaine: un corps sensible et la parole qui l'exprime. C'est cette zone de secret et d'opacité au cœur de ce qu'il y a de plus intime et de particulier dans le soi-même qui se voit atteint par la torture, dans la mesure où celle-ci crée une instance à la limite avec la folie: "Je ne serai plus le même... je serai quelqu'un d'autre... inconnu... pourrai-je me reconnaître?". Ce fantasme de la métamorphose du psychisme, de sa désagrégation et de sa destruction, devient catastrophique. Winston, le protagoniste de *1984*, créé par Georges Orwell, et sa soumission au *Big Brother* sont une représentation paradigmatique des effets de la terreur

¹ "La démolition", voilà le terme dont je me sers depuis quelques dizaines d'années pour désigner ce processus dont l'aboutissement est plus redouté que la mort elle-même. Des lectures de personnages marquants de l'histoire contemporaine ont nourri ma conviction clinique: cf. notamment P. Levi, *Si c'est un homme* (1947), Paris, Robert Laffont, 1987, édition originale *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1976.

² M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947.



comme le cancer de la gouvernabilité postmoderne. Cette définition de la torture à travers ses conséquences me semble plus pertinent et plus éloquente que sa définition pragmatique au moyen des instruments de supplice physique et moral.

Face à la massification de la barbarie et à l'utilisation médiatique de l'horreur comme spectacle, il est nécessaire de retrouver le caractère essentiel de l'intimité. Il faut pouvoir préserver la singularité de la souffrance et de ses antidotes, identifier la façon dont chacun y succombe ou s'en défend. L'univers statistique, dont l'étendue est monstrueuse, doit être dénombré cas par cas. Dans l'opprobre extrême, un seul être humain est toute l'humanité, à la fois unique et distinct, représentant et porte-parole de tous. Comprendre ce phénomène est essentiel dans un centre de soin et de soutien pour les victimes. La réponse à la souffrance extrême est aussi diverse que l'idiosyncrasie de l'homme. Il n'existe pas – il ne doit pas exister – de syndromes ni de traitements standard. Si cela arrive – assez fréquemment d'ailleurs –, il en résulte un espace de simulation et d'imposture.

Il est réducteur et erroné de penser au tortionnaire comme un héros du mal – personnage sadique isolé que l'on retrouve dans l'imagerie hollywoodienne ou dans le mal radical que Kant attribuait à l'intériorité des motivations aberrantes des personnages shakespeariens de Richard III ou Macbeth. La voie psycho-historique est erronée. Comme Michel de Certeau³ l'a dit, la torture moderne systématique et sophistiquée n'est pas le signe d'une barbarie sauvage et ancestrale mais un produit de haute technologie de la civilisation moderne. Elle est la condition nécessaire à certaines stratégies de pouvoir politique, pratiquées par la plupart des régimes au nom de la *Realpolitik*, bien que cela répugne à l'autre moitié de l'humanité. Il faut donc penser la torture politique contemporaine comme une institution, comme le lien essentiel d'un système complexe de gouvernance, comme le revers funeste, cancéreux, du progrès démocratique et civilisateur. Il s'agit de la création d'un système de gouvernement qui s'octroie sa propre autorité afin d'apporter une justification discursive et pseudo-rationnelle qui "naturalise" l'acte criminel. À partir de là, n'importe quelle barbarie est envisageable.

³ Cf. M. de Certeau, "Corps torturés, paroles capturées", in L. Giard (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Éditions du Centre Georges Pompidou, 1987.



Lorsque Hannah Arendt nous explique que la diversité est la principale caractéristique de la condition humaine⁴, elle marque une frontière symbolique entre la pluralité républicaine, toujours conflictuelle et contradictoire mais tolérante envers la différence, et les certitudes intégristes des systèmes totalitaires, qui ne conçoivent la différence que comme ce qu'il faut exclure et détruire⁵. Ces deux logiques du lien social ne sont jamais stables et immuables, elles coexistent toujours dans un fragile équilibre, plus proches des théories du chaos et de l'incertitude que des déterminismes linéaires des sciences naturelles. Ainsi, la détection des signes précurseurs du totalitarisme, le *early warning* d'Arendt, n'est-il pas un humanisme romantique mais bien un enjeu crucial d'une lutte politique à vocation libertaire. Malheureusement, lorsque les mesures préventives sont efficaces, leurs résultats s'imposent en silence et la catastrophe qui a été évitée reste invisible à nos yeux. De manière surprenante, les centres de formation de tortionnaires perdurent, permettant de transformer l'acte répréhensible et criminel en objet de recherche. Le manuel Kubrik du Commandement sud de l'Armée états-unienne confirme mon affirmation. Il pourrait sembler risible, si ce n'était pas tragique, qu'aux antipodes de la réflexion proposée par Étienne Balibar, il y ait des groupes d'experts spécialisés dans les techniques destinées non pas à sauver l'homme mais à le détruire. Privilège de notre espèce, inégalée à l'échelle des vivants. Cela n'est pas attribuable à la biologie ou à la génétique, mais à la culture, au "progrès de la civilisation"⁶.

Nous avons réfléchi et écrit pendant des dizaines d'années sur la torture. Aujourd'hui nous voulons mettre l'accent sur la transmission de l'expérience traumatisante à l'entourage et à la descendance. Ma thèse est que ce bouleversement du legs transgénérationnel dans la psychologie des peuples, dans la psychologie collective, tellement décisif pour la structuration psychique et pour la construction identitaire, est aujourd'hui une pandémie qui doit faire l'objet d'une recherche plus approfondie. Je prétends qu'il est nécessaire de restituer ce sujet au sein des réflexions sur la culture et

⁴ Cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.

⁵ Cf. H. Arendt, "Ideology and Terror", in *The Origins of Totalitarianism*, (1951), New York, London, Harcourt Brace, 1958.

⁶ Pour comprendre la construction du monstre, les lectures qui m'ont été les plus utiles sont les expériences de Stanley Milgram, *La soumission à l'autorité*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, et une oeuvre de Christopher Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*, Paris, Les belles lettres, 1994.



sur la civilité, et d'empêcher sa relégation au champ médical ou psycho-pathologique⁷. La réflexion et l'action menées de manière collective dans la cité ont quelque incidence dans la sphère subjective et quelque efficacité historique. En revanche, le silence et l'inaction rendent la voie plus facile à la naturalisation de la guerre et du génocide.

L'histoire lointaine et récente nous enseigne la récurrence des catastrophes qui annulent, dans les situations explosives de la planète (guerre, génocide, emprisonnement arbitraire, torture systématique et disparitions forcées), les rites de passage entre la vie et la mort et entre les générations. Être l'héritier d'un ancêtre humilié et souillé est un lourd héritage qui traverse les générations et conduit à la pathologie mentale et/ou à rechercher la justice ou la vengeance, des concepts diamétralement opposés mais aux limites floues. On sait, sans toutefois y penser toujours, qu'il faut compter au moins cinq générations pour configurer et définir les profils essentiels à l'humanité d'un être humain. Que cet héritage primordial que l'on attribuait autrefois à la religion ou à la biologie et à la génétique, nous savons aujourd'hui qu'il est d'ordre culturel⁸, bien que nous ignorions une grande partie de l'intimité des processus.

La célébration du nouveau né est un jalon primordial dans la condition humaine, peut-être même le seul argument (au-delà de la religion) permettant d'exorciser l'angoisse de notre condition d'être éphémères. La passion, la compulsion de transmettre est inhérente à la condition humaine. Roland Barthes assure qu'il n'y a pas de communauté humaine sans récit, sans un passé précurseur⁹. Transmettre la "mémoire sacrée", celle de la transmission des valeurs, des croyances et des légendes, est un des métiers les plus anciens de l'humanité et un trait distinctif de l'espèce humaine. Les anthropologues qui

⁷ Il y a longtemps que je m'oppose à la médicalisation véhiculée par le concept du PTSS, *post traumatic stress syndrome*, et sa symptomatologie florissante de même qu'à la résilience et à sa normalisation volontariste. Des mots passe-partout au moyen desquels la pathologisation remplace la réflexion. À leur place, nous avons proposé la notion de "marque", se substituant à celle de "séquelle", car celle-ci est connotée du ton péjoratif du handicap; la marque restitue, en revanche, la dimension polyvalente de l'expérience douloureuse, aussi bien dans le sens d'un handicap ou séquelle que dans celui de la créativité. Plutôt que de cerner cette question comme pathologie du sujet, il faut la poser en tant qu'usure et écroulement du lien social. Cf. M. N. Viñar, M. Ulriksen-Viñar, L. Bleger, "Troubles psychologiques et psychiatriques induits par la torture", dans *Encyclopédie médico-chirurgicale, Psychiatrie*, 37889 A20, 5, 1989.

⁸ Cf. M. N. Viñar, "Généalogie de la violence", *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2 (2007), 16.

⁹ R. Barthes, W. C. Booth, Ph. Hamon, W. Kaiser, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977.



ont vécu longtemps au sein de tribus primitives, de peuples agraphes de l'Amérique pré-ibérique, ont découvert la figure constante du Grand Parleur¹⁰, du chaman qui, dans des tribus éparées dans la forêt amazonienne ou dans celle de l'Orénoque – des tribus basées sur une économie de subsistance précaire –, généraient des sujets qui étaient dispensés des tâches de subsistance de l'*homo faber* pour créer un autre métier. Ils parcouraient les clans disséminés dans la forêt pour raconter dans de longs rituels les cosmogonies qui expliquaient qui ils étaient, d'où ils venaient, pourquoi ils étaient dans le monde. Invention donc de l'*homo sacer*, qui n'a pas besoin d'attendre le moment le plus évolué des grandes religions monothéistes, ni du progrès culturel de l'invention de l'écriture pour poser la question "qui sommes-nous?" parallèlement aux exigences de la subsistance matérielle. Ils ont besoin d'une légende de l'origine et de l'appartenance pour pouvoir y inscrire l'histoire de leur résidence sur la terre. Trait universel et constant qui se spécifie par la suite dans la diversité, unique et singulière, de chaque culture.

D'où surgit cette passion, cette obstination de la transmission et comment se maintient-elle? Il y aurait en cela un seuil différentiel entre humanité et animalité. Conscience de la finitude et de l'inénarrable de la mort, que nous devons surmonter au cours des générations. Notre inscription dans une généalogie est une condition de ce que nous appelons notre identité. Même si nous avons longtemps renvoyé cette question à une explication biologique ou génétique ou religieuse, ce qui est vraiment important c'est que les grands-parents sont un trésor de signifiants, une aurore renouvelée de vérités et de fictions, une répétition perpétuelle du retour aux origines. Voilà pourquoi nous disons qu'il faut plusieurs générations pour humaniser un être humain.

Un autre vecteur nous aidant à réfléchir sur notre thème vient de la prématurité de la naissance humaine et ses conséquences. Nous appartenons à une espèce qui passe par un temps prolongé de vie fœtale extra-utérine. Nous naissons immatures, au début nous voyons mal, nous surmontons lentement la quadriplégie et l'aphasie initiales. Le petit d'homme met un temps très long – bien plus long que d'autres mammifères – pour ressembler à la version adulte.

¹⁰ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1980.



Comme l'affirme Pierre Legendre, nous naissons deux fois: une naissance biologique, dont la date est claire et précise, et une naissance symbolique, résultat d'un long processus d'humanisation, celui de l'avènement au langage¹¹. La joie de se reconnaître soi-même en tant qu'unité, matière pensante (le "stade du miroir", selon Lacan) est simultanément le temps de l'avènement et l'affirmation d'un sujet psychique et de la saisie et l'aliénation dans un ordre symbolique.

Pour me libérer du corset du langage œcuménique, je vais me servir d'une sémiologie plus élémentaire et descriptive. La représentation de soi-même n'est pas une donnée originaire mais une construction, une acquisition laborieuse du développement. Avant d'être pensant et raisonnable, il y a un temps, celui des fondations du psychisme, au cours duquel la lumière, les odeurs et les formes donnent peu à peu un format à notre esprit avant qu'il ne dispose du langage. Nous supposons, que dans ce temps originaire, le travail des processus identificatoires ne produit pas seulement les référents des figures de l'intimité, en tant que référents identificatoires (la sacro-sainte trinité familiale), mais que les données sensorielles (l'air, la lumière, le climat, les mélodies) du monde que nous habitons façonnent peu à peu le sentiment de quelque chose de propre – que les Grecs appelaient *oikeion*¹² – désigné par V. Jankélévitch¹³ sous le beau nom de "géographie pathétique", où les expériences sensorielles du commencement ont été investies libidinalement et sont devenues ensuite des légendes, des mélodies, des poèmes, des mythes et des rites d'origine.

D'après Lacan, ce temps de la prise en charge du soi-même et du propre est un temps de jubilation et d'allégresse, de jouissance d'être quelqu'un et de dépassement du désarroi de l'indétermination, dans un mouvement salutaire d'expansion, du fait d'être reconnu par le visage de la mère et s'y reconnaître. C'est presque une expérience ordinaire pour tout un chacun de constater à quel point le geste d'affirmation est imprégné de joie et d'exaltation. Mais cette expérience de la force du propre est accompagnée de celle du différent, de l'*alter*, vécu comme étranger, menaçant, et contre lequel elle bute nécessairement. C'est dans ce schéma binaire (initial et primitif) que commence la

¹¹ P. Legendre, *Leçons II. L'empire de la vérité*, Paris, Fayard, 1983.

¹² Cf. J.-P. Vernant, *La traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004.

¹³ Cf. V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Seuil, 1979.



péripétie. Freud l'a formulée au début de son texte *Les pulsions et leurs destins*¹⁴: le propre, je l'avale et je l'assimile; l'étranger, je le crache. Dans la diversité humaine, le *xenos* est aussi originaire que la *philie* (amour du propre). C'est dans la façon dont mûrit la péripétie du schéma primitif (exaltation du propre-blâme de l'étranger) que réside l'aspect le plus important de notre sujet.

Comment le stigmatisme et le traumatisme marquent-ils la construction identitaire? Ce thème est important autant dans la construction de l'espace démocratique que dans la sphère du psychisme et du métier des travailleurs de la santé mentale. Nous ne savons pas beaucoup sur les facteurs individuels qui conduisent à la stagnation ou au dépassement de l'organisation primordiale et paranoïde consistant à exalter la *philie* et à dénigrer le *xenos*. Nous ne savons pas guère non plus sur ceux qui tolèrent la pluralité et encouragent l'acceptation et la légitimation du différent. Et nous savons encore moins comment se tissent les facteurs provenant du *socius* avec les composantes plus intimes de la constellation pulsionnelle et identificatoire pour produire la mentalité fermée du xénophobe et celle ouverte au risque de l'altération qui déclenche l'altérité¹⁵. Nous savons, par contre, que la haine de la différence (ethnique, religieuse ou politique) a été et est toujours une pandémie mortifère tout au long de l'histoire de l'humanité et qu'il existe un point critique où la tolérance de la pluralité, en tant que condition de la vie démocratique, se pulvérise et laisse la porte ouverte à la xénophobie, qui à son tour légitime l'abjection du crime et du génocide. C'est une zone lugubre de l'histoire humaine qui nous engage à réfléchir, car ce n'est que de la "compréhension", au sens arendtien du terme, que pourra surgir l'action politique adéquate.

À partir de la condition interrogative et auto-théorisante dans laquelle fonctionne l'esprit humain, la question de l'origine et de ses énigmes interpelle régulièrement les sujets, les groupes, les communautés. Nœud de questionnement qui nous renvoie à l'articulation de l'intime et du personnel avec le public et le collectif de nos groupes d'appartenance. Il n'y a pas d'identité auto-référée. Il n'y a pas de psychologie des profondeurs en

¹⁴ S. Freud, "Les pulsions et leur destins" (1915), in Id., *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1952.

¹⁵ Cf. E. Gómez Mango, "La identidad abierta. Reflexiones sobre la xenofobia" et D. Gil, "Desencuentro con el otro y etnocidio", in M. N. Viñar (éd.), *¿Semejante o enemigo? Entre la tolerancia y la exclusión*, Montevideo, Ediciones Trilce, 1988.



dichotomie avec la psychologie des foules. L'humanité des hommes, d'après Arendt, se définit et crée du relief sur la toile de fond de la diversité, de son appartenance au monde des autres hommes. L'identité déclenche la fiction solipsiste d'une racine unique, transparente et insigne, conduisant fatalement au racisme, qui nous a attrapés pendant des millénaires. Le contraste et l'altération par l'autre sont les conditions nécessaires pour surmonter l'identité fermée du xénophobe et entraîner le mouvement exogamique en tant que condition de l'enrichissement culturel.

D'après l'anthropologue Clifford Geertz:

Dans un monde globalisé notre urgence n'est pas de construire une culture universelle comme l'espéranto mais d'augmenter les possibilités d'un discours intelligible entre des gens très différents entre eux quant à leurs intérêts, leur aspect, leur richesse et leur pouvoir mais qui, cependant, se trouvent dans un monde en connexion permanente, où il est de plus en plus difficile de s'écarter du chemin des autres¹⁶.

La barbarie n'est pas une relique du passé sauvage et s'est avérée, comme le jour et la nuit, la partenaire obligée du développement de la civilisation. Malgré l'expansion indiscutable de la connaissance, nous ne savons pas grand-chose de cet étrange accouplement entre barbarie et civilisation.

Dans la construction d'un monde propre, dans les sens heideggérien de l'habitation, une certaine harmonie ou du moins une congruence devient souhaitable entre les histoires de famille et les familles dans l'histoire. Harmonie et congruence qui rendent possible la diversité et encouragent la singularité propre à la condition humaine. Reconnus par les autres et uniquement ainsi nous habitons notre propre identité. Processus inachevable, nous le savons bien – mais qui prend cette direction. Lorsqu'un pouvoir totalitaire, tyrannique, qualifie de sous-homme l'un des membres de cette diversité (juif, tzigane, musulman, noir), c'est-à-dire qu'il légitime le racisme latent dans toute communauté humaine, l'aller et le retour d'un sujet auprès des autres n'a pas seulement les répercussions évidentes dans le macrocosme de l'espace politique (de l'*agora*) mais imprègne le microcosme de ses noyaux d'appartenance et radicalise autant le rejet que la solidarité. Personne n'échappe à cette capacité stigmatisante du pouvoir

¹⁶ C. Geertz, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailie, 1996, édition originale *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1988.



tyrannique, elle laisse des marques chez les exclus et chez ceux qui excluent. Ni les persécutés ni les persécuteurs en résultent indemnes, certains sont marqués par la rancœur, les uns par la honte, les autres par la stupidité, d'autres par la vengeance.

Que seraient devenues la vie et l'œuvre de Hannah Arendt si cette expérience de mépris antisémite des enfants de son quartier était demeurée un épisode banal attribué à la différence de sa physionomie¹⁷? Tous les enfants se moquent de leurs pairs quand ils sont gros, maigres, laids, noirs ou possèdent un grand nez. Les sobriquets sont le lieu privilégié de l'humour et de la sagacité humaine. Arendt affirme que toute pensée est le résultat d'une expérience. La situation devient plus grave lorsque l'humour enfantin (synthèse instable d'agression et de créativité) coule librement comme métaphore humaine jusqu'à ce qu'un régime politique tyrannique lui donne la consistance d'un béton lapidaire. C'est le nazisme hitlérien avec sa xénophobie délirante et criminelle, émergeant comme une pandémie dans divers points de la planète, sous des conditions politiques précises, qui nous conduit à réévaluer la scène enfantine, apparemment banale, des parents assimilés et silencieux (le loup n'y étant pas), la rue qui laisse circuler les haines et les rancœurs que les bonnes mœurs réaffirment ou dérobent. Il existe dans la littérature psychanalytique une production croissante sur les effets du silence et du secret dans la transmission entre générations. Je ne connais pas de travaux à propos du sujet que je viens d'aborder: les périodes d'opprobre dans l'histoire collective. C'est peut-être un sujet sur lequel je dois plutôt apprendre qu'enseigner. Il se peut aussi qu'en socialisant nos ignorances nous apprenions les uns des autres. Ma seule certitude c'est que la solution de ce problème n'est pas dans le silence.

¹⁷ Cf. l'entretien de Günther Gaus avec Hannah Arendt pour la télévision allemande: H. Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (1964), in Id., *La tradition cachée. Le juif comme paria*, Paris, Ch. Bourgois, 1987, édition originale "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", in A. Reif, éd., *Gespräche mit Hannah Arendt*, Munich, Piper, 1976.

Reinventare la politica di fronte alla “violenza estrema”

L’azione collettiva in Turchia*

Pınar Selek

Abstract: This article examines the space for militant action in Turkey in order to highlight the profoundly relational and dynamic character of the forms of collective action that have emerged since 1980, the beginning of a new cycle of protests. Reflecting on this space, which in this article is accomplished by taking into account a plurality of experiences, allows us to grasp in particular the fluid and non-partisan nature of these moments of collective action. On each occasion diverse movements come together to build contexts of action and co-construct themselves. This involves multiple innovations in terms of activists’ repertoire of forms of action and ways of organizing action, thereby introducing and strengthening capabilities of anti-violence.

[**Keywords:** violence, repression, contestation, collective action, anti-violence]

Riflettere sulla violenza estrema, a partire da Étienne Balibar e Hannah Arendt, ci permette di affrontare una delle questioni essenziali del mondo contemporaneo: fino a che punto la violenza estrema può limitare le possibilità della politica? A un simile interrogativo Étienne Balibar risponde affermando che la violenza costituisce il nodo essenziale della politica e proponendo, a tale proposito, i concetti di *civilité* e di “anti-violenza”¹. L’autore distingue infatti tre tipi di uso politico della violenza: la “contro-violenza”, la “non-violenza” e, appunto, l’“anti-violenza”.

La prima si fonda su una logica rivoluzionaria che si iscrive nell’orizzonte generale della problematica della sovranità e nell’eredità della Rivoluzione francese, o di altre pratiche rivoluzionarie. Sul piano teorico, questo tema chiama in causa la dialettica hegeliana, che assegna un ruolo determinante al *divenire* nella trasformazione politica e ispira la riflessione sulla *violenza* come motore della storia. Questa tesi assume estrema rilevanza in Marx e Engels, i quali tentano di arricchirla di contenuti di impianto materialista. Le tesi del materialismo storico di Lenin, o di Mao, legittimano ulteriormente il ricorso alla violenza in ragione di una “inevitabilità” delle condizioni

* Traduzione a cura di Orsetta Giolo del paper *Les possibilités d’inventer la politique malgré la “violence extrême”* (2014), in una versione riveduta e autorizzata dall’autrice. Si veda inoltre la versione francese pubblicata in *Rue Descartes*, 85-86 (2015).

¹ Il tema è centrale in É. Balibar, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 17.



storiche. Secondo la logica del materialismo storico, infatti, la violenza e la controviolenza costituiscono le condizioni strutturali e permanenti dell'esistenza stessa della politica. Nelle pratiche contestatarie che si appoggiano su questa concezione della politica, la violenza nutre la violenza.

Quanto alla “non-violenza”, essa si iscrive, nel suo senso più ampio, in una prospettiva filosofica e politica in cui possiamo far rientrare sia le teorie dello Stato di diritto, sia la teorizzazione di forme alternative di contestazione dell'ordine sociale. In particolare potremmo affermare che Gandhi, essendo convinto del fatto che la violenza provochi una controviolenza spesso più intensa e più confusa, e rifiutando comunque la logica dell'obbedienza, abbia cercato una risposta alla seguente questione filosofico-politica: come è possibile costringere le autorità costituite a riconoscere i bisogni legittimi di un gruppo sociale oppresso? Nel caso di Gandhi, inoltre, una riflessione politica che respinge senza appello la violenza sorge nel campo della politica reale, agisce sul terreno reale della storia e si presenta come un'azione riuscita. Balibar, che prende sul serio il tentativo di Gandhi, descrive tuttavia i limiti della soluzione non-violenta: sottolinea ad esempio che la non-violenza è riuscita a ottenere la liberazione dell'India dal dominio coloniale inglese, ma non ha potuto mettere fine né agli altri rapporti di dominazione, né alla violenza. Il nuovo regime, postosi in continuità col regime destituito, lo avrebbe ampiamente dimostrato.

In una direzione diversa, Balibar propone una politica della creazione, dell'invenzione di nuove possibilità, che ruota attorno al concetto di “anti-violenza”. Non si tratta qui di “convertire” dialetticamente la violenza nel diritto, nell'istituzione o nella socialità, ma si tratta di mettere in campo la *civilité*, ovvero una concezione del politico che si differenzia da quella di cittadinanza in quanto eccede il quadro istituzionale e giuridico.

In particolare, tentando anche di rispondere alla *perdita di senso dell'azione politica* nella congiuntura attuale, Balibar propone di “civilizzare” la rivoluzione. Egli sembra qui avvicinarsi alla distinzione arendtiana tra la *politica*, il cui senso è la libertà, il libero agire sulla scena di un mondo comune, e l'attività di *governare*². Ma la politica,

² Cfr. H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995, pp. 78-80, ed. or. H. Arendt, *The Promise of Politics*, a cura di Jerome Kohn, New York, Schocken Books 2005.



con il suo senso di libertà, può realizzarsi in un contesto di violenza estrema? La contestazione della repressione è condannata alla violenza? E in tal caso, *come possiamo uscirne*? Dobbiamo chiederci, in altri termini, come sia possibile la *civilté* quando si è sottoposti a molteplici e articolati rapporti di dominio: quando la violenza estrema, che è un rapporto di forza, annienta la possibilità stessa del campo conflittuale o strategico, è ancora possibile, e in che modo, tirarsi fuori dal ciclo della violenza? Nel tentativo di rispondere a simili domande, nelle pagine che seguono muoviamo da una riflessione sulle più recenti esperienze dello spazio militante in Turchia, al fine di presentare e discutere un autentico tentativo di politica aperta all'invenzione di nuove possibilità. La domanda, in effetti, concerne la possibilità, per una politica della creazione, di emergere in un contesto di forte repressione, che nel caso della Turchia è caratterizzato da un regime repressivo, con forti tensioni interne e con una lunga successione di governi conservatori.

Nella primavera del 2013, la creatività, lo *humor*, il pacifismo resistente e le molteplici modalità di azione nel corso delle manifestazioni di piazza Taksim, hanno suscitato grande stupore a livello nazionale e internazionale, tanto che si è giunti a parlare di un "maggio '68 turco", di "primavera turca", o della "comune di Taksim". Centinaia di migliaia di militanti di diverse appartenenze etniche, di genere e politiche hanno difeso uno spazio comune e stili di vita differenti gli uni dagli altri. Le loro parole si sono diffuse rapidamente, gli slogan adottati hanno avuto grande risonanza in tutto il Paese e in tutte le fasce sociali. Malgrado la repressione attuata dalla polizia abbia contato dei morti, la resistenza pacifica e determinata di centinaia di migliaia di persone, principalmente di giovani, non è stata sopraffatta. Le manifestazioni di piazza Taksim si sono trasformate in molteplici incontri, in manifestazioni e azioni molto diverse tra loro, e continuano ancora oggi, senza interruzioni.

Come è possibile comprendere quella che è stata definita una "rivolta sorprendente"? Ci riferiamo qui, in effetti, a una rivolta contro la dominazione nelle sue molteplici forme, dunque anche contro i vecchi modelli di mobilitazione e contro la violenza. Questa rivolta può essere sembrata "sorprendente" perché è apparsa come se cadesse dal cielo, ma di fatto le cose non sono andate così. Il "nuovo" poggia sempre su trasformazioni in qualche modo già in atto, e sarebbe molto difficile analizzare questa resistenza "inattesa", capire come e perché l'aspirazione alla libertà, alla *civilté* e all'*anti-*



violenza, nel senso inteso da Balibar, si sia manifestata in questo modo nella Turchia odierna, senza guardare alle dinamiche sociopolitiche e storiche. Quel che vorrei di seguito far notare è che, se si esaminano le traiettorie dei movimenti sociali nello spazio turco, si scopre che molto tempo prima di queste mobilitazioni, durante il periodo di paura e di paralisi del terzo colpo di Stato, avvenuto nel 1980, era già apparso un ciclo di contestazioni che decostruiva il repertorio classico della contestazione fondata sulla violenza e sulla contro-violenza.

Il campo politico e lo spazio militante contestatario della Turchia odierna sono il risultato di equazioni sociopolitiche troppo complesse per poter essere qui trattate in modo esaustivo. Basti ricordare che questo paese-crocevia alle porte dell'Europa, erede dell'Impero ottomano, ha conosciuto un'esperienza democratica precoce. Ma, malgrado il sistema parlamentare, lo Stato, pur dichiarandosi artefice della democrazia, ha dato al regime un'impronta autoritaria, specialmente in ragione del fatto che l'esercito ha preso il potere a più riprese. Dopo le prime elezioni libere e l'alternanza democratica degli anni Cinquanta, la vita politica è stata scandita da cicli di durata decennale: nel 1960 ebbe luogo il primo colpo di stato militare, nel 1971 il secondo, nel 1980 il terzo.

Tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento lo spazio militante contestatario era principalmente occupato dalla sinistra, che raccoglieva centinaia di organizzazioni illegali o legali. Questo vasto movimento inglobava nella sua strategia l'insieme delle battaglie politiche dell'opposizione e giocava un ruolo essenziale nella definizione del repertorio delle forme di azione collettiva. Come numerose ricerche sui movimenti contestatari hanno dimostrato³, anche in Turchia la repressione ha consolidato la tendenza alla radicalizzazione dei movimenti di sinistra. Per far fronte alla repressione di Stato, la contestazione si è radicalizzata con diverse gradazioni: sono apparse forme di lotta simili alla guerriglia e si sono costituite molte organizzazioni rivoluzionarie, dotate di ampi legami internazionali.

³ Cfr. I. Sommier, *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 2008; D. Cefai, "Comment se mobilise-t-on? L'apport d'une approche pragmatiste à la sociologie de l'action collective", *Sociologie et sociétés*, 41 (2009); P. Dufour *et al.*, "Radicalités et radicalisations – la fabrication d'une nouvelle 'norme' politique?", numero monografico di *Lien social et politiques*, 68 (2012) e in particolare il contributo di R. Peñafiel, "Le printemps chilien et la radicalisation de l'action collective contestataire en Amérique latine".



In particolare, con il colpo di stato militare del 1971 questa radicalizzazione della sinistra (i cui *leaders* rivoluzionari sono in carcere, o in alcuni casi sono stati giustiziati), ha rinforzato la logica della contro-violenza e ha portato a ridefinire in tale scenario le modalità dell'agire militante. Tale processo è proseguito anche qualche anno più tardi, quando il governo militare ha lasciato il potere. Si tratta di un percorso che ricorda, per alcuni aspetti, il processo di radicalizzazione del movimento di sinistra in Italia, che ha condotto al suo esaurimento per via delle defezioni e dell'aumento dei costi dell'impegno militante, e che è stato ad esempio fortemente legato "alle competizioni tra gruppi di estrema sinistra, ma anche al loro confronto sulla strada con i militanti di estrema destra, poi utilizzati da una frangia dei servizi segreti militari attraverso la 'strategia della tensione', per fini di contro-mobilizzazione"⁴. In Turchia la radicalizzazione dei movimenti di sinistra è proseguita, provocando conflitti interni e divisioni violente, fino al colpo di stato militare del 1980, quando, al fine di impedire, o meglio di reprimere, le forme di mobilitazione di massa in atto nel paese, l'esercito si è impossessato del potere per insediare un nuovo regime.

In Turchia, almeno fino al 1983, in anni di terrore, centinaia di militanti vengono uccisi, un milione di persone viene sottoposto a interrogatori di polizia, e nel giro di pochi mesi gli arresti si contano nell'ordine delle centinaia di migliaia in tutto il paese⁵. L'opposizione si trova a quel punto dispersa: i sindacati, le associazioni, i partiti di sinistra vengono proibiti e molti dei loro militanti politici vengono uccisi, imprigionati, esiliati o condannati alla clandestinità. Per un'intera generazione, in quegli anni duramente traumatizzata, diviene impossibile concepire un impegno politico nel corso del decennio successivo.

Che cosa è cambiato nello spazio dell'agire militante e della contestazione in Turchia dopo almeno trent'anni, dopo la paralisi seguita al colpo di stato del 1980? Se quest'ultimo colpo di stato militare segna una rottura nella storia contemporanea della

⁴ I. Sommier, *La violence politique et son deuil. L'après-68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

⁵ Si vedano i rapporti del 2012 della sotto-commissione di ricerca "12 settembre" dell'Assemblea nazionale turca, e, inoltre, *Türkiye İnsan Hakları Raporu [Human Rights Report of Turkey 1996]*, Ankara, Tihv Yayınları, 1993.



Turchia, non è solo a causa della sua brutalità, o del carattere particolarmente stabile del regime che ne scaturisce, ma è anche grazie al fatto che in questo periodo prende vita un nuovo e diverso *ciclo di contestazione*⁶. Malgrado una repressione omicida, che ha impedito all'opposizione di esprimersi, dei nuovi movimenti sono emersi in modo inatteso: uscendo dal cerchio della tradizione precedente, partendo da altre elaborazioni, parlando di rapporti sociali fino ad allora “sconosciuti” sulla scena pubblica, essi sono riusciti ad attivare nuovi scenari di dissenso, avviando un ciclo di contestazioni relative a questioni inedite, riguardanti ad esempio la sessualità, il genere e le appartenenze etniche.

Questo fenomeno è stato interpretato a partire da teorie come quella della “*struttura delle opportunità politiche*”, che prende in considerazione le condizioni favorevoli o sfavorevoli per i movimenti sociali e per la loro mobilitazione, sostenendo che condizioni strutturali o congiunturali – come l'assenza di repressione da parte delle autorità politiche, la mancata stabilizzazione di forme di allineamento politico e il sussistere di un'apertura istituzionale – rendono la mobilitazione più agevole, in quanto diminuiscono i costi dell'azione protestataria⁷. Questa teoria è stata criticata soprattutto per le semplificazioni che ne sono state fatte, per la sua visione statica dello Stato e perché tende a focalizzarsi sui fattori oggettivi più che sulle dinamiche relazionali e processuali⁸. Sono forse le strutture e le evoluzioni congiunturali del sistema politico, indipendentemente dalla capacità di mobilitazione degli attori e dei gruppi in campo, a determinare la possibilità stessa della mobilitazione e le sue modalità? Secondo la teoria dell'azione collettiva di Charles Tilly, l'evoluzione delle modalità della protesta politica dipende ampiamente dall'andamento degli squilibri nella distribuzione del potere. Si devono dunque tenere particolarmente presenti il gioco e i rapporti tra gli attori e i gruppi,

⁶ Il concetto di “ciclo di mobilitazione” è stato proposto da Sidney Tarrow nel corso di studi dedicati ai movimenti sociali in Italia negli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Cfr. in particolare S. Tarrow, *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975*, Oxford University Press, 1989 e Id., “Cycles ou Collective Action”, in *Social Science History*, 17 (2008).

⁷ C. Tilly, S. Tarrow (a cura di), *Politique(s) du conflit. De la grève à la révolution*, Paris, Presses de Sciences politiques, 2008.

⁸ R. Edmonson (a cura di), *The Political Context of Collective Action. Argumentation, Power and Democracy*, London, Routledge, 1997; O. Fillieule, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1997; J. Goodwin et al., *Rethinking Social Movements. Structure, Meaning and Emotion*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003; O. Fillieule, “Requiem pour un concept – vie et mort de la notion de structure des opportunités”, in G. Dorronsoro (a cura di), *La Turquie conteste*, Paris, CNRS Éditions, 2005.



ed è in questo senso interazionale che le modificazioni dello schema repressivo, o delle facilitazioni, possono avere effetti significativi, cioè “diminuire o aumentare il livello di azione collettiva e orientare la fascinazione per una delle differenti forme di azione collettiva”⁹.

Possiamo mettere questa prospettiva in dialogo con quella di Balibar? Per Balibar, a ben vedere, alcune situazioni di estrema violenza producono sia la distruzione dell'identità del soggetto, che viene ridotto allo stato di oggetto (violenza “ultra-oggettiva”), sia la completa aderenza del soggetto a un'identità obsoleta, che cerca di eliminare in se stessa e al di fuori di sé ogni traccia di alterità (violenza “ultra-soggettiva”). Ciò che diversifica queste due teorie è la questione del “*come uscirne*”, che viene posta da Balibar, ma non da Tilly, o, nella medesima prospettiva, da Tarrow. Balibar insiste sul fatto che gli effetti estremi della violenza danno senso a una specifica necessità, quella di giungere a una politica di *civilité*. La *civilité*, in quanto modalità di azione che agisce sulla scena dei conflitti identitari e dell'immaginario che li accompagna, suppone la riflessione critica da parte degli attori politici su loro stessi e sulle identità che essi incarnano, in un “doppio movimento simultaneo di de-identificazione e di identificazione”¹⁰. Questa precisazione ben si concilia con certe riflessioni di Hannah Arendt, secondo la quale la politica non è l'ambito in cui si fissano delle identità, ma è al contrario lo spazio dell'evento, che interrompe ciò che appare fisso e ordinario¹¹. La politica è in tal senso il campo della novità, dell'iniziativa che prende origine nell' “*in-fra*” delle relazioni umane e apre uno spazio in cui pensare politicamente, o “giudicare”. Per Jacques Rancière, d'altronde, il processo di soggettivazione che ha luogo nell'azione politica è anche “un processo di dis-identificazione o di de-classificazione” che rimescola le identità¹². In questa prospettiva, la politica è una forma dissenziente dell'agire umano.

In ogni modo, l'analisi dello spazio militante in Turchia rimette in questione le concezioni riduzioniste dell'azione collettiva e dimostra come i fattori macrosociologici siano insufficienti a spiegare la contestazione. Essa permette di verificare la prospettiva

⁹ C. Tilly, *From Mobilisation to Revolution*, New York, Random House, 1978.

¹⁰ É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 49.

¹¹ *Qu'est-ce que la politique?*, ed. or. *The Promise of Politics*, cit.

¹² J. Rancière, *Aux bords du politique* (1998), Paris, Gallimard, 2004.



dinamica e la complessità delle dimensioni dell'azione contestataria, dimostrando sia l'influenza dell'ambiente sull'azione collettiva sia il carattere non strutturato, ma relazionale e dinamico, di quest'ultima. Quel che occorre oggi tenere presente, in particolare, è il fatto che, malgrado la repressione, movimenti differenti si co-costruiscono e modificano i contesti nei quali intervengono, in un'interazione permanente tra di loro e con altri attori, compreso lo Stato¹³. Gli effetti della repressione, in altri termini, possono essere molteplici e possono variare. È possibile che gli individui si organizzino e creino delle mobilitazioni malgrado le costrizioni imposte dal potere che monopolizza la violenza, dunque malgrado la repressione.

Come accennavamo, dopo il colpo di stato del 1980 e la disfatta del movimento di sinistra che occupava lo spazio militante, è emerso in Turchia un nuovo ciclo di contestazione, animato da nuovi soggetti. La repressione che ha colpito i movimenti di sinistra, potremmo dire, ha al tempo stesso finito per offrire un rilievo inedito a rivendicazioni ulteriori, riguardanti la sessualità, il genere e le appartenenze etniche, che hanno guadagnato una visibilità senza precedenti nell'opposizione turca.

Il movimento femminista è stato il primo a emergere in quel periodo di paura e di paralisi, che, di fatto, ha traumatizzato durevolmente una generazione. Le donne che hanno dato inizio al movimento avevano precedentemente conosciuto una fase di militanza partigiana, ma non ne conservavano un buon ricordo. Quando molti uomini sono finiti in prigione, anche le militanti si sono trovate psicologicamente abbattute, e tuttavia hanno potuto legarsi a uno spazio in cui condividere liberamente i vissuti personali, e in cui poter riflettere, in quanto donne, sulle esperienze e i rapporti sociali sessuati sperimentati nelle organizzazioni di cui avevano fatto parte. Questa riflessione si è fin dall'inizio nutrita anche del contributo delle intellettuali, le giovani donne rientrate nel Paese dopo gli studi all'estero, che avevano avuto un'esperienza diretta di conoscenza del femminismo in Europa nel corso degli anni Settanta.

¹³ Cfr. O. Fillieule, "Requiem pour un concept – vie et mort de la notion de structure des opportunités", cit., secondo il quale l'esempio dello spazio militante in Turchia "plaide *in fine* pour un approfondissement de la réflexion sur les contraintes discursives contribuant à définir les contextes de mobilisation".



Nelle prime fasi del femminismo, in effetti, i “gruppi di autocoscienza” fungono da catalizzatori di un movimento che è il primo a far entrare sulla scena politica temi come la sessualità, il corpo, il matrimonio, la riproduzione, la famiglia – precedentemente considerati come questioni private, e dunque non politiche. Così facendo, questo movimento ha introdotto forme di dissidenza inedite per la struttura repubblicana: il suo progetto va infatti ben al di là della lotta per l’eguaglianza, poiché mette in discussione un’idea di emancipazione chiaramente funzionale a servire la nazione e l’ordine sociale dato.

Si tratta, dunque, di un movimento dotato di una capacità “iniziatrice”¹⁴, in grado non solo di avviare un nuovo ciclo di mobilitazioni, ma anche di affiancare i movimenti che ne traggono ispirazione e ne seguono la scia, e, inoltre, di funzionare come incubatrice di nuovi movimenti apparsi sulla scena – come quelli ecologisti, libertari, antimilitaristi, o come il movimento LGBT, che adottano modelli analoghi di organizzazione e di azione. Quanto al movimento LGBT, questo può essere definito come “gregario”, perché è grazie alla riflessione critica delle pioniere del movimento femminista che la questione dell’orientamento sessuale ha potuto trovare una collocazione. Infatti, solo dal momento in cui, nel corso degli anni Ottanta, si comincia provocatoriamente a parlare in pubblico della sfera privata, cioè a rendere pubblici temi tradizionalmente considerati privati e riservati, la sessualità comincia ad uscire dal proprio rifugio.

Si potrebbe dire che il ridimensionamento dell’egemonia politica e ideologica dei movimenti legati alla sinistra marxista-leninista è stato superato, passando attraverso una crisi, con un processo di rivitalizzazione politica¹⁵, con una liberazione cognitiva tesa a ridefinire le forme della dominazione e il senso stesso del termine “libertà”.

Tutto ciò ha sollecitato maggiori forme di autonomia all’interno di molti gruppi e un cambiamento delle forme di mobilitazione, che diverse organizzazioni interdipendenti hanno sviluppato attorno a nuovi approcci al problema della libertà, trovandosi in un certo senso in competizione per ridefinirlo. Patriarcato, eterosessismo, ecologia,

¹⁴ D. Mc Adam, “Initiator and Spin-Off Movements. Diffusion Processes in Protest Cycles”, in M. Traugott (a cura di), *Repertoires and cycles of collective action*, Durham, London, Duke University Press, 1995.

¹⁵ I. Sommier, *Les nouveaux mouvements contestataires à l’heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2001, p. 11.



antimilitarismo, femminismo, ecologia sociale sono gli oggetti dei nuovi dibattiti. E l'anti-autoritarismo è lo spirito da cui questo nuovo ciclo di mobilitazioni trae origine, il che comporta un cambiamento importante nelle forme dell'azione collettiva. Rimettendo in discussione il carattere ideologico delle "verità" dello stato-nazione e dei movimenti di sinistra dei decenni precedenti, i militanti e le militanti superano le forme tradizionali di contestazione per mettere in discussione sia il sapere dominante, sia la certezza della "verità".

L'emergere di un nuovo vocabolario, di nuove interpretazioni del mondo e di nuove organizzazioni è andato di pari passo con un ampliamento dell'orizzonte dei conflitti, che sorgono ora anche su temi non usuali, e lo ha favorito. Lo stesso spazio militante contestatario si è fatto molteplice nelle sue forme organizzative [*multi-organisationnel*]¹⁶, per via dell'ampio numero di realtà con cui è divenuto possibile stabilire legami. D'altra parte, in Turchia, l'esistenza di un sistema sociale monolitico, tanto nella sfera politica quanto nella sfera privata, mette particolarmente in risalto la struttura intersezionale dei rapporti sociali (in termini di classe, sesso, sessualità, etnicità), contribuisce a porre le condizioni per la loro emersione e incoraggia le alleanze tra i movimenti contestatari. Il loro bisogno di agire assieme, per adeguamento tattico contro la repressione statale, favorisce inoltre le alleanze con i movimenti di sinistra, malgrado una certa diffidenza da parte loro, che resta comunque gestibile grazie a legami di affinità, a un repertorio comune, a una vicinanza in termini di cultura politica. Le convergenze rinforzano, alla fine, le capacità di ognuno.

In particolare, dunque, il carattere "multi-organizzativo" dello spazio militante si sviluppa a partire dal bisogno di solidarizzare contro la repressione. Questo spazio tiene insieme in relazioni di mutua dipendenza numerosi attori, i quali conducono differenti lotte di contestazione, ma la collaborazione non intralcia la loro autonomia. Così, l'autonomia di ogni attore, la capacità che ognuno ha di aprire nuovi percorsi, non implica una rottura con la sinistra tradizionale, ma una trasformazione delle relazioni, che divengono più complesse. I diversi attori si mobilitano, infatti, a partire proprio dal

¹⁶ Faccio qui riferimento alla nozione di "campo multi-organizzativo" proposta da R. Curtis, L. Zucker (a cura di), "Stable Resources of Protest Movements. The Multi-Organizational Field", *Social Forces*, 52 (1973), 1.



repertorio della sinistra, e con quel repertorio si confrontano per cambiarlo, costruendo ponti tra le reti di militanti. La partecipazione di una nuova generazione si realizza attraverso convergenze, incroci e continue innovazioni dello spazio militante.

Certo, lo spazio militante è anche un campo di divisioni e conflitti. Le interazioni tra i movimenti, in particolare, hanno effetti diversi, dipendenti dal punto in cui si situano, per il singolo movimento, le possibili linee di frattura. Queste possono infatti essere legate alla struttura dei rapporti sociali in cui un movimento è iscritto, al livello di autonomia degli interessi sociali di riferimento e del relativo campo politico, al grado di integrazione nella struttura dominante, ai diversi modi in cui sono organizzate le gerarchie interne, ai diversi percorsi di costruzione dell'identità politica (i diversi livelli di repressione cui i movimenti sono esposti, inoltre, dipendono dai loro rapporti con le autorità e dalle maggiori o minori possibilità che essi possono avere di collaborare con lo Stato, in base ai diversi livelli di percezione della minaccia che essi potrebbero rappresentare). Le strutture delle organizzazioni facilitano la mobilitazione mettendo dei "freni". La costruzione di un "noi" collettivo come mezzo di azione comune, infatti, non risponde alla diversità delle posizioni e fa arretrare le organizzazioni, provocando delle divisioni e creando delle distanze tra i gruppi o i movimenti. Le possibilità di esercitare un'influenza reciproca possono poi affievolirsi anche col variare della struttura dei rapporti, che introduce delle differenze quanto al potere di rappresentanza e crea uno scollamento tra i/le militanti, i gruppi o i movimenti.

A distanza di trent'anni, l'emergere di nuovi movimenti contestatari attorno a questioni inedite, così come la loro convergenza, non pare privo di conseguenze in termini di influenza sulla società turca. È qui che si svelano gli effetti delle alleanze tra i differenti movimenti di contestazione: in quello che è possibile definire, con Edgar Morin, come il "tessuto complesso delle realtà"¹⁷, questi conflitti hanno prodotto molteplici e reciproche innovazioni, nella misura in cui le alleanze hanno dato luogo, protraendosi nel tempo, a battaglie comuni, alla diffusione di concetti, all'intreccio dei repertori e al multi-posizionamento dei/delle militanti. Vengono infatti costruiti nuovi campi del dibattito politico, in cui sono in discussione i quadri teorici su cui poggiano i nuovi movimenti,

¹⁷ [*tissu complexe des réalités*, N.d.T.] E. Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 90.



che si propongono di rispondere adeguatamente alle differenti problematiche sollevate a proposito di sesso, genere e orientamento sessuale, classe, nazionalità, appartenenza etnica. Che sia tecnica, strategica o fondata sul bisogno, l'interdipendenza rende possibile articolare politicamente le differenti questioni: a partire dal momento in cui sono emersi, infatti, questi movimenti, a forza di essere interdipendenti in seno a un contesto conflittuale, sono divenuti portatori della volontà di essere *non identitari*.

In conclusione, potremmo dire che le mobilitazioni più recenti, soprattutto negli ultimi quindici anni, sono andate costituendosi sempre più sulla base di relazioni “senza soggetti”, o meglio di relazioni in cui emergono soggetti “eccentrici” o *in-between* – per i quali, con le parole di Jacques Rancière, l’“*essere-insieme*” è sempre un “*essere tra*: tra i nomi, le identità, le culture”¹⁸. Ciò che qui maggiormente ci interessa è che, in questo spazio, l’indebolimento considerevole del sentimento di appartenenza a una collettività e a un’identità sociale o politica, e con ciò la volontà di agire “senza fondersi nello stampo”¹⁹ non intaccano la capacità di azione collettiva. Piuttosto, lo spazio militante si apre a una molteplicità di percorsi di soggettivazione collettiva, che non sono propri di alcuna posizione sociale, politica, ideologica o identitaria preesistente.

Questa esperienza ci induce a rispondere alla domanda di Balibar – “come uscirne?” – dimostrando che, in effetti, la contestazione contro la repressione non è condannata alla violenza. In Turchia, anche se l’estrema violenza, in quanto rapporto di forza, ha in una certa fase annientato la possibilità stessa dell’azione collettiva, sono emerse “rivolte sorprendenti” nel corso delle quali si tenta di civilizzare la rivoluzione e di ricorrere a metodi anti-violenti grazie a una concezione “positiva” della politica, cioè a una “politica della creazione” che inventa nuove possibilità. Tutto questo ricorda la riflessione arendtiana, secondo la quale l’essere umano possiede manifestamente il dono di fare “miracoli”, un dono che noi, nel linguaggio corrente, chiamiamo “agire”, e che è in grado di innescare nuove catene di eventi²⁰.

¹⁸ J. Rancière, *Aux bords du politique*, cit., p. 90.

¹⁹ Riprendo qui un’espressione di Alfred Grosser. Cfr. A. Grosser, *Les identités difficiles*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1996.

²⁰ H. Arendt, *The Human Condition* (1958), Chicago, Chicago University Press, 1989, pp. 246-47 e Id., *Qu’est-ce que la politique?*, ed. or. *The Promise of Politics*, cit.



L'anti-violenza è possibile. Nella congiuntura attuale, molti e molte stanno rispondendo alla perdita di senso dell'azione politica dimostrando che la capacità di giudizio e la decisione di prendere l'iniziativa possono turbare la normalizzazione delle trasformazioni. Con questa esperienza di libertà, l'azione politica riscopre il proprio significato.

Una risposta femminista a *Violence et civilité*

Zeynep Direk*

Abstract: This article discusses Balibar's reflections on violence beginning from the feminist issue of violence against women. Extreme violence manifests not only in the public sphere but also in the private sphere; nonetheless, the issue of domestic violence is never conceptually articulated in relation to the public dimension, that is to say, in relation to political violence and the exercise of sovereignty. Interpreting women's strategies for resisting domestic violence in terms of anti-violence, this paper seeks to rethink the extreme violence of neoliberalism in terms of gender and sexual difference.

[**Keywords:** violence against women, domestic violence, extreme violence, gender, sexual difference]

Introduzione

In queste pagine vorrei soffermarmi sulla risposta femminista alla violenza, sul modo in cui essa produce *civilité* o anti-violenza. Il mio obiettivo non è soltanto quello di esporre i concetti fondamentali che stanno alla base della riflessione condotta da Balibar in *Violence et civilité*. Mi propongo soprattutto di discuterla situandola nel contesto della violenza domestica e della violenza estrema, che ha luogo nell'ambito della "violenza maschile", legata a una violenza strutturale di genere che è trasversale a tutti i rapporti sociali. La sfida è quella di mostrare il nucleo di conflitti in cui l'aspetto ultra-soggettivo e l'aspetto ultra-oggettivo della violenza si sovrappongono, e di evidenziare come le lotte femministe trasformino le vittime in attrici di anti-violenza e di *civilité*.

Violenza estrema e anti-violenza

La filosofia di Étienne Balibar ha preso le mosse dallo strutturalismo althusseriano, ma nel corso del tempo si è evoluta in una riflessione critica sui principi e sui limiti dello strutturalismo e del marxismo, una riflessione che si situa all'interno di un pensiero radicale del politico. Balibar ha inaugurato la sua critica del marxismo nel 1985 con

* Traduzione a cura di Lucia Re del paper *Une réponse féministe à Violence et civilité* (2014), in una versione riveduta e autorizzata dall'autrice. La versione originale del testo, in lingua turca, e una versione francese vengono pubblicate in contemporanea, rispettivamente, con il titolo "Étienne Balibar'ın Şiddet ve Medenilik'ine Feminist Bir Yanıt", in *Repenser l'exil*, 5 (2015) e con il titolo *Une réponse féministe à Violence et civilité*, in *Rue Descartes*, 85-86 (2015).



Spinoza et la politique e l'ha proseguita nel 1988 con *Race, nation et classe*, fino a *Violence et civilité*, l'opera con la quale ha avviato una riflessione sulla violenza nel mondo globalizzato¹. In tempi recenti, è stato accusato di essersi allontanato dalla filosofia marxista per avvicinarsi a temi propri del pensiero liberale, quali i diritti umani e le nuove teorie della cittadinanza. Questa critica, tuttavia, trascura di considerare quanto egli ha rimproverato al pensiero marxista, e cioè l'aver consentito che i diritti umani fossero ritenuti appannaggio del liberalismo. Il pensiero di Balibar cerca di rifondare la politica nel suo rapporto con la violenza e, allo stesso tempo, tenta di dare un senso alla "rivoluzione" in un contesto in cui sono all'opera dei movimenti sociali.

In particolare, Balibar decostruisce l'opposizione arendtiana fra politica e violenza. Secondo Arendt la *polis* greca, in quanto luogo del discorso e dell'azione, esclude la violenza². Certo vi è l'*agon* nella sfera dell'azione politica, poiché ci si trova di fronte a opinioni e ad argomenti in conflitto, e dunque alla violenza del linguaggio. Balibar riprende allora l'idea che la politica non può fare a meno di un certo grado di violenza. Non solo perché la politica non si fa senza l'*agon*, ma anche perché le istituzioni sono fondate sulla violenza. Più precisamente, ci possono essere delle istituzioni che ci consentono di fare politica e delle istituzioni che invece ci privano della possibilità di farla. Balibar ci dice che si può resistere a questo attraverso delle strategie di anti-violenza. E nelle sue parole le strategie di *anti-violenza* sono "strategie di *civilité*"³.

Ci chiediamo allora se l'anti-violenza sia rivoluzionaria, oppure no. Il pensiero neoliberale con cui da tempo facciamo i conti sostiene, o per così dire cerca di convincerci, che l'epoca delle rivoluzioni si è conclusa. Da parte sua, Balibar risponde a tale domanda esaminando il senso che diamo alla parola "rivoluzione". Se essa rimanda a un solo modello di "rivoluzione", ovvero a forme predeterminate di organizzazione politica, a una somma di tattiche per impadronirsi del potere e a un soggetto portatore della forza contro-violenta, allora ci troviamo alla fine dell'epoca delle rivoluzioni. Ma

¹ Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique* (1985), Paris, PUF, 2011, trad. it. *Spinoza e la politica*, Roma, manifestolibri 1996; Id., I. Wallerstein, *Race, nation, classe* (1988), Paris, La Découverte, 2007, trad. it. *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, 1996; É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

² Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 2008 e Id., *On Violence* (1970), in *The Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace, 1972, trad. it. *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 2008.

³ Cfr. É. Balibar, *Violence et civilité*, cit.



se, invece, la rivoluzione rinvia in termini più generali all'esistenza di un movimento collettivo che mira a trasformare le strutture di dominazione sociale, culturale, politica e sessuale, che non scompaiono da sole, allora il tempo delle rivoluzioni non è finito.

“Rivoluzione” vuol dire “cambiamento”, ed “essere rivoluzionari” significa avere la capacità di cambiare il cambiamento. Nella storia avvengono dei cambiamenti. Ma le forme storiche di oppressione (economica, sociale, sessuale) difficilmente si estinguono da sole. Il ruolo della soggettività rivoluzionaria sta allora nel cercare di dare una nuova direzione ai cambiamenti avvenuti. Non si può invertire la direzione della storia, ma operare uno spostamento è forse possibile. Balibar sottolinea che non possiamo impedire le conseguenze gravi delle dominazioni economica, sociale, culturale e sessuale, senza ricorrere alla violenza. Come ha sostenuto Jacques Derrida in *Violence et métaphysique*, noi viviamo in un'economia di violenza⁴: è impossibile purificarsi completamente dalla violenza e la pura non-violenza sfocerebbe nella fine della vita, nella morte. Ma non se ne può dedurre che la lotta contro la violenza sia priva di senso e che sia inutile. Piuttosto, dobbiamo distinguere le diverse forme di violenza e cercare di lottare attraverso la violenza minore possibile contro le forme peggiori di violenza. La violenza minima può, nella dinamica delle forze, sfociare in una forza più grande e avere effetti di trasformazione superiori a quelli della contro-violenza. Talvolta la violenza minima, che disturba e che scompone il sistema di dominazione, è una politica dell'anti-violenza. Derrida in *Violence et métaphysique* risponde a coloro che criticano Gandhi per il suo pacifismo mettendo in evidenza questo effetto della violenza gandhiana⁵: la sua resistenza è la violenza più grande. Gandhi ha infatti usato una violenza minima, che ha tuttavia avuto un impatto enorme sulla dominazione coloniale.

Balibar muove una critica classica alla contro-violenza rivoluzionaria marxista. Usando strumenti di contro-violenza che offendono, feriscono, sacrificano, uccidono le persone, per raggiungere dei fini moralmente buoni quali l'emancipazione e l'eguaglianza, il soggetto rivoluzionario si trova inevitabilmente trasformato e la sua

⁴ J. Derrida, *Violence et métaphysique* (1964), in *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, trad. it. *Violenza e metafisica. Saggio sul pensiero di Emmanuel Levinas*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 2002.

⁵ *Ibid.*



stessa pratica perde di senso. Detto altrimenti, la contraddizione tra i fini e i mezzi spinge l'agente a tradire se stesso, ad alienarsi e, dunque, a perdersi.

Ma che cos'è l'anti-violenza, e in che cosa si distingue dalla contro-violenza? La contro-violenza affronta la violenza estrema, che Balibar chiama anche "crudeltà", attraverso mezzi violenti dello stesso ordine, per esempio esercitando la violenza fisica contro chi l'ha utilizzata per primo come strumento di dominazione. Al contrario, l'anti-violenza è la possibilità di sviluppare una serie di strategie tese a impedire la crudeltà. Essa impedisce, ad esempio, il fatto che si possa usare violenza fisica contro qualcuno o che si possa offenderlo. L'anti-violenza mette in crisi la situazione, approfitta delle tensioni, esercita una certa potenza nel riunire gli uomini e le donne in vista di un determinato obiettivo; essa mira fundamentalmente a trasformare radicalmente le istituzioni. Secondo Balibar, questo sforzo non riflette una volontà di dominazione sugli altri gruppi, ma tenta di sferrare un colpo al sistema capitalista, che può essere definito in termini di violenza estrema poiché distrugge la natura e le persone. Il capitalismo impoverisce le persone, le riduce alla disoccupazione, le rende incapaci di soddisfare i propri bisogni fondamentali, le rende inutili, e toglie loro la possibilità di esercitare i diritti di cittadinanza. La strategia dell'anti-violenza consiste nel contestare le dominazioni che impediscono di accedere alla possibilità di fare politica, inventando dei processi di soggettivazione. Trovare dei nuovi modi di soggettivazione contro il monopolio della violenza, è questo ciò che Balibar definisce resistenza. Ma è possibile che un movimento rivoluzionario consenta a chi vi partecipa di accedere a un processo di soggettivazione, invece di desoggettivarlo? È possibile civilizzare un movimento rivoluzionario dall'interno? Come evidenzia Balibar, l'introduzione di strategie di *civilité* all'interno dei movimenti rivoluzionari mette la *civilité* al centro della trasformazione sociale⁶.

Torniamo adesso al tema della "violenza estrema", che è uno dei concetti fondamentali di *Violence et civilité*. Secondo Balibar, questo concetto designa la "violenza inconvertibile", che non può essere trasformata, che non evolve attraverso il dialogo, lo scambio simbolico, la mediazione, la risignificazione e la scoperta di nuove prospettive, l'inserimento di negoziatori terzi, per costruire una vita con gli altri

⁶ É Balibar, *Violence et civilité*, cit.



all'interno di istituzioni giuste. La violenza estrema è formatrice, ha la capacità di plasmare chi vi è esposto, senza tuttavia essere produttiva e generativa.

Ora, vi sono delle tensioni conflittuali che possono incoraggiarci a fare dei passi nella direzione di istituzioni nuove, della creazione di soluzioni che diminuiscano la pressione e ci difendano dalla dominazione. Nella maggior parte dei casi, sfuggire alle tensioni e al confronto diretto non è una virtù. All'interno di un ordine patriarcale, se siete maschi e aspettate docilmente il vostro turno, lasciando che la violenza delle istituzioni vi attraversi, di norma arriverà il momento in cui sarete promossi a posizioni di maggiore potere. Al contrario, la contestazione personale, anche se fa pagare agli individui il loro essere ribelli, forza le istituzioni a rendere conto delle loro pratiche, a razionalizzarsi, a creare degli standard migliori. La contestazione, il rifiuto di accettare qualcosa come un dato di fatto, la costruzione di alternative e l'interruzione di una *routine* che non permette la messa in discussione dell'esistente, è anch'essa violenza. Ma se questa violenza non ha come obiettivo una posizione di maggiore potere, bensì un ordine più uguale e più giusto, noi dobbiamo concepirla come una violenza trasformativa, progressista e produttrice. Se un'istituzione permette la contestazione, la critica e la presa di posizione personale, essa ha in sé la possibilità di trasformarsi. Al contrario, la violenza estrema non offre chances di interazione e trasformazione, e per questa ragione può dirsi "inconvertibile".

Si possono fare diversi esempi di violenza estrema. Vi è la violenza estrema della guerra, che sopprime l'elemento spirituale, riducendo il corpo a una condizione ultra-materiale. Come ha sottolineato Fethi Benslama, le condizioni che rendono possibili i massacri e i genocidi non sono solo l'espulsione dalla "geografia della nascita", lo sradicamento dalla propria terra, la disaffiliazione, la rottura dei legami sociali, l'esclusione dalla comunità, dalla nazione e dalla società, la perdita dei diritti di cittadinanza. Chi sperimenta la guerra è anche escluso dall'appartenenza al genere umano, è espulso dall'umanità. E la persona che si trova in questa condizione, non facendo parte né della società, né dell'umanità, è improvvisamente privata della sua stessa corporeità⁷. Essa non possiede più un corpo biologico. Il corpo diviene un insieme di organi esposti alla violenza e al saccheggio. Questi organi senza corpo non appartengono

⁷ F. Benslama, "La dépropriation", *Lignes*, 24 (1995).



a una persona o a un corpo vivente, perché non vi è più una persona dotata di status morale, di un sé. Gli organi senza corpo appartengono a tutti, poiché il corpo non appartiene a nessuno. Coloro che se ne impadroniscono possono venderli, scambiarli, consumarli, annientarli. In questo mercato d'organi gli uomini sono uccisi perché sono la semenza, le donne sono violentate perché sono l'utero fecondo. L'altro non è più l'origine del senso, ma, appunto, una configurazione d'organi. L'effetto della violenza estrema è di distruggere l'altro in quanto essere capace di compiere delle scelte, è l'annientamento dei suoi diritti e della sua libertà. La violenza estrema non istituisce un'altra frontiera interpersonale, ma sopprime i limiti, spersonalizza, priva della dimensione corporea, riduce al silenzio e all'automatismo della materialità. Le atrocità commesse nel corso di genocidi e pulizie etniche possono dunque essere descritte in termini di violenza estrema, ma per Balibar la violenza estrema non è confinata all'attualità della guerra o ai totalitarismi. Il concetto include la discriminazione contro gli immigrati, il razzismo, il nazionalismo. Il loro fondamento è il capitalismo che produce disoccupati e persone senza voce. Balibar nota che la violenza estrema distrugge la distinzione stabilita fra lo spazio pubblico e lo spazio privato. La nozione di "violenza estrema" non spiega solo i fenomeni appartenenti allo spazio pubblico. Essa può essere utilizzata proficuamente per descrivere le relazioni nello spazio privato. Ciononostante, questo concetto non è utilizzato esplicitamente da Balibar per la violenza domestica o, più in generale, per la violenza contro le donne. Mi propongo dunque di situare la riflessione sulla violenza di Balibar nel contesto della violenza domestica.

Violenza estrema, violenza domestica e violenza maschile

Nel discutere il tema della violenza estrema e della violenza domestica, prendo le mosse dall'esperienza e dalla riflessione del movimento femminista in Turchia. In questo movimento siamo infatti impegnate, in quanto donne, nella ricerca di pratiche e strategie per realizzare noi stesse e per ampliare gli spazi di libertà, essendo nate e cresciute in un ambiente funestato dalla violenza domestica, ed essendo state plasmate dalla violenza estrema. Per tali ragioni, impiegando il termine "violenza estrema", non mi riferisco qui alla violenza esercitata dai membri della famiglia indipendentemente dal loro genere, che si tratti di uomini, donne, ragazze, ragazzi, bensì alla violenza esercitata dagli uomini contro le donne, i bambini e gli altri individui che fanno parte della famiglia.



Nella letteratura femminista il termine “violenza domestica” è stato criticato perché sembra riferirsi solo alla violenza che ha luogo all’interno dell’istituzione matrimoniale o nella convivenza. In effetti, si tratta di un termine troppo limitato per includere la violenza di cui sono oggetto le donne nelle relazioni intime vissute al di fuori della convivenza (per renderlo più inclusivo da questo punto di vista, si è talvolta suggerito di utilizzare il termine “violenza del partner”). Recentemente, in Turchia, il movimento femminista ha abbandonato l’espressione “violenza domestica” e ha preferito ricorrere alla nozione di “violenza maschile”. Una ragione congiunturale ha suggerito di insistere su questo punto: il governo turco ha infatti adottato nuove politiche per sostenere “la famiglia”, anziché per proteggere le donne che subiscono la violenza maschile e dare loro più potere. Di fronte a una scelta di questo tipo, si è abbandonata l’espressione “violenza domestica” anche per sottolineare che una famiglia “forte” non è una soluzione alla violenza, ma è essa stessa un’istituzione fondata sulla violenza.

In particolare, nella prospettiva del femminismo radicale la violenza non è un fenomeno sociologico o psicologico che investe le famiglie dall’esterno. Il femminismo radicale mette l’accento sul fatto che la famiglia, in quanto istituzione storica, è patriarcale, per cui la violenza è insita nella sua stessa struttura. Anche se *Violence et civilité* non affronta simili temi, le riflessioni che vi sono svolte si conciliano con questa tesi, poiché Balibar sembra condividere la riflessione radicale sulla genesi violenta delle istituzioni. La famiglia appare spesso trasformata dagli individui, per così dire, “civilizzati”, ma nei momenti di crisi il passato istituzionale e le pratiche storiche che si ritengono estinte possono tornare anche nelle famiglie più “alternative”. È ingenuo credere che si possa sfuggire a questo passato attraverso una decisione, poiché, come ha sostenuto Lacan, l’inconscio è il nostro passato.

In questa prospettiva la violenza domestica, intesa come forma di violenza estrema, fa presa sul corpo e lo sessualizza in termini sociali e culturali, finché questo diventa ultra-oggettivo, cioè completamente schiacciato sulla sua dimensione materiale e sulle funzioni che gli vengono assegnate. Per la maggior parte delle donne, l’assunzione del genere è un processo di esposizione alla violenza estrema. La violenza domestica, infatti, irrigidisce le frontiere del corpo e distrugge le condizioni di espressione della personalità. Ricorrendo ai termini di Simone de Beauvoir, direi che la perdita della trascendenza e la riduzione all’immanenza segnano questo processo di produzione di un



soggetto precario. Come leggiamo in *Le deuxième sexe*⁸, la trascendenza appartiene all'essere umano. La perdita della trascendenza è per la donna la perdita della libertà umana. Le strutture sociali e storiche patriarcali privano la donna della capacità di creare un'opera, un'istituzione, qualcosa di permanente nel mondo, al di là di quella sfera privata in cui la donna è presa dalla *routine* e dalle attività di cura della famiglia⁹. Nella perdita di trascendenza, la donna è sfruttata nella dimensione immanente del suo essere. Questa immanenza non deriva né dalla natura, né da un'essenza, bensì dall'espulsione della donna dalla sfera dell'uguaglianza e della libertà. La donna è così "prodotta" come un *benefit*, un oggetto di possesso. L'immanenza, nella vita privata, può trasformarsi in una prigione e in un luogo di tortura incessante, da cui non è possibile evadere.

Noi siamo delle sopravvissute a questa violenza estrema, ma anche alle altre forme di violenza ad essa associate. La violenza domestica è infatti accompagnata in modo sincronico dalla violenza nelle strade, nel sistema scolastico, nelle istituzioni, nel diritto e nello Stato. Anche quando siamo organizzate per la resistenza, siamo obbligate a lottare contro la dominazione maschile in seno a queste organizzazioni. Si tratta di una dominazione che si impadronisce di noi e invade il nostro spazio di parola. Le donne abitano il mondo cercando di stabilire delle frontiere di protezione contro una violenza maschile che può scatenarsi impunemente. Nel loro sforzo per esprimersi cercano delle mediazioni, fanno delle concessioni per potersi proteggere da questa minaccia. Così, anche se si può dire che non vi è donna che non abbia subito la molestia sessuale o l'abuso fisico, noi cerchiamo di fare in modo che all'ultimo momento la nostra storia sia una storia di sopravvivenza che si racconta con fierezza, e non quella di una vittima senza parola.

Nella famiglia patriarcale il padre non ha solo il ruolo di direttore, ma è anche, metaforicamente e simbolicamente, il comandante. Questo genere di famiglia è rafforzato dall'insegnamento scolastico, che legittima la posizione del padre attraverso un modello educativo teso a inculcare nei cittadini l'obbedienza. Ma vi sono altre strutture che presiedono alla costruzione sociale del genere, grazie a processi di ultra-materializzazione

⁸ S. De Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), Paris, Gallimard, 1964, trad. it. *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

⁹ Cfr. Z. Direk, "Immanence and Abjection in Simone de Beauvoir", *The Southern Journal of Philosophy*, 49 (2011), 1.



che sono propri della violenza estrema. Come nota Pinar Selek in *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir homme en rampant*¹⁰, ad esempio, l'esercito è caratterizzato dall'assenza di persone di sesso femminile, ma coloro che al suo interno subiscono una violenza fisica vengono femminilizzati. Strutturalmente parlando, si tratta di una famiglia violenta.

L'ordine sociale fa dunque sì che l'uomo si rappresenti come un comandante che ha il diritto di esercitare una violenza estrema sugli altri membri della famiglia, i quali, secondo quest'ottica, devono obbedirgli incondizionatamente. La violenza estrema si insinua nell'educazione della cittadinanza dall'infanzia fino al servizio militare, passando inoltre attraverso l'interpretazione patriarcale della religione e il decisionismo arbitrario del sovrano, tradizionalmente considerato titolare del diritto di vita e di morte su quanti dipendono da lui. Un ordine sociale di questo tipo consente di giustificare pratiche crudeli, permettendo a un uomo di rendere conto del fatto di avere ucciso una donna con l'argomento che lei "non doveva cercarsela, non doveva provocarmi". Dal punto di vista di quest'uomo il problema è, chiaramente, il rifiuto femminile della dominazione, la resistenza da parte della donna, il mancato annichilimento della sua capacità di resistere. Di lui potremmo dire: l'ha uccisa perché non sopportava il suo libero arbitrio e la sua singolarità.

Il genere crea dei rapporti di potere asimmetrici. Non si deve intendere questa affermazione come se fosse una constatazione astratta. Infatti essa è collegata a una determinazione che distingue i vivi dai morti; quelli che vivranno e quelli che moriranno; quelli che saranno liberi e quelli che saranno spogliati della spontaneità che è alla base della libertà.

In Turchia lo Stato non sostiene la donna, ma sostiene la famiglia. Osservando l'ordine dei fatti, analizzando le politiche sociali messe in atto, sappiamo che la donna è sottomessa alla famiglia, è ridotta alla maternità e alla funzione riproduttiva. La questione concerne la relazione fra questa violenza e le altre forme di violenza estrema che lo Stato esercita. Dire che si tratta di conservatorismo non basta per spiegare la dimensione della

¹⁰ P. Selek, *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir homme en rampant*, Paris, Edition l'Harmattan, 2014. [Si ricordi che la Turchia non riconosce il diritto all'obiezione di coscienza al servizio militare, N.d.T.]



violenza strutturale. Abbiamo bisogno di compiere una descrizione fenomenologica precisa, di spiegare l'aumento della violenza contro le donne.

Ma come accade che la democrazia, basata sulla regola della maggioranza, divenga una dominazione o una dittatura maschile? Prima di provare a rispondere a questa domanda, dovremmo ricordare che nell'attuale sistema neoliberale la maggioranza della popolazione è composta da uomini, donne e bambini che possono essere plasmati e trattati come scarti (*jetables*). Bertrand Ogilvie, un compagno intellettuale di Etienne Balibar che lavora su temi psicanalitici e politici, parla di questo fenomeno ne *L'homme jetable*¹¹: l'essere umano "di scarto", che "si può gettare", è quello che è stato reso inutile, che non ha lavoro o sicurezza sociale, non ha diritti e tantomeno un futuro. Egli esercita un ristretto diritto di cittadinanza soltanto al momento in cui vota, per cui il suo ruolo nella democrazia si limita all'approvare o meno candidati prescelti dai *leader* politici. E un sistema neoliberale, in fin dei conti, non sente neanche la necessità di offrirgli un racconto che spieghi la sua condizione. Nel caso della Turchia, si può ad esempio dire che il sistema incoraggia, attraverso una cattiva educazione obbligatoria che ritarda la partecipazione alla vita sociale, la formazione di esseri umani "di scarto". Questa educazione si avvale infatti di un sistema terribilmente competitivo e selettivo, che rende la carriera scolastica molto difficile e al tempo stesso imputa alla responsabilità individuale il fallimento e la caduta nella condizione di *homme jetable*. Il sistema, d'altronde, richiede che un essere umano "di scarto" sia docile: deve obbedire, farsi servo volontario. Deve acconsentire a essere lasciato solo, a essere abbandonato al suo destino. *L'homme jetable*, in effetti, sembra sempre aver dimenticato la sua libertà, anche a proposito della sua identità – nella quale varie componenti, come ad esempio quella religiosa ed etnica, si mescolano in modi sempre diversi con l'identità di genere. Le donne, in particolare, vengono schiacciate su un'identità di genere univoca, che viene definita dall'esterno e le riduce alla funzione riproduttiva: come il primo ministro Recep Tayyip Erdoğan è solito ripetere, le donne devono mettere al mondo "almeno tre figli", perché "i figli aumentano i consumi". Così, le famiglie fanno sacrifici per pagare le scuole e la formazione di figli che in futuro non

¹¹ B. Ogilvie, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.



avranno un lavoro, col risultato della produzione di un numero sempre maggiore di *hommes jetables*. Il modo più conveniente di liquidarli, è senza dubbio la guerra.

Dobbiamo ora andare oltre le analisi di Balibar e Ogilvie, per riflettere sulla dimensione di genere di una vita di scarto, ovvero sul modo in cui la differenza sessuale segna questo tipo di esperienza. Come e quando si ultra-soggettivizza, nel senso inteso da Balibar, l'*homme jetable*, come e quando viene schiacciato su un'identità simbolica definita dall'esterno e perde la sua soggettività politica, la sua qualità di cittadino attivo e partecipe? Possiamo rispondere a questa domanda considerando il contesto turco: un essere umano, quando è un uomo e non una donna, normalmente si ultra-soggettivizza grazie al genere, cioè attraverso un meccanismo di identificazione con il potere sovrano – che è un potere maschile e patriarcale. L'identificazione col sovrano giustifica il suo dominio nella sfera domestica, l'asservimento della donna e dei figli. La famiglia, sostenuta dallo Stato, è l'unico luogo in cui l'*homme jetable* si soggettivizza, e ciò accade attraverso l'uso della violenza, attraverso l'esercizio della violenza estrema.

Dovremmo porci, allora, anche una seconda domanda: come si stabilisce il legame fra l'uomo di scarto, prodotto dal sistema mondiale neoliberale, e il sovrano maschio? Per spiegare il fenomeno della dittatura sulle masse impoverite, è ovviamente necessario riferirsi alla povertà, al declassamento e al risentimento che l'accompagna; al tempo stesso, si può anche fare appello all'ammirazione e alla fascinazione che un uomo, perdendo il proprio potere economico e le proprie speranze per il futuro, può provare di fronte alla spontaneità, al libero arbitrio e alla libertà di comportamento con cui il sovrano si manifesta quando esercita il proprio potere attraverso la violenza estrema. Questo fascino procura una ricompensa ed è possibile riprodurre la violenza estrema del sovrano trasponendola nella sfera privata, dove un uomo può sentirsi al di sopra di qualsiasi giudizio. Quando la sovranità si incarna in una figura maschile violenta, che viola la legge come un padre-padrone arcaico, o che sospende la legge, siamo di fronte a una struttura che non può spiegarsi solo come il frutto di un'alleanza fraterna.

La forza di attrazione della sovranità diviene tanto più forte quanto più i fratelli, tutti tranne il sovrano, si indeboliscono, rischiano di perdere o hanno già perso il loro status di soggetti. Qui la violenza emana da colui che domina e si propaga attraverso coloro che sono dominati. I rapporti fra i sessi cominciano a trasformarsi nella misura in cui il sovrano urla, attacca, perseguita, disciplina il corpo delle donne, sessualizza le loro



esistenze. Nel corso di questa prova la donna è prodotta come un essere che può venire maltrattato non solo da suo marito, ma da tutti gli uomini. Perde il suo status morale di soggetto al di fuori del domicilio, nelle strade, nella sfera pubblica in generale. Questo processo si conclude con la percezione sociale del suo stesso essere nel mondo come di un crimine, come avviene attualmente in Afghanistan. La violenza si propaga dall'alto verso il basso, ma si infila anche nelle nervature più fini della società, non cessa di penetrare le più banali relazioni interpersonali della vita civile e di quella quotidiana. Personalmente, ritengo che in una società di questo tipo la questione della differenza sessuale meriti di essere pensata in sé e per sé, perché vi è chiaramente una differenza nel modo in cui uomini e donne diventano "scarti". In un sistema di dominazione neoliberale, capitalista e antidemocratico, le donne divengono gettabili come gli uomini. Esse possono senza dubbio essere gettate. Ma le donne non sono solo gettate, sono anche uccise. E queste uccisioni non sono accidentali, non sono la conseguenza di un momento di delirio nel quale la razionalità è messa fuori gioco. La facilità, l'agio con il quale il sistema compromette le donne, indicandole come esseri umani che possono essere uccisi, appartengono al nucleo di quella violenza strutturale che ci produce come uomini e come donne.

Tutti pagano il prezzo di questa violenza, ma i più deboli lo pagano con la vita. Ogni *homme jetable* ha almeno una donna sulla quale può agire violentemente, imitando il sovrano. Qualche mese fa il pubblico è stato messo di fronte allo scandalo di una trasmissione televisiva in Turchia. Si trattava di un programma nel quale dei *single* si incontravano per cercare uno sposo o una sposa. Uno dei candidati si è presentato come uno che aveva già ucciso tre donne, e non vedeva alcun problema morale nel partecipare a questo programma per trovare una nuova moglie. E questo è un chiaro segno del fatto che uccidere le donne è generalmente divenuto accettabile, ad esclusione di quella porzione della popolazione, di norma più colta o più informata, che oggi trova nei *social media* una possibilità di espressione e di protesta contro la violenza maschile. L'"uomo medio" – se vogliamo dirla nei termini di una chiara semplificazione sociologica – va fiero di proclamare che ha ucciso sua moglie, non se ne vergogna affatto, perché uccidere una donna fortifica la sua virilità, appartiene alla costruzione data del genere maschile. In questo senso, il velo indossato dalla moglie diventa un elemento costitutivo dell'identità sociale e politica dell'uomo musulmano nella Turchia contemporanea. Entro un sistema



di tipo patriarcale, l'uccisione reale o soltanto possibile della donna, la sua eventualità, è costitutiva del genere maschile. Dovremmo considerare tutto ciò come una reazione, come un ritorno delle pretese del patriarcato, che il sistema giuridico moderno avrebbe voluto superare? La questione, forse, è ancora più complessa. Pensiamo ad esempio all'uccisione dei transessuali: gli assassini devono pagare ancora meno per averli uccisi, perché il modo in cui i transessuali performano il genere, mettendo in rilievo il fatto che non vi è una relazione necessaria fra il sesso biologico e il genere, disturba anche l'eteronormatività del diritto.

Oggi, in Turchia, le leggi possono essere sospese per volontà del sovrano, e manca inoltre la stabilità di una costituzione o di un più ampio quadro giuridico. Tuttavia, c'è un'equazione simbolica, quella tra il maschile e il potere, che si presenta come immutabile. Essa viene riproposta, infatti, dopo la sfida storica portata dalla modernizzazione turca. Questa equazione risponde al bisogno di subordinare le donne, di sottrarre loro le conquiste di emancipazione ottenute nel corso del ventesimo secolo: nella misura in cui si iscrive nell'inconscio delle donne e degli uomini, essa impedisce che il diritto di autodeterminazione delle donne, e quindi il modo in cui ognuna definisce se stessa, venga rispettato. Una simile equazione opera inoltre sull'inconscio maschile come un programma di annientamento dei soggetti e della loro capacità di agire: la donna che vorrebbe separarsi dal suo *partner* o divorziare per potersi lanciare in una vita diversa, ovvero la donna che desidera essere autrice della propria vita, non può essere rispettata; il diritto di vivere non le può essere riconosciuto. Il progetto politico della sovranità, ben lontano dall'identificare e distruggere le condizioni di funzionamento di questo programma di annientamento, lo rafforza, lo sostiene e lo diffonde anche quando dichiara di difendere le donne.

Perché il rapporto di dominazione fra l'uomo oppressore e l'uomo oppresso non produce risentimento e si converte invece nell'affermazione, nel sostegno e nel consenso? Il punto è che l'oppressore e l'oppresso hanno la possibilità di concludere un'alleanza in nome della distruzione della libertà delle donne, dell'espropriazione del loro diritto di parola sul loro stesso corpo. Questa alleanza ricompensa l'uomo oppresso per il disagio che la disuguaglianza economica gli causa. Qual è allora il processo nel corso del quale la mancanza di soggettività si capovolge in una ultra-soggettività? Non possiamo



comprendere il ruolo che il conservatorismo gioca nel sistema neoliberale se non vediamo che l'oppresso e l'oppressore si identificano nella comune misoginia.

Nel corso della storia moderna, le donne hanno usato diverse strategie per resistere alla violenza che minaccia le loro vite, inclusa la strategia di cedere ad alleanze con le istituzioni patriarcali. Hanno cercato di rafforzarsi alleandosi con l'illuminismo, il kemalismo, la religione. Hanno giocato la famiglia contro il marito, la vita professionale contro il matrimonio. Sono scese nelle strade, sono salite sulle montagne e hanno persino scelto la vita di guerriglia contro il patriarcato della tradizione e dello Stato. Tuttavia, "cedere" non significa "acconsentire", perché il fatto di cedere non implica che si smetta di contestare, di difendere se stesse attraverso altre vie. Non è facile praticare la negoziazione di fronte alla violenza estrema, poiché questa sbarra la strada a ogni critica. L'aggressore sperimenta una rottura, una frammentazione narcisistica, quando non può vedere un'immagine positiva o il suo doppio riflettendosi in quelli che dipendono da lui. Del resto la sua aggressività è indice della sua frammentazione. L'aggressione è rispondere alla frammentazione frammentando l'altro. E non è facile sopravvivere a questo tipo di comportamento. Non morire richiede molta più energia che vivere. *Sopravvivere nonostante tutto* è una possibilità che appartiene alla struttura e all'essenza dell'esistenza, la quale non si riduce all'opposizione binaria fra la vita e la morte. Le donne che sono sopravvissute all'incontro con una macchina di annientamento portano i segni di questa esperienza. Ma questo modo di sopravvivere non è mai assimilabile alla morte, al passato, all'assunzione della posizione di vittima cui il futuro è ormai precluso; al contrario, appartiene alla vita e al futuro. Si trova sulla soglia dell'affermazione incondizionata della vita. Questa vita al di là della vita è una vita superiore alla vita, perché non equivale affatto al continuare a respirare come un morto vivente dopo l'esperienza della crudeltà. È la vita più intensa possibile. Nelle organizzazioni femministe, le donne hanno cercato di trasformare le vittime in sopravvissute creando delle reti di solidarietà, un nuovo linguaggio e delle nuove possibilità di azione. Qui si trova l'intensità di una vita che ricomincia nella forza procurata dall'anti-violenza femminista.

Gli autori e i curatori

Janine Altounian, germanista e studiosa di psicoanalisi, dal 1970 al 2012 è stata co-traduttrice e responsabile presso le edizioni PUF della supervisione alla traduzione francese delle opere complete di Freud. È autrice di numerosi saggi dedicati a Freud e alla trasmissione dei traumi collettivi. Tra le sue pubblicazioni: *L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission*, Paris, Dunod, 2008; *Mémoires du génocide arménien*, con V. Altounian, a cura di, Paris, PUF, 2009; *De la cure à l'écriture*, Paris, PUF, 2012. In traduzione italiana: *Ricordare per dimenticare. Il genocidio armeno nel diario di un padre e nella memoria di una figlia*, con V. Altounian, Roma, Donzelli, 2007.

Janine Altounian, janine.altounian@free.fr.

Étienne Balibar è professore emerito all'Università di Paris Ouest Nanterre-La Défense e *Distinguished Professor of Humanities* alla University of California, Irvine. Figura di rilievo della filosofia contemporanea ha partecipato, con Louis Althusser e altri, alla pubblicazione dell'opera *Leggere il capitale* (1965). In tempi recenti ha affrontato, tra gli altri, i nodi teorici dell'*égalité*, dei diritti, della democrazia, della cittadinanza e della *civilité*, proseguendo inoltre il confronto con i classici del pensiero moderno e contemporaneo, fino a sviluppare un'ampia riflessione antropologico-filosofica e filosofico-politica sul tema del soggetto. Tra i suoi lavori più recenti: *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010; *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF, 2010; *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

Étienne Balibar, Université Paris Ouest Nanterre La défense, Département de Philosophie, 200 avenue de la République, 92001 Nanterre, France; School of Humanities, University of California, Irvine, 312 Humanities Hall, Irvine, CA 92697, USA, e.balibar@wanadoo.fr.

Pınar Bedirhanoglu è *Associate Professor* alla Orta Doğu Teknik Üniversitesi [Middle East Technical University] di Ankara. Si occupa dei processi di ristrutturazione dello Stato neoliberale in Turchia e dei processi di finanziarizzazione dell'economia. Tra le sue pubblicazioni: "The State in Neoliberal Globalization. The Merits and Limitations of



Coxian Conceptions” in A. Ayers, a cura di, *Gramsci, Political Economy and International Relations Theory*, London, Palgrave Macmillan, 2013; con G. L. Yalman, “State, Class and the Discourse. Reflections on the Neoliberal Transformation in Turkey” in A. Saad-Filho, G. L. Yalman, a cura di, *Economic Transitions to Neoliberalism in Middle-Income Countries*, London, Routledge, 2010; “The Neoliberal Discourse on Corruption as a Means of Consent-Building. Reflections from Post-Crisis Turkey,” *Third World Quarterly*, 28 (2007), 7.

Pınar Bedirhanoglu, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Department of International Relations, Mah. Dumlupınar Blv. No. 1, 06800 Çankaya Ankara, Turkey; eflani@metu.edu.tr.

Marie-Claire Caloz-Tschopp dirige il Programma di ricerca “Repenser l’exil” presso il Collège International de Philosophie di Parigi. Si occupa in una prospettiva filosofico-politica dei temi dell’immigrazione, del diritto di asilo, dell’esilio, con particolare riferimento ai problemi della democrazia e delle pratiche politiche di resistenza. Tra le sue pubblicazioni più recenti: con É. Balibar *et al.*, *Violence, politique et civilité. La Turquie aux prises avec ses tourments*, Paris, L’Harmattan, 2014; *Ambiguïté, violence et civilité. (Re)lire aujourd’hui José Bleger à Genève*, a cura di M.-C. Caloz-Tschopp, Paris, L’Harmattan, 2014; con E. Balibar *et al.*, *Violence, civilité, révolution*, Paris, La Dispute, 2015.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, CIPH – Collège Internationale de Philosophie, 1 rue Descartes 75005 Paris, mcl.caloz-tschopp@bluewin.ch.

Zeynep Direk insegna Filosofia presso la Koç Üniversitesi di Istanbul. Si occupa di storia della filosofia contemporanea, con particolare riferimento agli ambiti dell’etica e della filosofia politica, agli studi femministi e alla psicoanalisi. Tra le sue pubblicazioni: “Immanence and Abjection in Simone de Beauvoir”, *The Southern Journal of Philosophy*, 49 (2011), 1; con L. Lawlor, *A companion to Derrida*, Chichester, John Wiley & Sons, 2014; “Secular Turkish Philosophy, Theology and Post-modernism”, *Transcultural Studies*, 10 (2014), 1.

Zeynep Direk, Koç Üniversitesi, College of Social Sciences and Humanities, Rumelifeneri Yolu, 34450 Sarıyer İstanbul, Turkey, zdirek@ku.edu.tr



Ahmet Insel, politologo ed economista, è *maître de conférence* a Paris I e docente presso la Galatasaray Üniversitesi di Istanbul. È tra i fondatori della casa editrice turca “Iletisim” e del periodico turco “Birikim”. Tra le sue pubblicazioni in lingua francese: *La Turquie et le développement*, a cura di A. Insel, Paris, L’Harmattan, 2003; *Dialogue sur le tabou arménien*, con Michel Marian, a cura di A. Bonzon, Paris, Liana Levi, 2009; *La nouvelle Turquie d’Erdogan. Du rêve démocratique à la dérive autoritaire*, La Découverte, Paris 2015.

Ahmet Insel, Galatasaray Üniversitesi, Department of Economics, Çırağan Cad. No. 36, Ortaköy 34349 İstanbul, ainsel@iletisim.com.tr.

Cécile Lavergne è dottoranda in Filosofia presso l’Université Paris Ouest Nanterre-La Défense. Collabora con il Laboratorio Sopiapol della medesima Università e con *Tracés. Revue de sciences humaines*. Tra le sue pubblicazioni più recenti: “Violence en situation dans le pragmatisme de Mead”, in E. Debray, A. Cukier (a cura di), *La théorie sociale de G.H. Mead*, Lormont, Le bord de l’eau, 2014; “Questioning the Moral Justification of Political Violence. Recognition Conflicts, Identities and Emancipation”, *Critical Horizons*, 2 (2011), 12.

Cécile Lavergne, Département de Philosophie, Université Paris Ouest Nanterre-La défense, 200 avenue de la République, 92001 Nanterre, France, lavergne.cecile@gmail.com.

Gabriel Misas Arango, *maître* in scienze economiche presso l’Université Catholique de Louvain, insegna presso la Universidad Nacional de Colombia-Bogotà, dove è stato direttore dell’Istituto di studi politici e delle relazioni internazionali. Tra le sue pubblicazioni: *La ruptura de los 90. Del gradualismo al colapso*, Bogotà, U. Nacional de Colombia, 2002; “Sistemas sociales de innovación y de producción y modelos productivos”, in J.C. Mutis, a cura di, *Innovación. Desafío para el desarrollo en el siglo XXI*, Bogotà, U. Nacional de Colombia, 2010; “The Financing of Higher Education in Latin America. A Case Analysis 1990-2008”, *Análisis Político*, 24 (2011), 72.



Gabriel Misas Arango, Universidad Nacional de Colombia-Bogotá, Facultad de Ciencias Económicas, Carrera 45, Edificio Uriel Gutiérrez, Bogotá D.C., Colombia, gmisasa@unal.edu.co.

Federico Oliveri è ricercatore aggregato del Centro Interdisciplinare Scienze per la Pace dell'Università di Pisa e caporedattore della rivista "Scienza e Pace". Ha conseguito il Ph.D. in discipline filosofiche presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, in co-tutela con l'Université Paris Ouest Nanterre-La Défense. Ha svolto attività di ricerca presso il Consiglio d'Europa di Strasburgo. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Migrants and Their Descendants*, a cura di F. Oliveri, Strasbourg, Council of Europe Publishing, 2010; "Migrants as Activist Citizens in Italy", *Citizenship Studies*, 16 (2012), 5-6; "A network of Resistances Against a Multiple Crisis", *Partecipazione e conflitto*, 8 (2015), 2.

Federico Oliveri, Università di Pisa, via Emanuele Filiberto duca d'Aosta, 1, 56127 Pisa, Italia, federico.oliveri@cisp.unipi.it.

Ilaria Possenti ha conseguito il Ph.D. presso la SSSUP Sant'Anna di Pisa, svolgendo i propri studi anche presso l'Université de Paris X-Nanterre. Ha svolto attività di insegnamento e ricerca presso l'Università di Pisa ed altri Atenei. Dal 2013 è assegnista di ricerca presso l'Università di Verona. È autrice di *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002. Inoltre, tra le sue pubblicazioni più recenti: *Flessibilità. Retoriche e politiche di una condizione contemporanea*, Ombre Corte, Verona, 2012; Hannah Arendt, *Socrate*, a cura di I. Possenti, con saggi critici di A. Cavarero e S. Forti, Milano, Cortina, 2015.

Ilaria Possenti, Università di Verona, Dipartimento di Filosofia, psicologia e pedagogia, Via S. Francesco, 22, 37129 Verona, possenti.ilaria@gmail.com.

Pierre Sauvêtre ha conseguito il Ph.D. presso l'IEP di Parigi. Attualmente svolge attività di ricerca postdottorato in sociologia politica (Chaire ESS du Nord-Pas-de-Calais) presso il Laboratorio Clersé, Université de Lille 1-CNRS. Collabora inoltre con il Laboratorio Sophiapol dell'Université Paris Ouest Nanterre-La Défense. Tra le sue pubblicazioni più recenti: "La problématisation de la participation à travers l'histoire de la gouvernamentalité", *Participations. Revue de sciences sociales sur la démocratie et la*



citoyenneté, 2 (2013), 6; “Gouvernementalité”, in P. Mbongo (a cura di), *Dictionnaire encyclopédique de l'État*, Paris, Berger-Levrault, 2014.

Pierre Sauvêtre, Sophiapol, Université Paris Ouest Nanterre-La défense, 200 avenue de la République, 92001 Nanterre, France, pierre.sauvetre@sciencespo.fr.

Pinar Selek, sociologa, ha conseguito il Ph.D. in scienze politiche presso l'Université de Strasbourg ed è Dottoressa *honoris causa* della École Normale Supérieure di Lione. Attualmente svolge attività di ricerca post-dottorato presso il laboratorio SAGE dell'Université de Strasbourg e insegna presso l'Université de Lyon 2 e l'Université de Nice Sophia-Antipolis. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante*, Paris, L'Harmattan, 2014; *Parce qu'ils sont arméniens*, Paris, Liana Levi, 2015. In lingua italiana: *La maschera della verità*, Roma, Fandango Libri, 2015.

Pinar Selek, Université de Strasbourg, SAGE (Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe), 5 allée du Général Rouvillois, 67083 Strasbourg, France, pselek@unistra.fr.

Jeanne Simon e Claudio González-Parra, sociologi, insegnano presso l'Universidad de Concepción, dove svolgono studi e ricerche sulle popolazioni indigene del Cile. Tra le loro pubblicazioni congiunte: con K. Villegas, “Identidad étnica y la reproducción cultural-social. Un juego dialéctico en el caso de la comunidad indígena mapuche Lafkenche Trauco Pitra Cui Cui, Chile”, *Contra corriente*, 6 (2009), 3; “International Norms and National Indigenous Politics. Mapuche Demands for Territory in Chile”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 2 (2014), 20/1.

Jeanne Simon, Claudio González-Parra, Universidad de Concepción, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Barrio Universitario S/N° Casilla 160-C Correo 3, Concepcion, Chile, jsimon@udec.cl.

Marcelo N. Viñar, psichiatra e psicoanalista, è professore emerito della Facoltà di medicina della Universidad de la República di Montevideo. È stato presidente della Federazione latino-americana di psicoanalisi. Tra le sue pubblicazioni: *Exil et torture*, Paris, Denoël, 1989; *L'énigme du traumatisme extrême*, Paris, Cedrate y Alfest, 2009. In lingua italiana: M. N. Viñar, M. Ulriksen de Viñar, “Dal Sudamerica. Terrorismo di stato



e soggettività”, in M. Flores, a cura di, *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, Bruno Mondadori, 2001.

Marcelo N. Viñar, marcelo@belvil.net.

