

Leggere la violenza: cornici teoriche, lessico critico, esercizi di lettura

SERGIA ADAMO

Leggere la violenza potrebbe essere considerato come un gesto superfluo o addirittura inutile: la violenza si mostra, può essere considerata in quanto tale solo nel momento in cui si manifesta nella sua esplicazione e nei suoi effetti. La violenza, intesa come uso della forza fisica per fare del male all'altro, sembra essere l'evento per eccellenza, quello che non può passare inosservato, quello che non abbiamo bisogno di saper leggere, in quanto autoevidente, in quanto dato di fatto. Il gesto violento afferma se stesso nel momento in cui avviene.

Eppure la definizione stessa di ciò che viene considerato come violenza non è così univoca, la sua condanna e la sua legittimazione si articolano fra loro in una dinamica complessa in cui entrano in gioco le rappresentazioni e i discorsi sulla violenza stessa. Come hanno notato recentemente Graham Matthews e Sam Goodman, la violenza è una delle questioni più centrali se non la più centrale dei nostri tempi, tempi di guerra, di terrorismo, di minacce nucleari, di pulizia etnica, di crisi economica, di squilibri di giustizia sociale¹. Ed è per questo che è assolutamente vitale riuscire a pensare criticamente ai modi in cui la violenza si pone entro determinate cornici e viene mediata e regolata attraverso strategie di rappresentazione e di lettura. Perché la violenza non è mai un dato isolato, ma è

¹ G. Matthews, S. Goodman (eds.), *Violence and the Limits of Representation*, London, Palgrave, 2013.

influenzata da una serie di valori politici e socio-culturali; e questi valori si disseminano e si affermano attraverso le rappresentazioni che incorniciano e mediano gli orrori della violenza per generare risposte etiche ed emotive. E queste nostre risposte - ecco la posta in gioco - sono sempre influenzate dalle strategie di rappresentazione più che dall'atto stesso della violenza.

Ma c'è di più. Queste stesse strategie non riescono mai a trasmettere fino in fondo gli orrori che rappresentano. Di conseguenza la violenza può davvero essere considerata come il parametro in base al quale si misurano i limiti delle strategie di rappresentazione per esporli a una critica. Leggere la violenza significa dunque porre una particolare attenzione critica sul nesso tra la violenza stessa e la sua rappresentazione, e quindi sui discorsi e sulle estetiche che la producono e la governano. Perché non esiste uno sguardo oggettivo che rimandi e metta in scena la violenza in quanto tale, ma solo una pluralità multiforme di prospettive e possibili narrazioni. Non si tratta solo di prendere atto quantitativamente dell'aumento o del declino dei casi statisticamente accertati come violenza nelle società contemporanee, come aveva fatto una decina di anni fa Steven Pinker, provando ad affermare una visione ottimistica del progressivo declino della violenza nella contemporaneità che è stata ampiamente criticata e smentita da diversi punti di vista². Si tratta piuttosto di tenere presente la necessità di un discorso fortemente multidisciplinare, sulla scorta, per esempio, di quanto sta facendo da anni in questo senso uno studioso e intellettuale impegnato pubblicamente come Brad Evans³. La sfida è quella di tenere sempre presente la natura oscillante dell'oggetto di cui si parla: da una parte il suo immediato manifestarsi che esige prese di posizione e constatazioni più che problematizzazioni, dall'altra l'estrema complessità e varietà di ciò di cui parliamo quando parliamo di violenza. E le proposte di Evans, così come lui stesso ha provato a sintetizzarle nel 2017, vanno nella direzione di tenere presente la natura ciclica della violenza, il suo continuo riproporsi nella storia, e di conseguenza la necessità di pensare la violenza sempre in una dimensione diacronica e attraverso la profondità e la densità del pensare storico e il ruolo della memoria e dell'oblio. Tenendo conto, però, allo stesso tempo, dell'impossibilità di

² S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking books, 2011 (tr. it. di M. Parizzi, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori, 2013).

³ Evans ha sostenuto questa tesi non solo come dichiarazione d'intenti ma anche con una serie di iniziative che hanno raccolto diverse voci di intellettuali del presente provando ad articolare le loro posizioni, prima attraverso uno spazio sul "New York Times", di cui ha dato poi conto in *Humans in Dark Times*, in "The New York Times", 23 febbraio 2017 e poi con una nutrita serie di conversazioni che sono arrivate fino al 2022 sulla "Los Angeles Review of Books", intitolata *Histories of Violence*, a partire dal film di David Cronenberg del 2005. Cfr. anche il volume *Histories of Violence: Post-War Critical Thought*, curato con Terrell Carver (London, Zed Books, 2017) e il precedente *Disposable Futures: The Seduction of Violence in the Age of the Spectacle*, scritto con Henry Giroux (San Francisco, Citylights Publisher, 2015).

adottare una prospettiva del tutto oggettiva, neutrale, impassibile, laddove si parla di distruzione di corpi, di esseri viventi, dell'infliggere un dolore che può essere descritto, come ha fatto Zygmunt Bauman, nei termini di una sottrazione di un mondo, della privazione del senso dell'essere nel mondo come condivisione della comune vulnerabilità. La violenza resta una rottura delle condizioni stesse in cui si dà la vita, e non solo quella umana. È un attacco alla dignità, alla soggettività, alla possibilità di pensare il futuro come spazio di relazioni. Anzi, è proprio la negazione di tutte le condizioni che ci permettono di considerarci parte di una comunità. Ma perché questa inaccettabilità diventi accettabile, si deve mettere in atto un processo di normalizzazione che coincide con l'assuefazione o con la costruzione di categorie entro le quali ciò che è inaudito diventa consueto. Nella stessa possibilità di definire un atto come "violenza" si colloca la rottura di questa consuetudine.

Per questo diventa un gesto etico e politico allo stesso tempo quello di rendere quanto più possibile complesso il pensiero sulla violenza, sulla sua rappresentazione e sulle modalità con cui essa può essere letta per essere interrotta. Una lettura semplicistica della violenza che vada poco al di là della sua presa d'atto o della sua denuncia porta con sé il rischio della ripetizione della violenza stessa. Una lettura che invece ne amplifichi la complessità ha bisogno di una cornice teorica e di un lessico critico da cui ripartire per esercitare la possibilità di una interruzione della violenza stessa. Due momenti distinti: la definizione della cornice e del suo lessico, e la messa all'opera dell'esercizio di lettura.

LA VIOLENZA SIMBOLICA COME CORNICE TEORICA

In questa cornice resta fondamentale, prima di tutto, la formulazione di Pierre Bourdieu della nozione di "violenza simbolica" per la sua forza euristica e la molteplicità di discorsi e prospettive cui si apre. Secondo la visione di Bourdieu, infatti, la violenza simbolica è una forma di violenza che accompagna sempre quella fisica e quella materiale, una violenza che nasce da un certo tipo di rappresentazione del mondo, da un certo tipo di stereotipi, di immagini, di narrazioni. Lo stesso Bourdieu ne parla nei termini di una violenza "dolce e invisibile"⁴, che diventa proprio per questo tanto più insidiosa, nella difficoltà di percepirla, nella difficoltà di decifrarla, e soprattutto nella difficoltà di disinnescarla. La violenza simbolica è una sorta di *habitus*, qualcosa che si incorpora, che si normalizza, che non riusciamo più a percepire, ma diamo per scontata. Ed è costituita attraverso meccanismi che non sono sempre lineari e che anzi bisogna imparare a mettere in dubbio e problematizzare, dopo averli accuratamente disimparati.

⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de minuit, 1980, p. 218.

Non si tratta di ripetere un certo tipo di retorica che può sembrare girare a vuoto. Quello di violenza simbolica, per Bourdieu, non è un concetto generico né vago, ma è qualcosa che ha sempre a che fare con i contesti e con le cornici a cui si applica e soprattutto con la definizione dei rapporti di forza, di potere, di dominazione. La dimensione del simbolico, in Bourdieu, si concretizza in una forma di lavoro che si dà nel sociale (“travail social”) come dissimulazione della materialità e della concretezza di alcune forme di oppressione. Secondo Jacques Dubois, Pascal Durand e Yves Winkin, la stessa dinamica si osserva nell’operare del capitale simbolico, proprio come principio di dissimulazione, fatto di un’articolazione problematica tra riconoscimento e disconoscimento⁵.

Per capire meglio la forza euristica e la non genericità di questa nozione, è utile rileggere le prime formulazioni di Bourdieu, in particolare quella del 1977 contenuta in un breve testo programmatico intitolato *Sur le pouvoir symbolique*⁶ uscito sulle “Annales”. Non è un caso che il saggio venga presentato dal sociologo francese come una vera e propria meta-riflessione sul processo di formulazione di un concetto che ne ripercorre le fasi di elaborazione (per quanto, dichiaratamente, non in una prospettiva hegeliana di evoluzione) mettendole in relazione con la necessità di tradurle per un contesto non familiare, evocando una situazione di “immigrazione” che costringe “con particolare forza” ad aggiornare e rivedere l’orizzonte dei propri riferimenti. Proprio per questo lo stesso Bourdieu è estremamente consapevole del pericolo di ingenuità e semplificazione che questa situazione comporta e soprattutto del rischio intrinseco di strumentalizzazione e oggettificazione.

Da una parte, è vero, come riconosce Bourdieu, che dagli anni Settanta in poi (e probabilmente – aggiungo io - sulla scorta di letture superficiali e strumentali di Foucault), si tende a vedere il potere e i rapporti di forza e dominazione ovunque, così come in altri tempi ci si rifiutava di riconoscerli anche laddove saltavano agli occhi. Dall’altra parte, però, proprio per questo, diventa sempre più cruciale riuscire a riconoscere queste dinamiche “dove meno saltano agli occhi” in una situazione che ricorda la definizione pascaliana del trascendente come un cerchio in cui il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. Nulla di semplice o di banale, dunque, ma un’operazione complessa, delicatissima e problematica, perché il potere simbolico in sé è invisibile e non si può esercitare “senza la complicità di coloro che non vogliono vedere che lo stanno subendo oppure che lo stanno esercitando”⁷.

⁵ J. Dubois, P. Durand, Y. Winkin, *Le Symbolique est le social*, in *Le symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, PUL, 2017, pp. 7-27.

⁶ P. Bourdieu, *Sur le Pouvoir symbolique*, in “Annales. Economies, sociétés, civilisations” XXXII (1977.) 3, pp. 405-411.

⁷ Ivi, p. 405 (tr. mia).

Ecco allora perché è importante recuperare il dettaglio e il rigore con cui Bourdieu arriva a definire gli strumenti simbolici come dotati di un potere ideologico che nasce dal contributo specifico della violenza simbolica alla violenza politica, intesa come dominazione. Quello che emerge chiaramente da questa riflessione è che non è possibile affrontare questa complessità adottando una sola prospettiva di analisi, ma solo contaminando diverse posizioni, ognuna delle quali illumina uno o più aspetti di una mappatura articolata. Qui si intrecciano infatti le prospettive della tradizione neokantiana (che arriva fino a Cassirer) con le ipotesi culturaliste alla Sapir-Whorf e ancora con le analisi strutturaliste da Saussure a Lévy Strauss, fino alla visione marxista. Sono le forme e gli oggetti simbolici a rappresentare il contributo del potere simbolico all'ordine gnoseologico, laddove questo si traduce in consenso e doxa. E qui bisogna distinguere tra strumenti di costruzione e conoscenza del mondo oggettivo, che Bourdieu definisce come strutture strutturanti, di carattere soggettivo, e i mezzi di comunicazione, come lingua, cultura da una parte o discorsi e comportamenti, dall'altra, da lui definiti invece come strutture strutturate di carattere oggettivo. Se nel primo caso il processo di significazione ha come risultato un'oggettività che deriva dall'accordo tra soggetti che si può intendere come consenso, nel secondo l'oggettività è il prodotto della comunicazione e allo stesso tempo la condizione stessa perché la comunicazione possa avvenire.

Se si intende la produzione di senso come consenso, allora l'oggettività del senso del mondo si definisce in base all'accordo delle soggettività, presupponendo comunque la produzione di conoscenza come processo attivo, come *modus operandi* (è il caso di Cassirer e della tradizione neokantiana). Ma si può e si deve anche guardare alla struttura immanente a ogni produzione simbolica (come fa la tradizione strutturalista), perché gli strumenti simbolici devono basarsi sia sul consenso sia su una determinata struttura perché possano funzionare. È la tradizione marxista poi che pone l'accento sulla funzione, e in particolare sulla funzione politica degli strumenti simbolici, spostando l'attenzione dalla struttura logica e dalla dimensione dell'interazione, ma impegnandosi a dare ragione del legame tra produzione simbolica e classe dominante. Entra qui in gioco la nozione di ideologia, come produzione simbolica che è sempre al servizio di interessi particolari che però hanno la forza di presentarsi come universali. Per rileggere Marx nei termini di Bourdieu, si può dire insomma che la cultura dominante crea forme potenti di integrazione della classe dominante assicurando una comunicazione immediata tra tutti i membri di quella classe e una netta distinzione rispetto alle altre classi e forme fittizie di integrazione delle altre classi, assicurando invece una legittimazione della distinzione sociale, dissimulando questa distinzione tra classi in termini di comunicazione.

Per questo è sempre un errore, ed è un errore piuttosto comune, ridurre i rapporti di forza a forme di comunicazione, e dimenticare che la comunicazione è sempre una messa in campo di rapporti gerarchici che dipendono sia dal potere materiale sia da quello simbolico detenuto dagli agenti in gioco. Ed ecco in che cosa consiste, dunque, ciò che Bourdieu definisce come l'“eufemizzazione” dei rapporti di forza la quale non permette di vedere la violenza che essi oggettivamente incarnano trasformandosi in potere simbolico, capace però di produrre effetti e conseguenze che sono quanto mai reali nella loro materialità.

Una sfida importante, dunque, che, non a caso, si precisa ancora meglio nell'ottavo capitolo della prima parte del volume del 1980 dedicato da Bourdieu alla nozione di “senso pratico” e che smentisce qualunque possibile lettura di queste riflessioni in termini di pura astrazione, ma anche di posizionamento immediatamente politico. Bourdieu è significativamente esplicito a questo proposito, definendo “l'ambizione di riconciliare le intenzioni teoriche e le intenzioni pratiche [...] così spesso divise” (che poi equivale a conciliare vocazione scientifica con vocazione etica o politica) come qualcosa che dovrebbe essere ripensato nei termini di una sorta di “mestiere militante”, di un compito di ricerca umile e responsabile, ugualmente lontano dalla scienza pura quanto dalla “profezia esemplare”⁸.

Il problema è dunque quello di una eufemizzazione dei rapporti di forza che non permette di vedere la violenza che essi oggettivamente incarnano trasformando delle gerarchie che sono quanto mai reali in forme di potere simbolico che comunque rimane capace di produrre degli effetti concreti. Si tratta dunque di una operazione fondamentale dell'alchimia sociale, ovvero quella di trasformare relazioni che sono arbitrarie in relazione legittime, distinzioni che esistono di fatto in distinzioni che però sono anche ufficialmente riconosciute.

In tutto questo la violenza aperta e la violenza simbolica sono due facce della stessa proverbiale medaglia, istituendo una relazione tra due modalità della violenza che coesistono nella stessa formazione sociale. La dominazione si può esercitare solo in forma elementare, da persona a persona, direttamente e quindi non si può compiere apertamente alla luce del sole, perché non è sempre possibile che si dia questa relazione diretta. Ed è per questo che essa si deve dissimulare sotto la forma della violenza simbolica, deve in qualche modo, come dice Bourdieu, farsi disconoscere per farsi riconoscere. Ed è proprio per questo che si rende necessario quello che Edward Said avrebbe chiamato una “lettura contrapuntistica”, un esercizio che ci metta in grado di individuare non soltanto ciò che viene detto apertamente ma anche, e soprattutto con più attenzione, ciò che non viene detto, ciò che resta occultato da quanto viene affermato esplicitamente.

⁸ Id., *Le sense pratique*, cit., p. 8.

Dunque le relazioni di dominazione devono travestirsi, trasfigurarsi, eufemizzarsi, appunto. Perché ogni società, ogni cultura, e in particolare le società neoliberali neocapitalistiche mettono in atto delle censure che vengono imposte alla manifestazione aperta della violenza. In sostanza, secondo Bourdieu più la violenza è presente e più è mascherata, più ci sono strategie di riproduzione del dominio che mirano a estremizzare la violenza e allo stesso tempo a renderla accettabile. Nelle società contemporanee ci sono violenze che sembrano più primitive, più brutali, più barbare e altre che allo stesso tempo si presentano come più dolci, più umane, più rispettose della persona, ma che agiscono allo stesso modo. In questo senso, va fatta sicuramente una distinzione tra ciò che considerava e ciò che accettava come violenza l'*ancien régime* e ciò che accettiamo noi, oggi, e va analizzata con attenzione l'articolazione tra queste due forme di violenza. Dunque si dà una coesistenza che è importante imparare a leggere tra la violenza aperta che è fisica o economica e una forma più raffinata di violenza, non immediatamente leggibile, ma legata sostanzialmente allo stato dei rapporti di forza tra le parti che sono in gioco: quanto più una parte si trova in una posizione di dominio tanto più la violenza che essa esercita si presenterà sotto quella forma che Bourdieu definisce come dolce e invisibile.

Leggere la violenza significa dunque riuscire a discernere l'esistenza della violenza stessa anche dove questa assume forme che non la rappresentano in quanto tale. Nella consapevolezza che questa lettura comporta un gesto complesso e stratificato che si può e si deve imparare attraverso un esercizio.

LESSICO CRITICO: VIOLENZA SISTEMICA E VIOLENZA EPISTEMICA

È da questa cornice concettuale che si sono sviluppate le riflessioni più recenti sulla violenza che hanno portato a far reagire la prospettiva di necessaria astrazione teorica delle formulazioni di Bordieu con una messa all'opera di queste ultime nel presente globale.

È su questa linea che Slavoj Žižek si è dedicato negli anni Duemila esplicitamente a sviscerare il paradosso per cui i segni evidenti della violenza – come crimini, terrore, conflitti internazionali – messa in atto da agenti chiaramente identificabili sono quelli che spesso ci sviano dalla percezione del terreno circostante in cui avvengono e che spesso occultano la violenza implicita connessa ai nostri stessi sforzi di evitare la violenza esplicita. Secondo Žižek, infatti, alla violenza simbolica (da lui intesa, però nell'accezione degli usi del linguaggio e nell'imposizione stessa che attraverso il linguaggio si fa di una visione del mondo) andrebbe comunque accostata la violenza sistemica, da lui definita come le conseguenze spesso catastrofiche di un funzionamento senza inceppi dei nostri

sistemi economici e politici. Una violenza che è oggettiva, secondo Žižek, e inerente allo stato “normale” delle cose. E a questa si oppone una visione della violenza che il teorico definisce come soggettiva, agita da agenti sociali, individui portatori di negatività, apparati di disciplinamento o masse in preda al fanatismo, che eserciterebbe un’attrazione particolare e proprio per questo porterebbe a trascurare le altre forme di violenza⁹. (p. 11) La proposta provocatoria di Žižek per riuscire a leggere questa violenza è allora quella dell’assunzione di una posizione distaccata, quanto meno possibile coinvolta, e anzi tesa a negare nettamente la prospettiva emotivamente investita che invece gli atti aperti di violenza non possono non suscitare.

Si può essere d’accordo o meno con la perentorietà delle affermazioni di Žižek e con l’assertività del suo stile aneddotico, ma non c’è dubbio che con considerazioni come queste entriamo nel problema di come leggere la violenza fornendo descrizioni di essa che non la riproducano o la rimettano in atto, per riuscire invece a spezzare la catena che lega inscindibilmente la violenza simbolica e sistemica (per dirlo con Žižek). Žižek, certo, sintetizza tutto questo nella denuncia, da lui ritenuta dovuta, dell’ipocrisia per cui la denuncia e l’opposizione nei confronti della violenza soggettiva corrisponde, in certe fasce del liberalismo globale, all’occultamento e anzi anche alla giustificazione della violenza sistemica e oggettiva. La causa della violenza viene così spostata sull’Altro, viene collocata al di fuori del soggetto che riflette sulla violenza stessa. La rappresentazione e la conseguente critica della violenza non è altro, quindi, che un gesto violento che legittima la violenza oggettiva, quella sistemica. Mentre l’atto violento viene letto come esibizione della funzione fatica del linguaggio. Laddove, la nozione di funzione fatica viene naturalmente dalla tradizionale schematizzazione del processo comunicativo proposta da Roman Jakobson, tratta a sua volta dalla nozione di Malinowski di comunione fatica, ovvero un uso del linguaggio che serve a mantenere le relazioni sociali attraverso formule rituali come saluti, scambi informali e altre interazioni quotidiane che non sembrano essere portatrici o produttrici di significato. Ma per Jakobson sono soprattutto i momenti in cui il linguaggio sembra girare a vuoto, interrogarsi su stesso in forma di interruzione della comunicazione quelli che puntano l’attenzione sul linguaggio stesso, anzi sul codice, per verificarne la condivisione. Dunque secondo Žižek alcune manifestazioni di violenza aperta (le rivolte delle banlieue di metà anni Duemila, nell’esempio da lui esaminato) dovrebbero essere viste proprio come lo spazio dove si mette alla prova il codice e la sua eventuale condivisione, per esibirne l’essenza, ovvero l’articolazione tra violenza soggettiva e oggettiva, tra violenza attribuita all’altro e violenza occultata del sistema¹⁰.

⁹ S. Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections*, London, Picador, 2008, p. 11.

¹⁰ Ivi, pp. 78-79.

Non si tratta qui certo di seguire pedissequamente Žižek in questa sua parabola che va dalla segnalazione del falso rifiuto di alcune forme di violenza (disapprovazione della violenza soggettiva, ma sostegno indiscriminato alla violenza oggettiva e sistemica) alla presa d'atto di alcune forme di violenza (quelle che punterebbero alla funzione "fatica" della violenza stessa). Ma da questa sua disamina emerge una volta di più il legame tra la violenza agita e subita fisicamente e materialmente e le forme della sua rappresentazione nel linguaggio e attraverso il linguaggio, laddove per Žižek questo si pone come il luogo dove allo stesso tempo si fonda la natura della violenza e la possibilità del suo stesso superamento.

Un tassello ulteriore in questa cornice può essere quello rappresentato dalla definizione della dimensione epistemica della violenza, così come proposto negli anni Ottanta del Novecento da Gayatri Chakravorty Spivak¹¹ (e oggi chiamato variamente in causa in diversi ambiti disciplinari¹²). La nozione di violenza epistemica si riferisce fondamentalmente ai diversi modi in cui la violenza viene esercitata in rapporto alla produzione, circolazione e riconoscimento del sapere. E sarebbe in sostanza quella forma di esclusione per cui alcuni soggetti si trovano, nel presente globale postcoloniale, in una condizione di subalternità cui è negata ogni possibilità di mobilità sociale. E questo accade non tanto a causa della mancanza da parte delle posizioni intellettuali dell'Occidente dominante di una prospettiva critica rispetto a questa situazione, ma proprio a causa di quella stessa prospettiva critica, la quale nel mettere in discussione la violenza sistemica dell'ordine neocapitalistico globale non fa altro che ribadire la preminenza egemonica dell'Occidente stesso, come unica possibile fonte del sapere critico, come unica sede di produzione del sapere e della parola. Riporto qui di seguito la definizione, ampiamente ripresa, di Spivak, per cui la violenza epistemica non sarebbe altro che "il progetto eterogeneo, orchestrato da lontano, lanciato a distanza, di costituire il soggetto coloniale come "Altro". Proprio perché questo progetto "è anche l'obliterazione asimmetrica della traccia di questo Altro nella sua soggettività precaria"¹³". Spivak riconosce a Foucault l'impostazione di un progetto volto a indagare sistematicamente la violenza epistemica della microfisica del potere, ma sottolinea anche come questo stesso progetto abbia costruito a sua volta una narrazione epistemicamente violenta nel ridurre lo sguardo esclusivamente a una dimensione eurocentrica.

¹¹ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988, pp. 271-313. Il testo è stato poi ripreso con alcune revisioni nel capitolo *History* del volume *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge MA, Harvard U.P., 1999.

¹² Cfr. C. Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld, transcript verlag, 2020; cfr. anche *Epistemic Violence. Outlining a Term for Peace and Conflict Research*, in "ZeFKo. German Journal of Peace and Conflict Studies", (2018) 2, pp. 25-59 e *Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR*, in "International Politics Reviews" (2021) 9, pp. 193-212.

¹³ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, cit., p. 281.

Davanti dunque alla domanda fondamentale se “i subalterni e le subalterne possono parlare” in questa cornice, laddove la subalternità coincide con la riduzione ad Altro rispetto all’Occidente e la conseguente esclusione da ogni linea di mobilità sociale, l’unica risposta necessaria è la presa d’atto di una radicale negatività: no, proprio in quanto subalterni e subalterne non possano parlare, sono del tutto private della parola. E anche quando questi soggetti subalterni parlano, lo possono fare soltanto perché qualcuno o qualcuna ha concesso loro di parlare, ha concesso loro di prendere la parola e di dire probabilmente soltanto quello che in quella cornice è possibile dire ed esprimere.

Ecco che su di loro si applica dunque questa violenza epistemica, la violenza della conoscenza, che a questi soggetti non è consentito esercitare attraverso il linguaggio, perché sono essi stesso niente altro che l’oggetto della conoscenza. Non si tratta per Spivak, però, di sostituire una narrazione a un’altra, di stabilire una nuova storia che sia più “vera” di quella che l’ha preceduta. Si tratta invece di aprire i meccanismi attraverso cui questa esclusione violenta si riproduce, per provare a interromperla. E si tratta di impegnarsi a capire la dimensione epistemica dell’esclusione, legata alla possibilità o meno di produrre conoscenza, di avere una posizione riconosciuta, a partire dalla quale ciò che si esprime come propria visione del mondo può essere considerato come produzione e circolazione di saperi. Aspetti, questi, che si rendono evidenti non in definizioni astratte ma proprio nella contingenza della condizione postcoloniale globale del presente e nelle sue radici storiche del dominio imperialistico.

La posta in gioco non è, di nuovo, la mera denuncia o esposizione di una forma aperta ed evidente di violenza, ma la capacità di tracciare una ulteriore declinazione della dimensione simbolica in termini di invisibilità e dolcezza (per richiamare Bourdieu). A questo si può poi aggiungere, come ha suggerito Moira Pérez, la caratterizzazione di una lentezza di azione, contrapposta all’idea condivisa della violenza come erompere improvviso, come evento esplosivo e spettacolare dalle conseguenze immediate¹⁴. Rob Nixon ha definito, infatti, la “violenza lenta”, come qualcosa che invece si manifesta gradualmente e fuori dal campo di ciò che percepiamo, che si diffonde nel tempo e nello spazio, che opera attraverso il logoramento e attraverso procedimenti che non sono concettualizzabili nel senso comune come violenti di per sé¹⁵. E che dunque farebbe parte di quella nozione più ampia di lentezza che Laurent Berlant ha proposto in relazione all’idea di “morte lenta”, qualcosa che avviene su una scala diversa rispetto a nozioni di temporalità immediata e dirompente e che

¹⁴ M. Pérez, *Epistemic Violence: Reflections between the Invisible and the Ignorable*, in “El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género” (1) 2019, 1, pp. 81-98.

¹⁵ R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2011, p. 2.

anzi ci costringe a rivedere le concezioni comunemente accettate delle diverse temporalità e scale temporali in cui si dà la nostra esperienza del presente¹⁶. La violenza epistemica sarebbe dunque una forma di violenza graduale, difficile da attribuire a un particolare agente, e comunemente non percepita, a volte nemmeno da chi ne è vittima. Certo, già in Spivak la violenza epistemica è sempre interrelata con altre forme di violenza, compresa quella fisica e diretta. Ma per l'imperativo che essa ci pone di indagarne i meccanismi e metterli a nudo diventa fondamentale spostare il fuoco sulla dimensione della rappresentazione, che è allo stesso tempo il terreno dove tutto questo si gioca e lo spazio di una sua possibile messa in questione.

ESERCIZI DI LETTURA

Ecco dunque perché è necessario fare l'esercizio di provare a interrogare le rappresentazioni, le narrazioni o ancor per meglio dire le grandi narrazioni che sono la cornice in cui questa violenza epistemica, che prima ancora è simbolica e sistemica, prende forma. Un esercizio che pone delle domande alle rappresentazioni e alle narrazioni, ma non è mai definitivo, cambia nel reiterarsi, si affina, articola nuove domande.

Mi concentro qui in particolare sulle ragioni e sul modo in cui l'interrogazione della violenza simbolica, nelle sue sfumature sistemiche ed epistemiche, può darsi nell'ambito di un particolare tipo di lettura che è quella letteraria. La letteratura può essere senz'altro un terreno privilegiato in questo senso, a patto che naturalmente sappiamo cogliere quello statuto ambiguo e problematico che le compete, anche come discorso che oggi è marginale e periferico. E tuttavia, per quanto si debba riconoscere che la letteratura non ha nel presente un ruolo centrale ed egemone come è stato in diversi momenti del passato, bisogna anche ricordare che essa si identifica ancora come spazio istituzionalmente deputato a produrre narrazioni e rappresentazioni, a farle proliferare e anche a farci ragionare sulle modalità in cui queste narrazioni si costruiscono¹⁷.

L'esercizio di lettura della violenza che si confronta con la pratica della lettura letteraria può diventare allora un campo privilegiato di messa alla prova della complessità di cui si è detto. Non certo per denunciare atti di violenza attraverso la loro rappresentazione reiterata, o per ottenere risposte che confermino la posizione morale di chi denuncia. Come ha sottolineato la stessa Spivak, leggere testi letterari non ci

¹⁶ Lauren Berlant, *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*, in "Critical Inquiry", 33 (2007) 4, pp. 754-780.

¹⁷ Rimando per una riflessione ampia su questi temi a G. Benvenuti (a c. di), *La letteratura oggi. Romanzo, editoria, transmedialità*, Torino, Einaudi, in corso di pubblicazione.

rende migliori o più nobili, non ci fa necessariamente bene, non ripara i nostri difetti, non ripara i nostri torti¹⁸. Ma ci insegna qualcosa: ci insegna ad abitare la complessità e l'ambiguità, ci insegna a porre delle domande, e ci insegna che esistono degli spazi di contraddittorietà che non si possono risolvere con formule prefissate o modalità predefinite di approccio alla questione della violenza e della sua interruzione. Nello spazio singolare e inverificabile del letterario non è in gioco né il vero né il falso, ma lo statuto peculiare della finzione, che, nel momento in cui lo affrontiamo, dobbiamo accettare in quanto tale. Secondo Spivak, per entrare all'interno dei testi, dobbiamo adottare quella forma di lettura che si chiama *close reading*, una lettura ravvicinata che guarda ai dettagli, alla micrologia dei testi stessi¹⁹. Ecco allora che possiamo da una parte esercitarci a individuare la violenza nei dettagli delle rappresentazioni; e dall'altra a metterci in ascolto di quelle voci che in contrappunto si oppongono alla violenza epistemica o che ne esibiscono i meccanismi e le strategie.

Esercizio non scontato, certo. In un racconto recente, datato 2016-2017, J.M. Coetzee sembra mettere all'opera tutta la complessità e l'estrema difficoltà di questo esercizio. Il racconto si apre proprio mettendo in primo piano, attraverso la scrittura letteraria, lo statuto della violenza simbolica in relazione alla violenza sistemica. Quella violenza dolce e invisibile, opportunamente invisibilizzata nelle società contemporanee, soprattutto del Nord del mondo, che agisce contro gli animali non umani e fa sì che la violenza materiale che esercitiamo in vario modo su di loro resti fuori dal nostro campo visivo, ma proprio per questo venga continuamente legittimata. Nel primo dei sei capitoli in cui è scandito il racconto, una madre, di professione scrittrice, telefona al proprio figlio (che non è un letterato, e anzi si dichiara più volte esterno a quello spazio singolare e inverificabile di cui sopra) nel cuore della notte per proporgli un'idea altamente provocatoria: costruire un mattatoio nel centro della città, popolarlo di cadaveri di animali non umani, rendere visibile la pratica della violenza materiale che la violenza simbolica del nostro rapporto con gli animali stessi occulta.

Chiunque abbia familiarità con l'opera di J.M. Coetzee non fatica a riconoscere qui un personaggio centrale e ricorrente nei suoi testi, quello di Elizabeth Costello, la

¹⁸ La discussione in questo momento nella cultura italiana è particolarmente accesa e aperta su questi temi. Cfr. per esempio il pamphlet recente di Walter Siti, *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021 e l'ancora più recente sintesi in G. Carrara, L. Neri (a c. di), *Con i buoni sentimenti si fanno brutti libri? Etiche, estetiche e problemi della rappresentazione*, Milano, Ledizioni, 2022.

¹⁹ Spivak ha esplicitato la sua posizione rispetto a questa modalità di lettura nel capitolo "Literature" di *A Critique of Postcolonial Reason*, cit. e ha poi ulteriormente affinato e precisato la sua proposta nel saggio *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in "Diacritics" 32.3-4 (2002) pp. 17-31, poi confluito nella trattazione più ampia sull'educazione estetica nell'era della globalizzazione in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge MA, London, Harvard U.P., 2012.

scrittrice, sua alter ego, che in modi sempre inadeguati e provocatori esibisce una posizione da parresiasta capace di mettere in questione lo statuto stesso della finzione. Per quanto Elizabeth Costello non venga esplicitamente nominata i tratti della madre e del suo rapporto con il figlio qui proposti alludono evidentemente a situazioni ricorrenti in J.M. Coetzee e a temi reiterati che ruotano in maniera cruciale attorno alla questione della violenza, della sua rappresentazione e narrazione, della sua interruzione. Il problema ha occupato J.M. Coetzee fin dai suoi esordi, infatti, quando con il romanzo *Dusklands* aveva messo al centro della narrazione due personaggi ugualmente oscillanti tra violenza simbolica e violenza agita: prima un personaggio occupato ad analizzare le forme della violenza simbolica messe in atto dal governo degli Stati Uniti durante la guerra del Vietnam che poi finisce per agire quella violenza che ha tanto analizzato; e poi un colono boero che attraverso l'apparato di violenza epistemica della sua posizione legittima i propri atti di sopruso materiale. La ricognizione potrebbe continuare a lungo: la scansione successiva delle opere di J.M. Coetzee ritorna quasi ossessivamente su questi nessi, interrogandone i limiti proprio attraverso la scrittura letteraria, e portando alle estreme conseguenze questa riflessione. Almeno dalla fine degli anni Novanta, infatti, lo scrittore ha iniziato a esplicitare quei limiti (comunque sempre presenti anche fino a quel momento come domanda crucialmente aperta) spostando la questione dell'articolazione tra le diverse forme della violenza verso la soggettività dell'animalità non umana. Tutto questo provoca una radicalizzazione della scrittura rispetto a questi temi, impone un'urgenza e una indeferibilità della riflessione sulla violenza che J.M. Coetzee non ha mai smesso di interrogare ed esibire nelle sue forme più estreme e contraddittorie.

Ecco che allora nel racconto cui ho fatto cenno, intitolato *Il mattatoio di vetro*, quello che il personaggio della scrittrice propone al figlio è la costruzione di un modello di mattatoio, che funga da vera e propria dimostrazione, perché "la gente tollera le stragi degli animali perché non vede nulla di quello che succede. Non vede, non sente, non ne percepisce l'odore²⁰". Una mostra insomma, una installazione, in cui però sgorghi il sangue a fiotti, si vedano le interiora eviscerate, i pezzi di cadaveri che si ammonticchiano gli uni sugli altri. Lo sgomento e lo spaesamento che si prova nel leggere questa richiesta è lo stesso che prova il figlio, spettatore estraneo, attraverso cui sembrano passare le reazioni di chi legge, tutte le domande che il testo pone a chi lo accosta. È così allora che il figlio, che riceve poi per posta tutti gli appunti e le note scritte dalla madre attorno a questo progetto, diventa il nostro sgomento e spaesato punto di vista, diventa la denuncia della nostra inadeguatezza

²⁰ J.M. Coetzee, *El matadero de cristal*, in *Siete cuentos morales*, tr. E. Marengo, Buenos Aires, El hilo de Ariana, 2018, pp. 97-123. Traduzione mia. Cito dalla traduzione spagnola perché negli ultimi anni lo stesso J.M. Coetzee ha spesso scelto di pubblicare le sue opere prima di tutto in traduzione spagnola, prendendo in questo modo posizione rispetto alle politiche linguistiche del mercato editoriale globale.

di fronte a questo voler portare alle estreme conseguenze il nesso problematico tra la violenza che si fa e non si vede e quella che agisce attraverso le parole, i pensieri, le narrazioni. Per questo nei punti successivi del racconto, il figlio rilegge le principali giustificazioni filosofiche rispetto alla violenza condotta sugli animali non umani attraverso le sintesi fornite dalla madre. La povertà di mondo teorizzata da Heidegger, la brutalità degli esperimenti – non solo filosofici – di Cartesio, la contraddittorietà dell'adeguarsi a visioni e giustificazioni o critiche della violenza che sono contingenti e legate ai contesti nei quali si esprimono.

Da una parte queste posizioni riecheggiano la costruzione della violenza epistémica: quali soggetti sono più subalterni, sono più privi della possibilità di produrre un loro sapere che li definisca proprio come soggetti, se non gli animali non umani? Da un'altra parte sembrano riprendere la critica di Žižek a una denuncia continua della violenza che caratterizza l'Occidente neocapitalista: quale pratica è più formale e reiterata nella sua convenzionalità se non la denuncia delle violenze subite dagli animali non umani, dietro le quali però si nasconde una violenza sistemica e oggettiva?

Il racconto però non si limita a questo, non si ferma a mettere in questione le possibilità di una interruzione della violenza che passi esclusivamente attraverso la descrizione da cui scaturirebbe automaticamente la denuncia. La scrittrice ammette, nell'ultima telefonata con il figlio, di sentirsi particolarmente investita dal compito di una interruzione della violenza, ma allo stesso tempo di essere davanti alla sua inadeguatezza e impotenza. Sa di stare perdendo le proprie facoltà cognitive, sa che avrà bisogno di trasmettere ad altri le sue riflessioni e i suoi intenti. E sa anche che probabilmente quello che sta facendo (parlare con suo figlio, inviargli i suoi testi frammentari, continuare a farsi domande) non basterà.

Eppure l'ultimo punto del racconto ritorna su una descrizione. Una testimonianza indiretta, che deriva dalla visione di un documentario sugli allevamenti intensivi di polli. La scrittrice descrive un dettaglio di questo documentario, mette in gioco la vita di un pulcino destinato a subire la violenza dell'annientamento (a essere tritato) perché non corrisponde ai parametri di quelli che diventeranno polli da batteria in un sistema in cui gli esseri viventi (tutti) rientrano o non rientrano nei parametri di un "nostro" globale "progetto commerciale" (sono le parole del racconto).

Su questo soggetto, come altri vittima di violenza si conclude il racconto, non con una denuncia ma con una riflessione sull'esercizio della scrittura letteraria che si inverte nella lettura. "Scrivo per loro", dice la scrittrice in conclusione. "E vorrei che tu leggessi quello che ho scritto", aggiunge rivolgendosi sempre al suo lettore ideale, suo figlio. "Vorrei trasmettere a te la memoria di quegli esseri. Nient'altro²¹".

Una memoria, come presa d'atto della violenza, fatta di domande, di articolazioni di piani di complessità. Nient'altro.

²¹ Ivi, p. 123.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

G. Benvenuti, (a c. di)

in corso di pubblicazione, *La letteratura oggi. Romanzo, editoria, transmedialità*, Torino, Einaudi.

L. Berlant

2007 *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*, in "Critical Inquiry", 33 (2007) 4, pp. 754-780.

P. Bourdieu

1977 *Sur le Pouvoir symbolique*, in "Annales. Economies, sociétés, civilisations" XXXII (1977) 3, pp. 405-411.

1980 *Le Sens pratique*, Paris, Les Editions de minuit.

C. Brunner

2018 *Epistemic Violence. Outlining a Term for Peace and Conflict Research*, in "ZeFKo. German Journal of Peace and Conflict Studies", 2, 2018, pp. 25-59.

2020 *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld, transcript Verlag.

2021 *Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR*, in "International Politics Reviews" (2021) 9, pp. 193-212.

G. Carrara, L. Neri (a c. di)

2022 *Con i buoni sentimenti si fanno brutti libri? Etiche, estetiche e problemi della rappresentazione*, Milano, Ledizioni.

J.M. Coetzee

2018 *El matadero de cristal*, in *Siete cuentos morales*, tr. E. Marengo, Buenos Aires, El hilo de Ariana, pp. 97-123.

J. Dubois, P. Durand, Y. Winkin

2017 *Le Symbolique est le social*, in *Le Symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, PUL, pp. 7-27.

B. Evans, H. Giroux

2015 *Disposable Futures: The Seduction of Violence in the Age of the Spectacle*, San Francisco, Citylights Publisher.

B. Evans, T. Carver (eds.)

2017 *Histories of Violence: Post-War Critical Thought*, London, Zed Books.

G. Matthews, S. Goodman (eds)

2013 *Violence and the Limits of Representation*, London, Palgrave.

R. Nixon

2011 *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge and London, Harvard University Press.

M. Pérez

2019 *Epistemic Violence: Reflections between the Invisible and the Ignorable*, in *El lugar sin límites*, 1 (1), 2019, pp. 81-98.

S. Pinker

2011 *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking books, (tr. it. di M. Parizzi, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori, 2013).

W. Siti

2021 *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano.

G. Spivak

1988 *Can the Subaltern Speak?* in C. Nelson, L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan.

1999 *A Critique of Postcolonial Reason. A History of the Vanishing Present*, Cambridge MA, London, Harvard U.P..

2002 *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in "Diacritics" 32.3-4 (2002) pp. 17-31, poi in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge MA - London, Harvard U.P., 2012.

S. Žižek

2008 *Violence. Six Sideways Reflections*, London, Picador.