

manfemmedonnawomanfemme

D W F

TUTTA SALUTE!
RESISTENZE (TRANS) FEMMINISTE E QUEER



Trimestrale 2014, 3-4 (103-104) luglio-dicembre

Redazione e amministrazione:
Via della Lungara, 19 – 00165 Roma

Alla redazione di questo numero hanno collaborato:
Beatrice Busi, Patrizia Cacioli, Federica Castelli, Clelia Catalucci,
Teresa Di Martino, Olivia Fiorilli, Viola Lo Moro, Paola Masi, Roberta Paoletti

E-mail: redazione@dwf.it
Sito Web: www.dwf.it

Contributo pubblicazioni per il 2014:
Italia: € 35,00
Paesi nell'area dell'Euro: € 43,00
Paesi extra-area dell'Euro: € 53,00
(o equivalente in dollari US)

I versamenti vanno effettuati:
sul c/c postale n. 000009134108

(IBAN IT50P0760103200000009134108) intestato a
Associazione UTOPIA, via della Lungara, 19 - 00165 - Roma

Spediz. abbon. postale – DL 353/2003
(conv. in L. 27/02/2004 n° 46) art. 1 comma 1 – DCB Roma

Autorizzazione del Tribunale di Roma
n. 122 del 7 marzo 1986.

Finito di stampare nel mese di aprile 2015
dalla Tipolitografia Tipem
via Gela, 47 – 00182 Roma

Trimestrale. Dir. Resp. Teresa Di Martino

©2015. Editrice Associazione UTOPIA
Tutti i diritti sono riservati.

La riproduzione integrale o parziale dei testi è vietata.
Per eventuali utilizzazioni e traduzioni richiedere l'autorizzazione alla direzione editoriale.

I files o dattiloscritti, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

ISSN 0393-9014

TUTTA SALUTE! RESISTENZE (TRANS)FEMMINISTE E QUEER

DWF
2014, 3-4 (103-104)

SOMMARIO

		EDITORIALE
3	nota redazionale	
5	INTRODUZIONE. PER UNA PROSPETTIVA (TRANS)FEMMINISTA SULLA SALUTE AI TEMPI DEL NEOLIBERISMO Beatrice Busi e Olivia Fiorilli	
15	ORMONAUTICA: LE FAVOLOSE AVVENTURE DELLA CONSULTORIA QUEER NEL MONDO DEGLI ORMONI "SESSUALI" Consultoria Queer di Bologna	
25	NOD(UL)I DI SENSO E FIOCCHI ROSA Viviana Indino	
37	QUEERSULTORIA: ESPERIMENTI DI WELFARE DAL BASSO PER UN NUOVO DIRITTO ALLA SALUTE E ALLA VIVIBILITÀ Fuxia Block	
49	DIGNITÀ DELLE PERSONE E AUTODETERMINAZIONE: OLTRE I CONFINI DEL BINARISMO DI SESSO/GENERE Michela Balocchi e Egon Botteghi	
61	GYNEPUNK: LABGINECOLOGICI AUTONOMI Klau kinki ☺☺	MATERIA
66	FARE COME AL PAROLIERE. UN INCONTRO CON FABRIZIA DI STEFANO Viola Lo Moro	
72	IL POSTUMANO NELLA TEORIA FEMMINISTA Rosi Braidotti	
87	DECLINARE LE DIFFERENZE. INTERVISTA A LEA MELANDRI Stefania Voli	POLIEDRA
101	RECENSIONI Dominijanni/Burchi; Chetcuti/Blagnini; Burchi/Di Martino; Ronconi, Zuffa/ di Giacomo; Zappino, Coccofi, Tabacchini/Paoletti	
115	LE AUTRICI	SELECTA

IL POSTUMANO NELLA TEORIA FEMMINISTA.

Rosi Braidotti

È comunemente accettato che il femminismo europeo, nelle sue versioni liberali come in quelle socialiste, si possa ricondurre a valori e ideali umanisti. Dall'Illuminismo, la spinta attivista e le aspirazioni egualitarie dei movimenti delle donne hanno informato molteplici riforme della società, che hanno influenzato anche le sfere della legge, della morale, del sapere accademico e della produzione scientifica, al fine di tenere più adeguatamente in conto l'esperienza e le preoccupazioni delle donne. Le passioni politiche e le epistemologie innovative dei movimenti femministi, tuttavia, non si sono mai concentrate esclusivamente sugli interessi delle donne, bensì erano promotrici di chiari progetti per il miglioramento della condizione umana nel suo insieme. In tal modo, i movimenti delle donne hanno rinnovato l'accezione comune dell'unità di riferimento basilare per la nostra condivisa umanità. Erano dunque umanisti a un livello quasi viscerale, dal momento che intendevano la liberazione delle donne come liberazione umana.

Questa connessione intrinseca all'Umanesimo, tuttavia, non si è mai data senza distanza critica (Soper 1986). Soprattutto a partire dalla seconda ondata femminista degli anni Settanta, la produzione di conoscenza femminista e interdisciplinare ha denunciato l'universalismo, la struttura binaria del pensiero e della visione teleologica del progresso, insiti nel progetto umanista di emancipazione umana. Negli ultimi trent'anni, sotto l'influenza di post-strutturalismo e decostruzionismo, l'onda anti-umanista ha ridefinito il rapporto tra il femminismo e l'Umanesimo.

L'argomento che voglio difendere in questo saggio è che sia l'eredità umanista sia la reazione anti-umanista sono fonti genealogiche molto importanti per il femminismo postumano, ma non sono certo le uniche. L'esplicito anti-umanesimo proprio delle teorie francesi poststrutturaliste degli anni Ottanta, ad esempio, pone le basi per nuove forme di postumanesimo, ma non esaurisce la gamma di diverse prospettive postumaniste oggi in circolazione. Proprio come la temporalità delle filosofie femministe è molteplice e complessa, le traiettorie del postumano non sono lineari, né si escludono reciprocamente.

1 L'originale inglese di quest'articolo verrà pubblicato nel 2016 in: Mary Hawkesworth, Lisa Disch (a cura di), *Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press. Traduzione di Angela Balzano.

In questo capitolo, per prima cosa illustrerò i tentativi femministi di emancipare il femminismo dall'Umanesimo classico; quindi indagherò le radici molteplici del femminismo postumano, e in conclusione esporrò le caratteristiche principali della teoria femminista postumana odierna.

Oltre l'umanesimo

La seconda ondata femminista si è confrontata in modo molto radicale con l'eredità dell'Umanesimo, che costituiva il suo fondamento storico. Ad esempio, con il suo testo spartiacque del 1983, Alison Jaggar ci fornisce una delle prime tassonomie della filosofia femminista: *Feminist Politics and Human Nature*. Jaggar ha introdotto una classificazione delle principali scuole di pensiero femministe, socialiste, marxiste, liberali e radicali, e ha indagato le rispettive ridefinizioni di cosa e chi conta come umano. Nonostante il termine "Umanesimo" non ricorra molto spesso in quest'opera canonica, l'idea di superare i concetti ereditati dell'umano è parte integrante del programma politico e teorico di Jaggar.

L'opera monumentale di Simone de Beauvoir (2008) aveva già posizionato l'umanesimo femminista come strumento laico di analisi critica, fonte di responsabilità morale e motore di libertà politica. Influenzata dalla filosofia marxista della storia e della liberazione, e al contempo capace di andare oltre, Beauvoir rimane profondamente razionalista. Non ha mai messo in discussione la validità della ragione universale, bensì ha declinato l'universalismo umanista in una cornice socialista e impiegato i suoi strumenti concettuali per criticare il trattamento riservato alle/gli "altre/i" svalorizzate/i, a partire dal secondo sesso fino all'umanità nel suo complesso. Questo universalismo umanista, insieme alle analisi fenomenologiche di Beauvoir dell'esperienza vissuta delle donne, e al metodo socio-costruttivista, ha posto le basi per l'ontologia politica femminista del XX secolo. Le idee chiave sono: il principio femminista umanista per cui "La donna è la misura di tutte le cose" e per cui una filosofa femminista per essere responsabile per se stessa necessita di essere responsabile della situazione di *ogni* donna. Emerge quindi un'umanità femminile, dotata di valenza universale. Questo comporta a livello teoretico una sintesi produttiva di sé e altro da sé e a livello politico un legame di solidarietà tra donne, che la seconda ondata femminista negli anni Sessanta ha trasformato nel principio della sorellanza politica.

La connessione con il socialismo umanista era caratteristica anche dei pensatori anticolonialisti, postcoloniali e antirazzisti della prima metà del XX secolo. Essa ha

svolto un ruolo significativo nei movimenti di liberazione nazionale di tutto il mondo, soprattutto in Africa e in Asia, come testimoniano *La condizione umana* (1934) di André Malraux e più di recente la vita e l'opera di Nelson Mandela (2008).

Una scuola non europea piuttosto coerente di Umanesimo liberatorio è rappresentata nel secolo precedente da Toussaint l'Ouverture, Franz Fanon e Aimé Césaire, oggi dal lavoro di Edward Said e Paul Gilroy, Vandana Shiva (1988) e altre/i.

Nella mia valutazione critica, il femminismo umanista ha raggiunto un duplice risultato: ha inventato un nuovo genere di scrittura accademica e pubblica e ha introdotto nuovi concetti fondamentali. Tra questi nuovi concetti, cruciale è la nuova accezione di materialismo, del genere come incarnato e situato (Braidotti 1994, 2014). Il focus sulle soggettività femminili incarnate funge da premessa per una nuova e più accurata analisi del potere. Essere-donne-nel-mondo è il punto di partenza per ogni riflessione critica sulla condizione dell'umanità e per una prassi politica elaborata in comune.

Il principio per cui la liberazione delle donne implica la liberazione umana innesca una miscela di critica e di creatività, di pensiero critico negativo e immaginazione utopica. Joan Kelly (1979) l'ha definita "visione a doppio taglio della teoria femminista", che combina coscienza oppositiva e creatività potenziante, ragione e immaginazione. Questa tradizione di pensiero ha nutrito molta fantascienza femminista e ha delineato una traccia genealogica diversa per il femminismo postumano.

Il risultato immediato di questa nuova alleanza tra ragione critica e immaginazione creativa è stato un cambio di paradigma che ha portato alla proliferazione di nuovi studi femministi. Alla fine degli anni Ottanta, l'epistemologa Sandra Harding (1991) e le filosofe Jean Grimshaw (1986) e Genevieve Lloyd (1984) hanno adottato più specifiche e originali categorie di pensiero per rendere giustizia alla creatività teorica del nuovo movimento femminista (Eisenstein 1983). Le categorie di natura umana e di umano sono state sostituite da originali concetti femministi che riflettono le specificità sfaccettate della condizione femminile in tutta la sua diversità, tenendo ferma la particolare attenzione per l'esperienza vissuta delle donne. L'espressione più netta di questa attenzione è la "teoria femminista del punto di vista" (Harding 1986), che sottolinea l'incarnazione della donna, l'esperienza e la natura collettiva della produzione del sapere femminista. La teoria del punto di vista comprende una gamma molto ampia di posizioni femministe sulla differenza, e inoltre s'interseca produttivamente con il pensiero postcoloniale e antirazzista (Harding 1993; Hill

Collins 1991; Alcoff e Porter 1993).

Tuttavia questa narrazione non può essere lineare, come ho detto all'inizio. Tra questi sviluppi, singolari testi dissonanti si affermano in modo autonomo, interrompendo le nuove narrazioni e diffondendo semi per futuri non previsti. Uno di questi è senza dubbio il capolavoro del 1971 di Shulamith Firestone *La dialettica dei sessi*, la prima tecno-utopia femminista del XX secolo².

Come tutte/i le/i pensatrici/ori della sua generazione, tra cui la stessa Beauvoir (alla quale, per inciso, il suo libro è dedicato), Firestone prende le mosse dalla visione marxista della rivoluzione fondata sulla filosofia hegeliana della storia. Al contrario delle femministe umaniste, tuttavia, conduce il programma per la liberazione delle donne fino alla logica conclusione marxista, vale a dire la realizzazione di una nuova umanità tecnologicamente potenziata e liberata dai bisogni naturali. Tra le catene naturali da spezzare vi sono *in primis* il dovere di procreare in modo biblico e la responsabilità sociale riservata alle sole donne dell'educazione dei figli. Firestone esorta attivamente all'impiego delle tecnologie riproduttive poiché esse potrebbero sconvolgere la famiglia borghese nucleare e liberare così le donne e gli uomini, che sarebbero allora disponibili per realizzare obiettivi migliori, quali la costruzione di un sistema sociale socialista e di un nuovo consenso sulla nozione comune di esseri umani in una società senza discriminazioni di sesso, razza e classe. Oltre che affrontare le problematiche di razzismo e sessismo, Firestone si attiva anche sul fronte dell'ecologia e dell'ambientalismo, sostenendo la necessità di un approccio radicalmente diverso al nostro habitat naturale e artificiale.

Ci sarebbero voluti quasi trent'anni perché questo radicale messaggio ambientalista, post-umanista e tecnofilo fosse ascoltato. Firestone si distingue in modo singolare come una delle iniziatrici del pensiero femminista postumano.

Le molteplici radici del femminismo postumano. Anti-umanesimo femminista

Durante gli anni Ottanta si è sviluppata una fervida corrente dell'anti-umanesimo grazie a nuovi movimenti sociali e culture giovanili: femminismo, movimento per la de-colonizzazione e movimento anti-nucleare, ambientalista e pacifista. Essi hanno sfidato i luoghi comuni della Guerra fredda e l'ipocrisia del credo nel rispetto dell'individuo e nella ricerca della libertà delle democrazie occidentali, ma non

² L'opera di Ada Lovelace deve essere citata a questo riguardo come altrettanto anomala e pionieristica per il XIX secolo.

hanno lasciato indenne l'Umanesimo marxista della sinistra tradizionale. Edward Said ha sottolineato (2007) che nel corso degli anni Sessanta e Settanta negli Stati Uniti l'anti-umanesimo si è sviluppato grazie al rifiuto e alla resistenza alla Guerra del Vietnam.

L'Umanesimo – nella sua versione liberale come in quella socialista – è stato messo prima sotto esame dalle femministe radicali e in seguito dalle femministe della differenza, per i suoi tratti androcentrici, escludenti, gerarchici ed eurocentrici. Esse hanno sostenuto che l'ideale umanista classico dell'“Uomo misura di tutte le cose”, comprende in sé l'idea di un'astratta perfezione corporea umana e i valori morali e politici più selettivi ed escludenti.

Michel Foucault – un maestro del miglior anti-umanesimo – (1967) ha criticato il concetto umanista di cosa conta come “umano” nell'umanità, riconnettendolo alla nozione sovrana di ragione, intesa come razionalità illuminista e progresso guidato dalla scienza. La fede nei poteri unici e implicitamente morali della ragione umana costituisce il fulcro del credo umanista, che intende la superiorità europea come uno standard sia per gli individui sia per le loro culture. L'umanesimo è così diventato un modello egemonico di civilizzazione, in cui l'Europa coincide con i poteri universalizzanti della ragione. Questo fa dell'eurocentrismo qualcosa di più di una questione di atteggiamento contingente: si tratta di un elemento strutturale della nostra pratica culturale, radicato sia nelle teorie sia nelle pratiche istituzionali pedagogiche.

Due sono le nozioni che orientano l'anti-umanesimo: il rifiuto dell'universalismo e la critica del pensiero binario e gerarchico. L'universalismo del paradigma eurocentrico dell'“Uomo” si fonda su radicati dualismi. Ciò implica la dialettica tra sé e altro, e la logica binaria di identità e alterità che distribuisce le differenze lungo una scala di rapporti di potere asimmetrici. In questo modo la “differenza” viene ridotta a “svalorizzazione”. Essa indica inferiorità e dequalificazione socio-simbolica. Le/ gli altre/i, umane e non, rappresentano il polo della differenza negativa. Sono le/ gli altre/i sessualizzate/i, razzializzate/i e naturalizzate/i, le donne e le soggettività LGBT, le/i nere/i, post-coloniali e non europee/i, ma anche gli animali, le piante e le/ gli altre/i terrestri, che vengono ridotte/i allo stato inferiore all'umano di corpi “a disposizione”.

La norma dominante del soggetto – l'Uomo dell'Umanesimo classico – è stato posizionato al vertice di una scala gerarchica che premiava l'ideale del “zero gradi

di differenza”³. Questa norma è utilizzata per giustificare il dispiegamento della violenza epistemica e sociale che colpisce le/gli altre/i, la cui esistenza è priva di tutele. Poiché in Europa e altrove la loro storia è costellata di esclusioni letali e svalorizzazioni fatali, queste/i “altre/i” sollevano le problematiche cruciali del potere, della dominazione e dell'esclusione⁴.

Femminismo poststrutturalista

La “morte dell'Uomo”, annunciata da Foucault (1967) formalizzava una crisi morale che si estendeva oltre le opposizioni binarie, tagliando in punti differenti lo spettro politico. Con il sopraggiungere della svolta poststrutturalista, i teorici presero di mira l'arroganza umanista di continuare a porre l'Uomo al centro della storia mondiale. Addirittura il marxismo, in veste di principale teoria del materialismo storico, ha continuato a definire il soggetto del pensiero europeo come univoco ed egemonico e ad assegnargli (il genere non è una coincidenza) il ruolo regale di motore della storia umana. L'antiumanesimo consiste nel disconnettere l'agente umano dalla sua posizione universalista, richiamandolo a rendere conto, e a spiegare, le azioni concrete che sta intraprendendo. Una volta che il soggetto, in precedenza dominante, si è svincolato dalle sue delusioni di grandezza e non è più il presunto responsabile del progresso storico, emergono differenti e più nitide relazioni di potere. L'ideale umanista di Uomo fu letteralmente buttato giù dal suo piedistallo e decostruito: un'intera generazione filosofica chiamava all'insubordinazione verso le tradizionali idee umaniste di “natura umana”.

Le femministe della differenza, come Luce Irigaray, hanno evidenziato che il presunto ideale astratto di Uomo, simbolo dell'Umanesimo classico, è in realtà il vero e proprio maschio della specie: egli è un lui, inoltre è bianco, europeo, proprietario e normo-dotato. Le analisi femministe della mascolinità astratta (Hartsock 1987) e della bianchezza trionfante (hooks 1981; Ware 1992; Crenshaw 1995) hanno aggiunto ulteriori critiche basate su ragioni epistemologiche e politiche. I pensatori anticolonialisti adottarono un atteggiamento critico analogo, problematizzando il primato della bianchezza come canone di bellezza morale,

3 Deleuze lo chiama “Soggetto Maggioranza” o centro “Molare dell'essere” (Deleuze e Guattari, 2006). Irigaray lo chiama “Medesimo”, o l'iper-inflazionato, falsamente universale “Egli” (Irigaray, 1990a, 1990b), mentre Hill Collins invita a tenere conto del pregiudizio bianco e eurocentrico di questo particolare soggetto della conoscenza umanista (1991).

4 Si veda a questo riguardo l'opera delle/i pensatrici/ori postcoloniali e antirazzisti: Harding, 1993; bell hooks, 1990; Vron Ware, 1992; Spivak, 1999; Robert Young, 2004]

intellettuale ed estetica. Essi hanno esplicitamente messo in questione la rilevanza dell'ideale umanista, alla luce delle ovvie contraddizioni dei suoi presupposti eurocentrici, ma al contempo non lo hanno completamente accantonato. Franz Fanon, ad esempio, voleva salvare l'Umanesimo dai suoi eredi europei, sostenendo che avevamo malinterpretato e bistrattato l'ideale umanista. Come Sartre scrive nella prefazione al libro di Fanon (1996) il futuro dell'umanesimo proviene dal di fuori del mondo occidentale e supera i limiti dell'eurocentrismo. La «liquidazione bellicosa delle altre culture e civiltà», è spiegata da Edward Said come «presuntuosa, non umanista, e indubbiamente frutto di una coscienza non illuminata dal punto di vista critico» (2007, p. 54). Come osserva Paul Gilroy (2000), la riduzione allo stato subumano degli altri non occidentali è l'origine dell'ignoranza, della falsità e della cattiva coscienza del soggetto dominante, il quale è responsabile della loro disumanizzazione epistemica e sociale. Per estensione la pretesa universalità della razionalità scientifica è stata messa in discussione per ragioni sia epistemologiche sia politiche (Spivak 1999; Said 2007).

Le filosofe femministe della differenza sessuale si sono appropriate del concetto di differenza con il fine esplicito di farlo funzionare diversamente⁵. Grazie alla critica della mascolinità dominante, esse hanno messo sotto esame anche la natura etnocentrica dell'universalismo europeo. Hanno affermato la necessità di aprirsi all'"alterità interna" (Kristeva 1991) in modo da ricollocare la diversità e le appartenenze multiple nella posizione centrale di componente strutturale della soggettività europea. Esse re-inquadrano la soggettività in una complessa serie di interrogativi che riguardano la classe, la razza, l'orientamento sessuale e l'età, prendendo di mira il femminismo centrato sull'uguaglianza. La domanda provocatoria di Irigaray "Uguali a chi?" (1992, pp. 11-12) può essere considerata come il grido di battaglia della generazione successiva, che ha rifiutato l'uguaglianza intesa come riduzione alla norma maschile del Medesimo.

Le femministe poststrutturaliste hanno asserito che è impossibile parlare con un'unica voce per/di donne, indigeni e altri soggetti marginali. L'accento cade invece sulla questione della diversità e delle fratture interne ad ogni categoria.

5 Le opere più significative in questa tradizione sono raccolte in *Sexual Difference: A Theory of Socio-symbolic Practice*, della Libreria delle Donne di Milano. Un'originale critica della storia della filosofia è stata elaborata da Adriana Cavarero in *Nonostante Platone*. In Germania: Herta Nagl-Docekal e Herlinda Pauer-Studer, a cura di, *Denken der Geschlechterdifferenz: neuen fragen und perspektiven des feministische philosophie*; Andrea Maihofer, *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*. In Spagna: Celia Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. In America Latina María Santa Cruz, Marie-Luisa Femenias e Anna-Maria Bach, *Mujeres y filosofía*.

Queste critiche radicali dell'arroganza umanista non sono meramente negative, ma anche creative, in quanto propongono modi alternativi di guardare all'umano da un'angolazione più inclusiva: nuove ricomposizioni dell'umanità dopo l'umanesimo.

Pianeta Haraway

Di nuovo, questa narrazione non può essere lineare. Un'altra voce dirompente negli anni Ottanta giunge a complicare il quadro, quella di Donna Haraway e del suo pionieristico *Manifesto Cyborg*, il primo testo di teoria femminista post-antropocentrica del XX sec. Haraway non è una pensatrice nostalgica: il suo universo concettuale coincide con il mondo high-tech dell'informatica e delle telecomunicazioni e con l'insieme post-antropocentrico delle specie da compagnia. Tra le migliori intuizioni di Haraway vi è la consapevolezza che le tecnologie stanno determinando un cambiamento qualitativo nella nostra comprensione di come l'umano si costituisca nelle sue interazioni con l'alterità non umana.

Al contrario della maggior parte dei pensatori della sua generazione, Haraway si congeda dall'antropocentrismo con anticipo e fermezza. Ella torna alla critica poststrutturalista delle opposizioni binarie e denuncia in particolare la consolidata equivalenza tra sesso femminile e natura (Ortner 1974), introducendo al suo posto il continuum natura-cultura. Ella apre la strada al dialogo transdisciplinare tra *science and technology studies*, politica femminista e socialista e neo-materialismo femminista. Haraway affianca alle competenze in materia di bio-scienze e tecnologie dell'informazione un programma di giustizia sociale e la critica dei soprusi capitalisti. Seguendo Foucault (1976), richiama l'attenzione su costruzione e manipolazione di corpi docili e conoscibili nel nostro sistema sociale attuale.

Haraway propone energicamente la figurazione del cyborg, inteso/a come ibrido/a, corpo-macchina. Il cyborg è un'entità in connessione, condensa in sé interrelazionalità, ricettività e comunicazione globale, sfumando le distinzioni categoriali (umano/macchina, natura/cultura, maschile/femminile, edipico/non edipico). Il cyborg permette a Haraway di pensare la specificità senza cadere nel relativismo. Le permette inoltre di capire come le femministe possono conciliare la specificità storica radicale della loro esperienza incarnata e l'insistenza sulla costruzione di nuovi valori di cui l'umanità nel suo insieme potrebbe beneficiare. Il corpo nel modello cyborg non è fisico né meccanico – neppure è solo testuale. Sostituendo in modo nuovo e potente la diatriba mente/corpo, il cyborg è un costruito post-antropocentrico e post-metafisico che ridefinisce l'interazione tra corpi e macchine.

La figurazione del cyborg ci ricorda la necessità di una nuova ontologia politica in grado di ripensare l'unità dell'essere umano in una società senza classi, antirazzista e antisessista, tecnologicamente mediata ma ecologicamente responsabile. Affrontando la questione del razzismo e dell'oppressione patriarcale, Haraway si impegna anche sul versante dell'ambientalismo. Del resto, il sottotitolo della prima edizione del *Manifesto Cyborg* era *Scienza, tecnologia e femminismo socialista alla fine del XX secolo*.

La splendida originalità della prospettiva di Haraway ha aggiunto una nuova pagina al genere femminista della tecno-utopia. Per questa ragione, Haraway si distingue in modo singolare come una delle iniziatrici del pensiero femminista postumano.

La svolta post-antropocentrica

Alla fine degli anni Novanta, la svolta postumana nella teoria femminista – intesa come crescente attenzione alle prospettive post-antropocentriche e consenso sull'inesistenza dell'"umanità" (Kirby 2011, p. 233) – ha avuto luogo in risposta alla crescente consapevolezza pubblica dei problemi del cambiamento climatico, dell'Antropocene e dei limiti della globalizzazione economica. Essa si situa al punto di convergenza tra diverse e, a volte scollegate, correnti di pensiero⁶.

La corrente principale era interessata agli effetti collaterali multidirezionali della generazione poststrutturalista anti-umanista. L'adozione del neo-materialismo corporeo ha provocato il rifiuto del regime della dialettica della differenza, e ha permesso una visione più complessa della soggettività come dialogo aperto, entità relazionale "sé-altro", caratterizzata da incarnazione, sessualità, affettività, empatia e desiderio come qualità fondamentali. I metodi socio-costruttivisti sono stati sostituiti dal continuum natura-cultura che, dopo Foucault, comprende il potere come forma sia restrittiva (*potestas*) sia produttiva (*potentia*).

Questa linea neo-materialista di pensiero (Braidotti 1994, 1995, Grosz 2004) ha sviluppato un chiaro discorso rispetto al non-umano, inteso come animali, terra, ma anche altri tecnologici (Haraway), facendo ulteriormente avanzare il

⁶ Riferimenti espliciti alla condizione postumana si ritrovano nei testi femministi dal 1990 in poi (Balsamo, 1996; Hayles, 1999; Halberstam e Livingston, 1995). Come illustrato dall'opera di Barad (2003, 2007) sull'*agential realism*, una svolta ontologica o onto-epistemologica ha sostituito le critiche della rappresentazione.

pensiero femminista non-antropocentrico. Questo approccio si differenzia dal ramo più linguisticamente orientato del post-strutturalismo che si basa su semiotica, psicoanalisi e decostruzione (Butler 2004). Pertanto, la filosofia femminista in questo periodo apre una serie di prospettive, che considero come le pietre miliari del postumanesimo femminista.

Sviluppando le implicazioni del neo-materialismo, una giovane generazione di studiose si concentra sul corpo come processo dinamico di interazione incarnata. Le femministe "materia-realiste" (Fraser, Kember e Lury 2006) evolvono di pari passo al femminismo neo-materialista (Braidotti 1994; Dolphijn e Tuin 2012; Alaimo e Hekman 2008; Coole e Frost 2010; Kirby 2011). Ma cos'è la materia per il femminismo materialista? Le femministe deleuziane si rifanno alla filosofia monista per sottolineare l'idea che la materia, tra cui l'incarnazione umana, non è dialetticamente opposta alla cultura, né alla mediazione tecnologica, bensì è a loro continua. Il passaggio a un'ontologia politica monista mette in risalto i processi, le politiche vitaliste e le teorie non-deterministiche evolutive.

Una seconda linea genealogica emerge dalla convergenza tra gli studi scientifici femministi, quelli culturali e la teoria dei media. Gli studi di epistemologia femminista (Haraway 1990; Stengers 2000) nel corso degli anni Novanta, insieme ai *cultural studies* (Mc Neil 2007), hanno indagato l'impatto della tecnologia, in particolare l'ambito delle tecnologie riproduttive, sulle donne (Braidotti 1994; Rapp 2000). La convergenza tra le biotecnologie e i media è stata oggetto di studi dettagliati (Smelik e Lykke, 2008).

Le eco-femministe (Plumwood 1993, 2003) hanno aperto la strada a prospettive geo-centrate dai primi anni Ottanta (Mies e Shiva 1993) e gli *animal studies* appaiono dalla metà degli anni Novanta (Midgely 1996), mentre l'interesse per Darwin, che era stato latente nel femminismo (Beer 1983), aumenta alla fine del millennio (Rose e Rose 2000; Carroll 2004; Grosz 2011). Nuovi studi sulla primatologia, (De Waal 1996, 2009), hanno mostrato la natura sessuata di virtù sociali come la solidarietà e l'empatia, sottolineando il ruolo positivo delle donne nella storia evolutiva. L'attivismo vegetariano (Adams 1990; Donovan e Adams 1996, 2007) diventa veganesimo radicale (MacCormack 2014), mentre la corrente liberale si batte per estendere i diritti umani liberali agli animali (Nussbaum 2007). Sul fronte queer Alaimo (2010) teorizza confini permeabili trans-corporei tra l'uomo e gli organismi non umani.

È significativo notare come, in mezzo a tanto fervore concettuale, il genere specifico

introdotto dalla teoria femminista – la miscela di teoria e creatività – si sia rafforzato. L'alleanza tra teoria queer e fantascienza dell'orrore rappresenta un filone in forte crescita. Dagli anni Settanta, le teoriche della letteratura fantascientifica femminista (Kristeva 1980; Barr 1987, 1993; Haraway 1992; Creed 1993) hanno sostenuto l'alleanza tra donne – altre dall'Uomo – altri non bianchi, non-umani (animali, insetti, piante, alberi, virus e batteri) e forze planetarie.

Questa tradizione "gotica" della teoria femminista ha una distinta inclinazione post-antropocentrica e postumanista. Essa resiste ai rapporti di potere edipici, celebrando quella che ho definito "la società delle figlie irriverenti" (Braidotti 2012). Le teoriche queer, sempre alla ricerca di una via d'uscita dal sistema binario sessuale edipico, hanno equiparato il postumano al post-genere e proposto un'alleanza tra mostri extraterrestri e freak, alieni sociali e soggetti politici queer (Halberstam 1995, 2012); la queerizzazione del non-umano è processo in atto (Giffney e Hird 2008; Puar e Livingston 2011; Colebrook 2014B).

La teoria femminista post-antropocentrica contesta l'arroganza dell'antropocentrismo e dell'"eccezionalità" dell'Umano come categoria trascendentale, e affronta al contempo questioni cruciali: la soggettività umana in termini etici e politici e la specificità del linguaggio umano. Ciò comporta conseguenze metodologiche e politiche. A livello metodologico si abbandona l'approccio socio-costruttivista per adottare il monismo e le ontologie vitaliste (Ansell Pearson 1999). A livello politico, si abbraccia un diverso schema di emancipazione e politica non-dialettica di liberazione umana. Si asserisce che una soggettività politica non sia critica nel senso negativo dell'opposizione e che, nella creazione di contro-soggettività, si possa contare su ontologie processuali. L'enfasi sull'auto-poesi, sui sistemi auto-organizzati, comporta negoziazioni complesse con le norme e i valori dominanti e pertanto anche molteplici forme di responsabilità (Braidotti 2008).

Tradire la nostra specie, del resto, non è cosa facile. La vera difficoltà nel recidere il nostro legame con l'*Anthropos* e nel creare forme post-antropocentriche di identificazione è affettiva: l'atto della presa di distanza critica dalla nostra specie dipende in larga misura da quanto ci sentiamo coinvolte/i in essa, così come dalla nostra relazione con gli sviluppi tecnologici attuali. Nel mio lavoro ho sempre sottolineato la dimensione tecnofila (Braidotti 2003) e il potenziale liberatorio e trasgressivo di queste tecnologie, a differenza di coloro che tentano di ridurle a un profilo conservatore, o a un sistema orientato al profitto che alimenta l'individualismo iper-consumista e possessivo (Macpherson 1962). Ho argomentato a favore di un impiego attivista di zoe: la vita non umana come

via da seguire. Gli approcci del divenire-terra (geo-centrato) o del divenire-impercettibile (zoe-centrato) rappresentano interruzioni radicali dei modelli consolidati di pensiero (naturalizzazione) e introducono una dimensione planetaria (Bonta e Protevi 2004; Grosz 2011). Tuttavia, ciò implica l'esodo antropologico, difficile emotivamente, che può comportare un senso di perdita e di dolore. Questo impegno non può essere disgiunto da un'etica e da una politica della ricerca che esige rispetto per le complessità del mondo della vita reale in cui viviamo.

Condizione postumana e politica femminista

Questi spostamenti teorici non sono avvenuti in un vuoto, ma nello spazio aperto dai rapidi cambiamenti delle condizioni del capitalismo avanzato. Prima tra queste, l'alto livello di mediazione tecnologica che scorre le abitudini mentali acquisite, come Donna Haraway sintetizza: «le macchine sono così vive, mentre gli umani sono così inertili» (Haraway 1995).

Il dislocamento della centralità della soggettività umana causato dall'avvento dei sistemi di network e da tecnologie sempre più invasive è uno dei tre fattori che ha contribuito a rendere il capitalismo una forza post-antropocentrica. Esso spiega gli aspetti non umani (Agamben 1998) e le ingiustizie strutturali, l'oscenità globale (Eisenstein 1998), la bio-pirateria (Vandana 1999) e la governamentalità necropolitica (Mbembe 2003) delle guerre tecnologicamente mediate.

Come ho dimostrato altrove il capitalismo avanzato è una forza centrifuga (Braidotti 2003, 2008) che produce attivamente differenze a vantaggio della mercificazione. Esso è un moltiplicatore di differenze deterritorializzate e di opzioni quantitative. Il consumo globale non conosce limiti, il suo fulcro è il flusso controllato di beni, byte, dati e capitali. I cultural studies femministi si sono impegnati in prima linea per la critica di quest'economia politica perversa (Franklin, Stacey e Lury 2000, Lury 1998).

L'economia globale contemporanea ha una struttura tecno-scientifica, fondata sulla convergenza tra branche prima differenziate della tecnologia, in primis nanotecnologie, biotecnologie, informatica e scienze cognitive. Queste comprendono la ricerca e l'intervento su animali, semi, cellule e piante, così come sulle/gli umane/i.

Il capitalismo avanzato investe e trae profitti dal controllo scientifico ed economico e dalla mercificazione di tutto il vivente. Ciò ha portato a una forma paradossale e

opportunistica di post-antropocentrismo del mercato, che specula felicemente sulla vita in sé. La vita, come accade, non è prerogativa esclusiva degli esseri umani.

L'economia politica opportunistica del capitalismo biogenetico causa, se non la completa scomparsa, almeno la sfumatura della distinzione tra la specie umana e le altre, dal momento che ricava profitti da loro stesse. Semi, piante, animali e batteri cadono in questa logica d'inesauribile consumo insieme a varie porzioni di umanità. Quest'equazione mette in discussione l'unicità dell'*Anthropos*. Ma la complessità è ancora maggiore. Il valore del capitale coincide oggi con la potenza informativa della materia vivente in sé. La capitalizzazione della materia vivente crea una nuova economia politica, che Melinda Cooper (2013) chiama «la Vita come plusvalore». Essa introduce tecniche politiche e discorsivo-materiali di controllo della popolazione di un ordine molto diverso da quello della demografia, che occupa ampio spazio nell'opera di Foucault sulla governamentalità biopolitica. Oggi noi stiamo conducendo le "analisi dei rischi" non solo su interi sistemi sociali e nazionali, ma anche su interi settori della popolazione (Beck 1999). Le banche dati di informazioni diventano centrali, anche se questa novità non elimina i classici differenziali di potere (Livingstone e Puar 2011).

L'analisi di Patricia Clough sulla «svolta affettiva» (2008) persegue una linea simile per indagare come le banche di dati bio-genetici, neuronali e mediatici degli individui riducano i corpi alla loro superficie informativa in termini di risorse energetiche e capacità vitali, livellando altre differenze categoriche. Oggi il vero capitale sono le banche dati di informazioni biogenetiche, neuronali e informatiche sugli individui, come dimostra il successo di Facebook. Il *data-mining* comprende profili pratici che identificano tipologie e caratteristiche, evidenziandole come obiettivi strategici per gli investimenti di capitale.

La materia è diretta da codici informativi, che utilizzano le proprie barre di informazioni, e che al contempo interagiscono in svariati modi con l'ambiente sociale, psichico ed ecologico (Guattari 1991). La soggettività umana in questo complesso contesto di forze diventa un sé relazionale ed esteso, generato dagli effetti combinati di tutti questi fattori (Braidotti 1994, 2011). La capacità relazionale del soggetto post-antropocentrico non è limitata alla nostra specie, bensì comprende elementi non antropomorfi: il non umano, la potenza vitale della Vita, ciò che ho chiamato "zoe". Essa è la potenza trasversale che taglia e cuce specie, categorie e contesti precedentemente separati. L'egualitarismo zoe-centrato è, per me, il fulcro della svolta post-antropocentrica: è una risposta materialista, laica, fondata e concreta all'opportunistica mercificazione transspecie che è la logica del capitalismo avanzato

che Haraway (2014) ha di recente definito «capitalocene».

L'accento sulla materia vivente – compresa la carne umana – come intelligente e auto-gestita, permette un ulteriore livello di alleanza trasversale: mettendo in primo piano l'immanenza radicale di incarnazione e radicamento, il femminismo postumano può stringere alleanze con le teorie neuronali della mente (Clarke 1997, 2003), con i modelli cognitivi ispirati da Spinoza (Deleuze e Guattari 2006; Damasio 2003), con le teorie dell'affettività diffusa (Wilson 2011), con le neuro-filosofie qualitative (Stafford 2007; Churchland 2011), rideclinando la differenza sessuale in relazione alla plasticità del cervello (Malabou 2011).

La domanda cruciale rimane: quale può essere la posizione politica femminista di fronte ai paradossi generati dalla condizione postumana? In che misura la convergenza di prospettive postumaniste e post-antropocentriche complica i problemi della soggettività umana e di quella femminista politica?

La mia tesi è che essa tende piuttosto a migliorarla, offrendo una più ampia concezione relazionale del sé, e che riformula una teoria postumana del soggetto come progetto empirico che mira a sperimentare ciò che gli attuali corpi biotecnologicamente mediati sono capaci di fare.

Consapevole delle ingiustizie strutturali e degli elevati differenziali di potere all'opera nel mondo globalizzato, mi affido alla politica della collocazione, intesa come immanenza radicale che genera resoconti più adeguati delle molteplici economie politiche di soggettivazione attuali. Le cartografie ci offrono analisi *no-profit* della soggettività contemporanea e attualizzano le possibilità virtuali del sé esteso e relazionale, in azione nel *continuum* natura-cultura, mediato tecnologicamente e opposto allo spirito del capitalismo contemporaneo. Queste soggettività rifiutano di trasformare la vita/zoe – la materia intelligente umana e non-umana – in oggetto di commerci e profitti.

Conclusione: per un postumanesimo critico femminista

La forza del pensiero femminista postumano sta nell'elaborazione di prospettive etiche e politiche affermative. Nella mia opera, ho proposto alleanze transspecie con la potenza produttiva e immanente di zoe, o della vita nelle sue sembianze non-umane (Braidotti 2003; 2008). Quest'ontologia relazionale è zoe-centrata e non-antropocentrica, tuttavia non rinnega la struttura antropologicamente informata dell'umano. Questo mutamento di prospettiva verso un approccio zoe o

geo-centrato richiede un cambiamento del nostro comune concetto di cosa significa essere umano.

Prendendo le mosse dalle filosofie dell'immanenza radicale, dal materialismo vitalista e dalla politica femminista della collocazione, ho sostenuto che, invece di perderci nell'astrazione di una nuova panumanità (fondata o sulla vulnerabilità comune o sulla supremazia della specie), abbiamo bisogno di cartografie affettive incarnate e situate dei nuovi rapporti di potere dell'attuale ordine geo-politico e post-antropocentrico. Classe, razza, genere e orientamento sessuale, età e abilità fisica diventano oggi più che mai indicatori della "normalità" umana e fattori chiave per la definizione e l'accesso all'"umanità".

Tuttavia, considerando la portata globale dei problemi che stiamo affrontando oggi, è bene ribadire che *noi* siamo *in questo* insieme. Tale consapevolezza non deve tuttavia oscurare o appiattire le differenze di potere che sostengono il soggetto collettivo (*noi*) e il tentativo di cambiare (*questo*). Nel processo di ricomposizione dell'umanità ci sono oggi in gioco progetti molteplici e potenzialmente contraddittori. Le teoriche femministe postumane resistono alle ricomposizioni superficiali e reazionarie, in particolare se fondate sulla paura. Potrebbe rivelarsi più utile muoversi in direzione di nuove alleanze trasversali, nuove comunità e nuovi piani di composizione dell'umano: differenti modi di divenire-mondo insieme.

Ho sostenuto con forza che il postumano non è post-politico. La condizione postumana non segna la fine della soggettività politica, bensì la ricolloca in direzione di un'ontologia relazionale. Ciò è ancora più importante dal momento che l'economia politica del capitalismo bio-genetico è post-antropocentrica nelle sue strutture, ma non necessariamente o automaticamente più umana, o più incline alla giustizia.

Ci serve, più che mai, una prassi politica postumana e femminista.

Indicazioni bibliografiche consultabili sul sito www.dwf.it