

L'ANARCHIA DEGLI INIZI.
NOTE SULLA RITMICITÀ DELLA RIVOLTA

di
Rodrigo Karmy Bolton

L'articolo di Rodrigo Karmy Bolton, *La anarquía de los comienzos: notas sobre el ritmo de la revuelta* è stato tradotto in lingua inglese da Gerardo Muñoz e pubblicato con il titolo *The Anarchy of Beginnings: Notes on the Rhythmicity of Revolt* per *Ill Will Editions* il 20 Maggio 2020. Di seguito la traduzione a cura di J. Cantalini e F. Della Sala.

* * *

L'impensato.

Siamo in grado di pensare qualcosa come una 'rivolta'? È mai stata davvero pensata la rivolta? Eventualmente a quali condizioni il pensiero potrebbe essere in grado di cogliere ciò che chiamiamo 'rivolta'? E poi, cosa potrebbe mai essere una rivolta? Non è affatto scontato che sia possibile pensare la rivolta, soprattutto all'interno della disciplina accademica che siamo soliti chiamare 'filosofia'. Ma pensare la rivolta implica niente meno che l'irruzione del pensiero. Quando le strade brulicano di folla e la grammatica del potere inizia ad essere messa in discussione, si è testimoni di una tempesta di pensiero, di una danza di corpi che diventano altri modi di abitare la città: pensare la rivolta non vuol dire altro perciò che il pensiero stesso accade come una rivolta.

Tuttavia bisogna notare che la filosofia moderna, anche nelle sue categorie più radicalmente democratiche, risulta sopraffatta dal fervore della rivolta. Per una filosofia che si è legata alla nozione di 'soggetto' e si è così imprigionata nella problematica della 'sovranità', un processo costituente può essere concepito solo all'interno del dualismo di riforma e rivoluzione. Questo dualismo, che è di natura politico-teologica, indirizza sempre verso la costituzione di una forma-stato. Sebbene le sue due facce implicino una struttura temporale simile (entrambe indicano una linearità del futuro), esse differiscono nel loro processo e nella loro accelerazione. La filosofia moderna - e specialmente le sue filosofie della storia - ha concepito la riforma e la rivoluzione come mezzi attraverso i quali il potere costituente può realizzare la trasformazione, con quest'ultima intesa esclusivamente nei termini di una presa del potere statale. Tale questione si è rivelata sintomatica in molte delle riflessioni che si sono succedute riguardo l'esperienza della Primavera araba. Il politologo iraniano Asef Bayat ne offre un esempio puntuale quando sostiene che quel movimento è stato 'rivoluzionario' in termini di 'movimento', poiché le sue piazze offrivano l'esperienza di una *communitas*, ma 'riformista' a livello di 'richieste' dal momento che - diversamente dai processi rivoluzionari degli anni '60 che cercavano di trasformare il capitalismo, - quest'ultimi miravano solo a rivendicare diritti umani e sociali. Bayat radicalizza questa posizione chiedendosi: come definire la primavera araba?

Come dunque, si chiede Bayat, caratterizzare la primavera araba? È stata riformista o rivoluzionaria? Riprendendo un termine impiegato da Timothy Garton-Ash per descrivere la rivoluzione sandinista,

egli sostiene che la primavera araba ha articolato una ‘via di mezzo’ che egli chiama *refolution*¹. Tuttavia ciò che il concetto ibrido di Bayat non riesce a problematizzare riguarda proprio il mantenimento dell’orizzonte filosofico e teologico-politico classico che riconducono tutti questi processi nella dualità di riforma-rivoluzione.

In modo analogo Alain Badiou ha descritto la Primavera araba come una ‘rivolta storica’. Secondo Badiou, una ‘rivolta storica’ ha un carattere ‘pre-politico’; trascende le frontiere nazionali e riunisce moltitudini di giovani studenti e di lavoratori. Eppure, nonostante l’acutezza delle sue osservazioni, Badiou insiste sulla dimensione pre-politica dell’insurrezione nella consapevolezza che la politica vera e propria non può che avvenire necessariamente attraverso la rivoluzione. Come Bayat, Badiou continua a pensare nel quadro moderno della riforma-rivoluzione, subordinando la ‘rivolta storica’ della Primavera araba a una rivoluzione futura in cui la politica riuscirebbe finalmente realizzarsi.

Nonostante le loro differenze, entrambi gli autori sono cioè ancora legati a una grammatica comune che lascia impensata proprio la singolare interruzione della rivolta. Forse ciò che è in questione è un registro filosofico maschile che fatica a portare il pensiero oltre la monumentalità e la forma-stato: una filosofia del potere, se si vuole, che rimane saldamente legata alla metafisica del ‘soggetto’ e della sua ‘opera’. Ma l’elemento decisivo non può essere colto dalle categorie di rivoluzione e riforma; ciò che deve essere pensato è la ‘rivolta’ come un *divenire minore* che eccede il dualismo classico moderno a cui aspira la metafisica del soggetto e del lavoro.

Cos’è una Rivolta?

Ai margini della metafisica moderna, scoppia la rivolta. L’egittologo italiano Furio Jesi ha sottolineato una volta che a differenza della rivoluzione la rivolta è definita da una «sospensione del tempo storico»². Non si tratta di un processo che mira a un futuro quasi assicurato – sia esso attraverso tappe processuali (riformismo), sia attraverso un radicale evento che istituisce un nuovo ordine delle cose (rivoluzione) –, ma un *divenire minore* che, attraverso la ‘sospensione del tempo storico’ nella fugacità dell’istante, fa sì che passato e presente si intersechino epifanicamente. Secondo Jesi la rivolta si colloca in tal senso in una *scena altra* rispetto alla metafisica dell’opera, dal momento che aggredisce l’ordine costituito destituendolo, rendendolo radicalmente inoperante. In uno dei suoi libri più recenti, Giorgio Agamben ha sottolineato un concetto decisivo che ci permette di sviluppare la peculiarità del lavoro che Jesi ci ha tramandato, vale a dire quello di *potenza destituente*³. Il termine designa uno specifico tipo di azione politica di natura affermativa in cui è in gioco un nuovo uso dei corpi. Come sappiamo, per Agamben il concetto di ‘uso’ sostituisce quello di ‘azione’: lungi dall’articolare una politica fondata sulle ‘opere’, la nozione di ‘uso’ restituisce quindi alla politica la sua dimensione inoperosa.

La rivolta – una categoria che Agamben non problematizza, ma che è possibile tematizzare lungo le linee di ricerca da lui indicate – ha una dimensione destituente nella misura in cui sospende il tempo storico, permettendo ai corpi di acquisire un nuovo uso e un ritmo differente. L’ottobre cileno ha dato un nome a questo cambio di postura: *evasione*. Un concetto attraverso cui si è profanato il discorso legale ed economico così tipico delle forme di impunità attraverso cui l’oligarchia si esprime, designando al medesimo tempo un nuovo uso dei corpi, dei nuovi ritmi per un’altra forma-di-vita. ‘Evasione’ diventa perciò sinonimo di destituzione, una politica di defezione che sospende il tempo storico in un *adesso*

¹ A. BAYAT, *Revolution Without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*, Stanford University Press, 2017.

² F. JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³ G. AGAMBEN, *L’uso dei corpi*, Neripozza, Milano 2014.

denso di possibilità. A differenza di una ben nota intelligenza che rimane ancora aggrappata ad un principio di ‘ordine’ e che vede quindi nella rivolta nient’altro che un processo nichilista di distruzione, occorre imparare a distinguere tra la caratteristica distruttiva tipica delle avanguardie e la destituzione, il cui *ethos* deriva da una potenzialità comune sottratta a qualunque avanguardia e a qualsiasi comando le quali, sotto la figura genealogica del pastore, pretenderebbero di condurre le masse alla redenzione.

Quando diciamo che la rivolta assume un carattere destituente, intendiamo dire che la sua sfida non risiede più nel raggiungimento di un fine determinato (l’instaurazione di un nuovo regime) ma nella sua capacità di delegittimare un determinato regime mentre *abita uno spazio di mezzi puri*. Attraverso la rivolta, il re appare completamente nudo e, come ebbe a dire una volta Pasolini, il potere svela la sua struttura completamente ‘anarchica’. Per questo la rivolta non è *tragica*, ma *comica*: strappa la maschera non per rivelare ciò che sta ‘dietro’ di essa, ma per esporre il fatto che sotto la maschera *non c’è niente e nessuno che possa mai pretendere di sapere qualcosa di noi*. Nella molteplicità della sua danza, la rivolta è perciò pura superficie, senza essere. La rivolta non è nemmeno un nuovo ordine che riproduce la teologica politica su cui si sorreggono stato e capitale, ma un’irradiazione di nuovi ritmi o usi di corpi ribelli. Può anche accamparsi in quegli spazi catturati dal potere, producendo però movimenti inediti e differenti possibilità strategiche. In questo senso la sua comicità consiste nel parodiare il regime di potere costituito *in loco*, così come quest’ultimo – in virtù della sua struttura teologico-politica – sempre rimprovererà alla rivolta di essere una pretesa nichilistica o senza senso.

E tuttavia, per non esaurirsi nella frenesia degli eventi, le rivolte devono avere cura di enfatizzare e approfondire la pratica di ciò che Furio Jesi ha definito ‘demitologizzazione’⁴; un continuo lavoro critico sui segni del potere che cerca di evitare di replicarli e quindi di riprodurre la stessa logica dell’oppressore tra gli oppressi. La demitologizzazione si riferisce cioè a un lavoro critico che ritma costantemente la superficie dei corpi in modi alternativi, sconvolgendo radicalmente l’ordine delle cose. La distinzione tra critica e polemica di Henri Meschonnic⁵ è qui istruttiva: mentre la *critica* si allineerebbe con il contesto stesso della rivolta, la *polemica* griderebbe senza però trasformare nulla in quanto si mantiene al servizio di quello stesso potere che la consuma nella forma di spettacolo. Oggi critica e polemica si sono mescolate e indistinte a tal punto che quest’ultima sembra aver divorato la prima. Ma ci può essere solo critica e, conseguentemente, ‘demitologizzazione’ non appena destituiamo i ‘falsi miti’ della grammatica dominante, quando si interrompe il suo *continuum* storico attraverso l’irruzione epifanica della moltitudine. La rivolta – che qui è un altro nome per dire l’evento – è perciò un lavoro critico, in cui un’energia popolare e tumultuosa erompe come forma-di-pensiero. Per questo la rivolta non ha bisogno di alcuna ‘filosofia’ che la guidi e la conduca pastoralmente verso il proprio destino; essa coincide integralmente con il momento in cui un popolo pensa veramente, esercitando quella critica che in precedenza gli era negata.

Segnali ritmici

Non appena la primavera araba ha ceduto il passo alla contro-rivoluzione per mano dei movimenti islamisti, delle potenze occidentali e delle oligarchie arabe, si è sentito un coro di esperti emettere il verdetto secondo cui la rivolta è strutturalmente inutile; che dopo il suo momento d’impeto tutto sembra rimanere uguale. In realtà, questa è solamente un’illusione: quando la rivolta irrompe, spoglia l’edificio

⁴ Per il concetto di «demitologizzazione» jesiano rimandiamo il lettore a F. JESI, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Notetempo, Roma 2013; Id., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000; Id., *Epilogo. La macchina mitologica: ideologia e mito*, in *Mito*, Mondadori, Milano 1980, p. 106.

⁵ H. MESCHONIC, *Critique du rythme anthropologie historique du langage*, Verdier, Lagrasse 2009.

del potere della sua veste fittizia, esponendone la violenza costitutiva. La rivolta è quindi utile? È una domanda insensata. Le rivolte non ‘servono’ a nessuno. E questo è vero per molte sollevazioni storiche, come l’intifada palestinese tra il 1987 e il 2000, ma anche per la rivolta spartachista. Tali episodi sono contraddistinti da una logica implosiva, nella quale le persone sono nuovamente gettate nella loro immaginazione. Qualcosa viene lasciato andare, qualcosa rimane fluttuante, le parole corrono, i segni sono sinistri; non vediamo mai una rivolta, ma ne sentiamo gli effetti attraverso il dislocamento che pur s’installa in noi.

Le rivolte non sono mai composte da un solo ‘movimento’, ma da diversi movimenti che convergono in modo inattuale in ogni sollevazione: questi movimenti funzionano come *indicatori ritmici* che innescano una nuova temporalità e facilitano le trasformazioni nel luogo della danza della folla. La loro importanza strategica non risiede in quella pianificazione cartografica così caratteristica dei quadri del potere, ma nell’invenzione melodica di un nuovo uso dei corpi. Finora la rivolta cilena ha avuto due indicatori ritmici chiave: la ribellione dei liceali e l’insurrezione femminista, entrambi hanno fatto dei perni all’interno del divenire processuale ed entrambi si sono alternati nell’esercizio destituente di contestare il potere. Nel mentre, le assemblee di quartiere, le prese di piazza e innumerevoli nuove forme di organizzazione sono servite invece da supporto e da energie catalizzatrici nel corso generale della rivolta.

Possiamo ora domandarci nuovamente: cosa significa pensare la rivolta? Prendendo in prestito un’analogia dal gergo psicoanalitico si potrebbe dire che, tradizionalmente, alla filosofia corrisponderebbe l’ingenuità e la tranquillità della coscienza, mentre alla rivolta corrisponderebbe il buio e l’inquietudine dell’inconscio. Ma quando la filosofia – o qualsiasi altro sapere o pratica – esce fuori da se stessa e fa esperienza della sospensione del proprio *episteme*, della sua stessa grammatica, allora il pensiero torna ad abbracciare la moltitudine. Ciò che è importante non è dirigere o comandare il processo, ma sviluppare nuove modalità di metterlo in pratica ed esprimerlo. In questo modo il pensiero cessa di contemplare un oggetto da una posizione esterna (dalla distanza di un mondo ideale) e diventa invece radicalmente intrecciato con l’evento in corso, al punto tale che ritmo e pensiero divengono due nomi per indicare una medesima intensità.

Per come la vedo, se c’è un reale punto in questione negli eventi del 18 ottobre (ma che è stato posto anche nella Primavera araba), questo riguarda la sfida diretta alla figura del potere pastorale, cioè alla matrice del potere su cui poggia la Repubblica e che, nel mondo arabo – come direbbe Nazih Ayubi⁶ –, si riferisce invece alla struttura ‘ipertrofica’ dello Stato. In Chile saremmo stati forse incapaci di fare esperienza della mostruosità di questa rivolta se la Chiesa non fosse stata sfidata dal coraggio di coloro che un tempo erano stati i suoi devoti ‘fedeli’. Così anche la Chiesa, matrice teologica della politica statale, si è trovata insieme a questa egualmente destituita non appena l’insorgere dell’immaginazione popolare è diventata inarrestabile. Pensare la rivolta significa ascoltarne i ritmi, non semplicemente assemblarne il significato; significa farne esperienza con i nostri corpi, e non solo ripristinarne il riferimento semiotico. Come direbbe Meschonnic, la rivolta porta con sé una poetica che diventa irriducibile alla liturgia teologico-politica dello Stato. Questa incommensurabilità che separa ritmi e segni, corpi e leggi, implica che questi non potranno mai diventare propriamente traducibili. Cos’è un ritmo se non la poetica di tutta la vita? Ma se non esiste alcuna possibile traduzione tra ritmo e simbolo, tra corpo e rappresentazione, come pensare la questione costituente dalla prospettiva della rivolta, dalla prospettiva dell’infanzia di ogni riforma e ogni rivoluzione, senza per ciò stesso rassegnarci al terribile marchio del tradimento? Il fatto che quest’immaginazione occupi improvvisamente un luogo che non le appartiene non significa affatto che non possa avere in esso un impatto. Ma qual’è stato questo impatto? Essa ha

⁶ N. AYUBI, *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Tauris, London-New York 1996.

aperto un processo senza precedenti nella storia recente del Cile. Non è stato altro che l'*anarchia di un inizio*, l'apertura ad una potenza il cui futuro è assolutamente incerto, e dopo il quale tutto può essere possibile.

La rivolta ci ha dato la forza di metter fine alla costituzione di Pinochet e all'*episteme* transitoria che ne è derivata. La nostra strategia deve essere quella di generare le condizioni di traducibilità (tra la strada e le istituzioni) in cui ciò che viene tradotto non sono meri *segni separati dalla vita, ma ritmi che impregnano la totalità del processo costituente*. Tutto passa attraverso il concetto decisivo di 'traduzione': finché continuerà ad essere ridotto alla formalità del linguaggio, non si riuscirà mai a far sì che il ritmo della rivolta trovi il modo di sopravvivere. Non si tratta perciò di articolare un'istituzionalità che si chiuda al potere ritmico o che lo porti a esaurimento ma, al contrario, che lo catalizzi e lo moltiplichi ovunque. La traducibilità, dunque, non consiste nel conciliare l'irriducibilità tra ritmo e segno, ma abbraccia questo abisso come unica possibilità di impedire al registro istituzionale di chiudersi in se stesso. Con tutte le insidie del caso, il prossimo referendum – che è stato messo in secondo piano dalle forze della legge e dell'ordine – dovrà perciò scoprire un modo per essere all'altezza della rivolta.