



Feltrinelli

Donna J. Haraway

**MANIFESTO  
CYBORG**

Donne, tecnologie  
e biopolitiche del corpo

## Collana Interzone

Una collana di frontiera in grado di fornire, per i suoi orientamenti trasversali, idonei strumenti di lettura di una realtà sempre più multiforme e complessa. Una collana editoriale che prende avvio dalla consapevolezza teorica che la rivoluzione digitale iniziata si da più di un decennio sia irreversibile e destinata a mutare in maniera profonda gli ambiti della produzione, del consumo, del piacere e in sede ultima anche l'identità dei soggetti.

Una collana di editoria *cyber* che fornisce un'interpretazione alternativa della rivoluzione culturale e tecnologica in atto, e che fa propri i principi irrinunciabili del diritto all'informazione per tutti i soggetti sociali.

La collana **Interzone** si avvale della consulenza di E. "Gomma" Guarneri e Raf "Valvola" Scelsi

Traduzione e cura di Liana Borghi

Copertina, progetto grafico e realizzazione: Rosie Ficocelli/Shake  
Immagine di copertina: *Cyborg*, 1989, olio su tela, di Lynn Randolph

© Donna J. Haraway 1991

First published in the Usa by Routledge, New York, NY 10001  
1991. First published in Great Britain by Free Association Books, London 1991. Represented by the Cathy Miller Foreign Rights Agency, London.

© Italian Edition. This volume Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano marzo 1995

ISBN 88-07-46001-7

## Indice

Introduzione di Rosi Braidotti	
La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea .....	9
Capitolo 1 Un manifesto per cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo .....	39
Capitolo 2 Saperi situati: la questione della scienza nel femminismo e il privilegio di una prospettiva parziale .....	103
Capitolo 3 Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario .....	135
Tavole .....	181
L'autrice .....	193

## Introduzione

# La molteplicità: un'etica per la nostra epoca, oppure meglio cyborg che dea?

Non ci sono frammenti se non c'è un tutto

*Martha Rosler?*

Oggi non è più pensabile una totalità che non sia potenziale, congetturale, plurima...

*Italo Calvino?*

Finalmente placcate le stravaganti affermazioni del cosiddetto "post femminismo", che ha goduto di ottima copertura nelle pagine della stampa nazionale e internazionale, si è aperta una fase molto più positiva: il "cyber femminismo". Si tratta di un movimento che offre risposte innovative, energiche e anche fantasiose alla crisi dei vari "post" che stiamo attraversando, compreso il suddetto "post femminismo". Lungi dal considerare il movimento femminista come morto e sepolto, le cyber femministe danno prova di grande visione politica e teorica. Non che manchino di spirito critico, tutt'altro, ma - forse anche perché rappresentano una generazione più giovane - le cyber femministe condividono la certezza espressa

da Sadie Plant, "la consapevolezza che il patriarcato è ormai condannato".<sup>4</sup> L'opera di Donna Haraway è una delle fonti principali di ispirazione di questo movimento, e perciò le consacriamo questo volume di traduzioni. Recentemente ho sostenuto<sup>5</sup> che il compito di pensare il cambiamento e le trasformazioni epocali che attraversiamo ha portato una quantità di teoriche femministe a muoversi oltre certe posizioni polarizzate (per esempio, l'opposizione tra le teorie anglo-americane sul genere e quelle europee sulla differenza sessuale), e ad aprire nuove prospettive nel pensiero femminista. Donna Haraway è una delle figure chiave di questa nuova generazione che è riuscita ad attraversare fino in fondo il postmodernismo, e a oltrepassarlo. Haraway offre un esempio convincente e positivo dell'etica situata postmoderna da cui dipendono la sua estetica così come le teorie politiche.

Donna Haraway è un'autorevole voce accademica nel campo della storia e della filosofia della scienza, specializzata soprattutto nella biologia e nelle biotecnologie. Allieva del gran filosofo francese Georges Canguilhem, le cui lezioni seguì a Parigi da giovane, Haraway è un'accorta lettrice di Michel Foucault e in questi ultimi anni si è avvicinata molto al pensiero di Bruno Latour. Insegna accanto a Hayden White, Teresa de Lauretis e Angela Davis nel leggendario dipartimento di History of Consciousness all'università di California a Santa Cruz.

I primi lavori di Donna Haraway portano l'impronta di una critica sociologica alle scienze naturali: ha pubblicato articoli sul ruolo degli animali nella sperimentazione scientifica, concentrandosi specialmente sui primati superiori. Pensatrice profondamente eclettica, Haraway ha saputo inventare un nuovo tipo di interdisciplinarietà, e questo ben prima che venissero di moda i *cultural studies*. Nelle sue ricerche, Haraway riesce a situare i discorsi teorici in un vasto campo di analisi che tiene conto delle ripercussioni sociali, testuali e politiche di queste stesse idee. Come fonti per il suo lavoro utilizza testi pubblicitari, scritti o filmati, delle grandi compagnie farmaceutiche che finanziano la rivoluzione biotecnologica, e materiale empirico tipo studi statistici e rapporti ufficiali. Ma resta in fondo una teorica che ha saputo dare un'impronta nuova e molto femminista alla materia trattata. Il suo pensiero, radicalmente

pro-tecnologico e visceralmente femminista, ci esorta a non chiuderci in rifiuti retrogradi e nostalgici della grande trasformazione che vive la nostra cultura. Haraway ci consiglia invece di acquisire nuove competenze in campo tecnologico e di sviluppare una certa familiarità con l'universo elettronico, visivo e virtuale che ormai costituisce il nostro orizzonte più immediato. In questo rispetto, il suo pensiero si stacca dalle linee dominanti del femminismo occidentale, attestato su posizioni di grande scetticismo nei confronti della tecnologia.

## 1. Qualche definizione<sup>6</sup>

Cyborg deriva dal greco *kybernan* che significa pilotare; nel 1947 lo scienziato americano Norbert Wiener inventa l'espressione *cybernetics* per indicare la scienza delle macchine capaci di autoregolarsi, senza comunque mai mettere in questione la supremazia dell'essere umano sulla macchina. L'obiettivo della cibernetica è studiare l'interazione tra umani e macchine tramite il meccanismo del *feedback*. Lo scienziato cibernetico viene anche chiamato *cyber-naut*, e il luogo dove avviene l'incontro tra tecnica e comportamenti umani viene definito *cyberspace* (che viene anche ironicamente definito il luogo dove avvengono i nostri incontri telefonici o dove si trovano i nostri fondi monetari). Questo termine incontrerà un'enorme successo negli anni ottanta, grazie ai racconti dello scrittore americano William Gibson che rivoluziona la fantascienza proponendo un nuovo stile narrativo conosciuto come *cyberpunk*. In questi romanzi futuristici e molto punk, i nuovi cowboy dello spazio (detti anche *hackers*) si danno a irrefrenabili escursioni sulle autostrade telematiche, che sanno manipolare e forzare, tramite un diretto collegamento neuronale con il computer.

Cyborg è un composto di *cyber* e *organism*: significa organismo cibernetico e indica il miscuglio di carne e tecnologia che caratterizza il corpo modificato da innesti di hardware, protesi e altri impianti. Lo si può paragonare a un altro neologismo: *bionics*, che è composto da *biology* ed *electronics* e significa un organismo a protesi elettronica. In ambo i casi, si nota una maggiore autonomia del

la tecnologia nei confronti dell'elemento umano. È proprio su questa nota che le tecnologie cyborg si staccano dalla cibernetica classica; per illustrare questo cambiamento basti pensare alla differenza tra i robot di un film come *Metropolis* e quelli di *Blade Runner*. *Cyber feminism* è il movimento di pensiero, ma anche di attività politica, che si situa nelle nuove frontiere del cyberspazio e cerca di utilizzare le nuove tecnologie a favore delle donne.

## 2. I concetti chiave del cyber femminismo

Il concetto di cyborg secondo Haraway è una *figurazione* non tassonomica della realtà attuale; in quanto tale ha tre funzioni principali, collegate in senso sia etico sia epistemologico con il progetto di trasformazione politica che Haraway ci propone. Notate infatti che il sottotitolo del *Manifesto cyborg* fa un riferimento esplicito alla progettualità del femminismo "socialista" alla fine di questo secolo. Le tre funzioni sono:

- a) offrire una *cartografia*, cioè una descrizione ragionata e motivata politicamente, della situazione socio-politica attuale: questo è l'aspetto più geopolitico;
- b) proporre una ridefinizione della *soggettività femminista* collegata allo sviluppo di una coscienza critica nei confronti della tecnologia: questo è l'aspetto politico-epistemologico;
- c) ridefinire i termini del dibattito sull'oggettività scientifica nel senso di *saperi situati*: questo è l'aspetto etico-epistemologico.

### a) Cartografia, cioè precisione e complessità

La prima dimensione del cyborg è descrittiva: ci offre una cartografia precisa dei cambiamenti in corso in questo momento storico della nostra cultura tecnologica. Il momento che stiamo attraversando è stato definito da studiosi quali Frederic Jameson e Jean-François Lyotard come "postmodernismo", cioè una fase di tardo capitalismo post-industriale. Questo momento storico è caratterizzato da una ristrutturazione radicale delle strutture di produzione, con una nuova distribuzione di ruoli tra il mondo sviluppato, che ora si limita a vendere "l'informazione", e il mondo in via di svilup-

po, dove la produzione di stampo industriale classico si svolge spesso in condizioni ottocentesche. Questa transizione verso un sistema post-industriale implica il declino delle strutture socio-simboliche quali lo stato-nazione, la famiglia e l'autorità maschile. Esso comporta anche grandi spostamenti di popolazioni dalle periferie del mondo sviluppato verso il centro. Questo movimento migratorio mette fine all'idea di unità etnica, così cara a noi europei: nell'epoca del capitalismo transnazionale e dei flussi migratori diventa urgente pensare a nozioni quali *il multiculturalismo e la diversità*.<sup>7</sup>

Donna Haraway prende come punto di riferimento l'impatto di questo momento storico e in modo particolare delle nuove tecnologie (micro-elettronica, telecomunicazione e videogiochi, incluse le video-guerre) sulla condizione delle donne nella società sia in Occidente che altrove. Profondamente antirazzista nel suo femminismo, Haraway sottolinea i paradossi della situazione attuale. Pur lodando il potenziale liberatorio della società post-industriale e sottolineando specialmente l'importanza del "villaggio globale" (televisori via cavo o satellite; comunicazione elettronica via *modem* o autostrade telematiche come *Internet* ecc.) la teorica del cyber femminismo non esita a sottolineare come il nuovo "ordine mondiale" comporti gravi ingiustizie, come il fatto che la produzione *off-shore* nei paesi in via di sviluppo impieghi una maggioranza di donne e di bambini che soffrono livelli atroci di sfruttamento. Riflettendo sui cambiamenti paradossali che questo nuovo sistema di produzione impone alla società, e alle nuove forme di ingiustizia che ne emergono, Haraway sfida le femministe a essere all'altezza della *complessità* politica e concettuale del loro tempo.

Nella sua analisi, il fattore radicale dei nostri tempi è la biotecnologia, cioè il grado di autonomia, padronanza e sofisticazione raggiunte da apparati industriali e politici che si agganciano direttamente al controllo degli "organismi viventi". Viviamo nell'epoca del "biopotere", che Michel Foucault ha analizzato con tanta lucidità, e le biotecnologie sono al centro di questa nuova scena di potere. Fondamentalmente, gran parte di questa biotecnologia è ottica: aumenta le capacità collettive di visualizzazione e instaura un nuovo regime ottico-politico. Questa è l'epoca del potere televisuale, dove regna sovrana e implacabile la telecamera, o dell'occhio

disincarnato dei satelliti. Grazie alle nuove tecnologie, come le fibre dette per l'appunto "ottiche", lo schermo della televisione e ancor più quello del computer guida i nostri passi nel cyberspazio.

Oggi, lo sguardo biotecnologico, armato di microscopi elettronici o di telescopi sofisticati (anche se un po' miopi) come Hubble, è riuscito a penetrare nella struttura più intima della materia vivente, visualizzando l'invisibile, strutturando ciò che non ha forma e soprattutto eliminando la linearità del tempo. La tecnologia uccide il tempo, lo esaspera, prolungandolo all'infinito ma anche riducendolo simultaneamente a nanosecondi di vita. La condizione postmoderna si situa in questi spasmi fra la piattezza di un presente continuo ove regna il conformismo e la rapidità stupefacente di quei mezzi secondi in cui premendo un pulsante si è altrove. Realtà scissa, che Gilles Deleuze, un grande filosofo del cyberspazio così come della situazione postmoderna, ha analizzato brillantemente nei termini di "capitalismo e schizofrenia".<sup>8</sup>

I confini tra noi e quello che ci conviene sapere e dominare si spostano continuamente: sono già bene avviate l'esplorazione e la capitalizzazione dello spazio (si parla di produzione industriale a gravità zero) e del fondo degli oceani (le preziose formazioni di metalli contenuti nei noduli). Esse sono anche il preludio di una inevitabile militarizzazione di tutto il nostro spazio: da una parte la sindrome delle "guerre stellari", dall'altra lo scrutinio costante, simboleggiato dall'impercettibile ronzare dei sottomarini nucleari. Occhi senza palpebre, multifunzionali, ci sorvegliano senza sosta: sono questi i nuovi mostri a cui fa riferimento Haraway: nuovi dispositivi di sorveglianza, come direbbe Foucault, tipici del nostro universo biotecnico.

Parte integrante di questi sviluppi tecnologici sono le nuove armi da guerra. La più recente delle moderne video-guerre, la guerra del Golfo, ha offerto nel 1991 un esempio impressionante e spaventoso delle finalità distruttive e delle manipolazioni politiche a cui si presta questa tecnologia visiva. Ormai si sa come nella tecnologia la vita e la morte siano inestricabilmente connesse. Lo sappiamo tutti che all'inizio la tecnologia utilizzata con successo per inventare l'ecografia serviva alla guerra sottomarina. E come scordarci che la tecnologia nucleare fu testata a Hiroshima prima di essere applicata

a scopi terapeutici? C'è bisogno di ricordare a noi stessi che il soggetto tecnologico umano è eminentemente guerrafondaio? Che tutti gli scienziati da Leonardo da Vinci in poi hanno lavorato per l'industria bellica?

Però gli ultimi sviluppi nell'industria della morte, la guerra, presentano spaventosi e significativi paradossi. Le video-guerre che noi guardiamo quotidianamente sui nostri teleschermi saranno anche "sofisticate" nel senso che si prestano a essere visualizzate in tal modo, ma nella sostanza della loro brutalità non hanno niente da invidiare alle guerre che avvenivano prima del regime ottico-politico in cui viviamo. Anzi, pare quasi che la brutalità aumenti di giorno in giorno e che la protezione tenue e illusoria dello schermo non serva a niente. Basta pensare al cinismo atroce mostrato dai criminali di guerra serbi in Bosnia-Erzegovina, che hanno avuto la presenza di spirito di filmare con la videocamera gli stupri delle donne islamiche facendo poi circolare le cassette a scopi pornografici e propagandistici. Il biopotere è anche e soprattutto questo paradosso di carne, viva e vulnerabile, che si trova presa e ri-presa nello sguardo disumano di una telecamera che viola tutti i limiti e non lascia neanche più spazio, o necessità, alla memoria. Il biopotere è la consumazione feticistica dei prodotti di questo sguardo svuotato di ogni umanità: la freddezza tremenda del Panottico.

Proprio alla luce di questi paradossi che rivelano immani rapporti di forza e violazioni costanti dei diritti più elementari, Donna Haraway propone una rilettura del potere ottico delle tecnologie attuali, scagionandone certi aspetti (senza microscopi o lenti e schermi di ogni genere, non si potrebbe fare ricerca scientifica), pur attaccando in maniera esplicita l'aspetto guerrafondaio del problema.

Haraway ci insegna che, data l'odierna coesistenza tecnologica di guerra e bioscienze, le femministe sono direttamente implicate nel confronto con la tecnologia e, di conseguenza, non possono astrarsi dalla questione delle moderne tecniche belliche. Dunque, conclude Haraway, è assolutamente necessario che si formi una coalizione politica tra le femministe militanti nei vari, vasti e coraggiosi movimenti per la pace e quelle che lavorano invece sull'epistemologia contemporanea e le nuove tecnologie. Nuove alleanze

s'impongono non solo tra donne che preferiscono l'azione pratica e quelle che invece privilegiano l'azione teorica, ma anche all'interno di ciascun gruppo: occorrono prospettive multiple e complesse per far fronte alle complessità del momento che viviamo. Semplificare sarebbe venir meno all'etica del cyber femminismo.

Per quanto riguarda la questione del pacifismo, Haraway spiega che le femministe impegnate nella lotta per la pace non sono per niente afflitte da una visione essenzialistica della natura, come sostengono invece molti dei loro critici. Il lavoro di Haraway ha il merito di ricordarci che le attività politiche delle donne devono essere ricodificate in maniera de-naturalizzata e non-essenzialista. Nel contempo, invita le femministe a sforzarsi di trovare forme di rappresentazione più immaginative e innovative, per le loro posizioni politiche. Per necessità storica, il femminismo non può difendere una visione femminizzata della natura come potenza materna e nutrice, secondo la quale le donne sarebbero pacifiste "per natura", a causa della loro capacità riproduttiva. Occorre invece svelare i paradossi, le complicità e la complessità della funzione belligerante della tecnologia, il che ammonta a proporre una critica dell'economia politica della cultura tecnocratica.

Donna Haraway punta a smantellare il potere del pensiero dualistico in questa economia politica tecnofila e guerrafondaia. Il dualismo è la chiave del pensiero scientifico occidentale, che si fonda su una logica speculare che postula una serie di "altri" come immagini svalorizzate della norma. Così, le donne, i popoli di colore, gli animali, le macchine ecc., diventano immagini di un'alterità nei cui confronti il soggetto dominante ha un rapporto strumentale. Mettendo l'accento in maniera così convincente sull'importanza della molteplicità, Haraway propone un altro modo di pensare e un'altra visione della scienza, priva di dualismi semplificatori. In questo senso, io vedo un nesso tra il suo pensiero e la filosofia "rizomatica" di quel gran maestro della complessità attuale che è Deleuze.<sup>9</sup> Quindi l'aspetto cartografico del cyborg sfocia direttamente sulla questione di come ripensare la soggettività.

## b) Riscrivere il soggetto come soggettività corporea

Haraway, fermamente radicata nella tradizione materialista, ci ricorda che ripensare il soggetto significa ripensare le sue radici corporee. Il corpo non è un dato biologico, ma un campo di iscrizioni di codici socio-culturali: sta per la radicale materialità del soggetto, che si definisce soprattutto in rapporto alla tecnologia. Haraway attira la nostra attenzione sulle modalità attraverso le quali il nostro sistema sociale costruisce e manipola corpi normali, socializzati, cioè docili e disponibili verso quel potere ottico che è alla base dello sguardo scientifico contemporaneo. Ci invita a pensare a quali tipi di corpi si stiano costruendo proprio ora, cioè a quale tipo di sistema di organizzazione sociale della differenza sessuale e del corpo sessuato venga costruito proprio sotto il nostro naso.

Ovviamente, non c'è granché di nuovo nell'idea che la corporeità umana non sia un dato di fatto biologico, ma un complesso di fattori su cui intervengono la storia e la cultura. Nel pensiero della modernità, è stata specialmente la psicoanalisi a teorizzare – e praticare – più a fondo quest'idea della de-naturalizzazione del soggetto umano. Freud e i suoi seguaci hanno ripensato con estrema lucidità la "natura umana" alla luce di forze psichiche e di pulsioni che non hanno niente di "naturale", essendo costituite nel linguaggio. Marx, Nietzsche e Darwin faranno altrettanto, ognuno a suo modo, per demolire il mito della "naturalità" del soggetto. Il pensiero di Donna Haraway ha grandi affinità con quello di Marx, ma rivela una grande resistenza nei confronti della psicoanalisi. Anche questo accomuna Haraway a Foucault.

Nella sua analisi della costituzione dei corpi moderni,<sup>10</sup> Foucault sviluppa l'idea di "biopotere" come dispositivo politico ed epistemologico. Il regime politico del biopotere ha il fine di disegnare una cartografia anatomica del corpo umano e di elaborare un discorso sulla soggettività umana. Questo risulta nella legittimazione, da una parte, di una conoscenza empirica dei meccanismi corporei e, dall'altra, della struttura trascendentale della soggettività. Il "corpo" che emerge al centro di questo nuovo campo discorsivo è il sito di una duplice conoscenza: da un lato è soltanto un concetto empirico, un organismo vivente, inteso come la somma delle sue parti organiche e quindi staccabili, un campo complesso di organi integrati la



cui interazione si spiega nei termini delle loro rispettive funzioni. Questa è, secondo Foucault, la nozione del "corpo" che funziona in tutte le bioscienze, ed è storicamente collegata ai discorsi classici dell'anatomia clinica. D'altra parte, il corpo non può essere ridotto alla somma dei suoi componenti organici: continua a essere la soglia della trascendenza del soggetto, che è la chiave di volta della metafisica del soggetto. Il discorso psicoanalitico sottolinea questo punto: il corpo come superficie libidinale, campo di forze, schermo di proiezioni immaginarie, sito della costituzione dell'identità.

Nella filosofia di Foucault, questa natura duale del corpo serve da punto di partenza per una nuova analisi politica dei sistemi di potere, che nella fase postmoderna risultano basati su un nuovo tipo di materialità corporea. A sua volta, ciò ridefinisce il ruolo dell'intellettuale non più nel senso dell'intellettuale *engagé* od "organico", ma piuttosto come pensatore "specifico", un tecnico della conoscenza pratica. Nella filosofia post-strutturalista, il compito del pensiero critico è di fornire una serie di cartografie che servano ad analizzare i modi complessi e mutevoli in cui le tecnologie di controllo del sé corporeo si agganciano con i meccanismi più vasti che governano la produzione di discorsi riconosciuti socialmente come "veri" e scientificamente come "validi". Quindi per Foucault, come per Haraway, le biotecnologie sono un potente indicatore della "volontà di sapere" dell'ordine contemporaneo del discorso. Il discorso sulle nuove tecnologie rivela non solo l'ordine del discorso scientifico che regna nella nostra società, ma anche l'immaginario culturale che lo sostiene.

È importante sottolineare come potere e sapere si sorreggono a vicenda, in modo da rendere pensabile la simultaneità dei fattori scientifici, politici, immaginari e culturali nella produzione dei sistemi di potere. Questa maniera di vedere le cose è l'approccio teorico che sembra caratterizzare la scuola epistemologica francese da Bachelard e Canguilhem fino a Foucault, che porta a *non* vedere la tecnologia come un *a priori* opposto e nemico all'umanità o alle scienze umane. È come se una sorta di antropomorfismo primitivo pervadesse l'universo della tecnica: tutti gli strumenti tecnologici sono dunque prodotti dell'immaginazione creativa umana, copiano e moltiplicano le capacità potenziali del corpo. La tecnologia adem-

pie al destino biologico degli umani in modo tanto intimo che l'organico e il tecnico si complementano e si adattano a vicenda. Questa reciproca ricettività dell'organo alla sua estensione tecnica, della biologia alla tecnologia, è il motivo, per Haraway come per Canguilhem e Foucault, per abbandonare la distinzione natura-cultura a favore del discorso sul biopotere: la riflessione politica sul soggetto come organismo che ha corpo, entità bioculturale per eccellenza.

Benché condivida gran parte di questi assunti con gli epistemologi francesi, Haraway tuttavia contesta la ridefinizione del potere data da Foucault. Appoggiando l'idea di Jameson che una politica postmoderna è resa necessaria dal crollo della sinistra classica, e che rappresenta l'opportunità di ripensarsi dall'interno, Haraway nota che il potere contemporaneo non funziona più normalizzando l'eterogeneità, ma funziona invece attraverso reti di rapporti, di nuovi mezzi di telecomunicazione, e specialmente di connessioni multiple. Conclude che Foucault "nomina una forma di potere al momento della sua implosione. Il discorso della biopolitica lascia il posto al balbettio incoerente della tecnologia".

Qui vale la pena di notare due cose: innanzitutto, che Haraway analizza la rivoluzione scientifica contemporanea in termini più radicali di Foucault, soprattutto perché si basa su una conoscenza di prima mano della tecnologia odierna. I suoi studi di biologia e sociologia della scienza le sono molto utili. Paragonata al suo approccio, l'analisi foucaultiana della disciplina dei corpi già appare data, oltre che intrinsecamente androcentrica.

La seconda cosa è che Haraway suggerisce un punto che ritengo aperto a ulteriori sviluppi, e cioè che i diagrammi del potere di Foucault descrivono quello che già abbiamo cessato di essere; come tutte le cartografie, funzionano *a posteriori* e quindi non spiegano la situazione qui e ora. In questo rispetto, Haraway oppone al biopotere di Foucault un'altra metodologia, che emerge dal suo vissuto femminista. Secondo Haraway, il primo passo verso la ridefinizione della soggettività deve essere una specie di cartografia personalizzata che rivela e simultaneamente slega i rapporti di potere concentrati sul soggetto come entità corporea. È insomma una forma collettiva di narrazione politico-personale, una genealogia decostruttiva delle soggettività corporee e del vissuto delle donne.



Questo tipo di narrativa è collegata a quella funzione specifica dell'intellettuale come analista del potere, di cui ho parlato sopra. Avendo abbandonato la nozione di una soggettività puramente rivoluzionaria nel senso di volersi esterna al sistema che critica, Haraway, come tutta la generazione post-strutturalista, postula invece la necessaria complicità dell'intellettuale critico, e quindi anche delle femministe, con il sistema che combattono. Ed è proprio per questo che le narrative politicamente motivate, che manifestano e disinnescano i rapporti di potere, sono un passo così importante nel cyber femminismo. La nozione della "esperienza delle donne" e i riferimenti costanti alla teoria femminista, un campo di cui Foucault è totalmente ignorante, aiuta Haraway a tracciare un'altra via d'uscita dalla crisi di questa fine del millennio.

Mentre l'analisi di Foucault poggia su una visione ottocentesca del sistema di produzione, profondamente androcentrica per quanto riguarda la filosofia, Haraway esprime le sue analisi della condizione femminile in un linguaggio aggiornato sul sistema di produzione post-industriale. Californiana, assuefatta agli eccessi della Silicon Valley, Haraway non ha alcun momento di nostalgia e conclude esortandoci ad andare fino in fondo nella nostra postmodernità, assumendo responsabilità per la *corporalità virtuale* che ci caratterizza. Viviamo ormai all'incrocio tra il corporeo e il fattore tecnologico, ed è quindi importante ripensare il nostro vissuto in questo modo: il corpo è una superficie d'incrocio di molteplici e mutevoli codici d'informazione, dal codice genetico fino a quelli dell'informatica. Siamo già arrivati ben oltre il "biopotere" di Foucault: il mondo cyber in cui viviamo ha dissolto l'organico in una serie di flussi elettronici che controllano la nostra esistenza: dalle transazioni bancarie, alle biotecnologie mediche, fino alle più svariate forme di comunicazione spersonalizzata. "Il corpo" non c'è più, restano momenti di vissuto biotecnologico, cioè resta il fattore temporale come traccia dell'esperienza. In tutti questi punti Haraway abbandona Foucault e si avvicina molto a Deleuze, da cui la separa pertanto la sua dichiarata indifferenza verso la teoria psicoanalitica. Più specificamente, Haraway allora si chiede: cosa conta per umano in questo mondo post-umano? Quale visione del sé diventa operativa nel mondo dell'"informatica del dominio"? Come

ripensare l'*unità* del soggetto umano, senza fare riferimento ai credo umanistici, senza opposizioni dualistiche, collegando invece mente e corpo in un nuovo flusso del sé? Questa visione del cyber femminismo di Haraway propone un corpo virtuale, cioè una cor-poralità ad alta valenza tecnologica e la coniuga con gli obiettivi del movimento femminista.<sup>12</sup>

Infatti, come altre femministe post-strutturaliste, Haraway segnala i pericoli che si celano per le donne nel discorso apparentemente radicale del pensiero postmoderno. Assertendo che il patriarcato capitalista bianco è diventato "l'informatica del dominio", Haraway sostiene che le donne sono state cannibalizzate dalle nuove tecnologie, sono scomparse dal campo degli agenti sociali visibili. La tecnologia serve in gran parte come agente di sostituzione di funzioni sociali o fisiche, tradizionalmente riservate alle classi meno abbienti o ai soggetti minoritari. Sappiamo tutti che il robot non è altro che uno "schiavo" industriale e che, come illustrano le pubblicità degli anni cinquanta, la lavatrice e l'aspirapolvere "risparmiano tempo" alla massaia perché svolgono funzioni che le sono tradizionalmente riservate. Quando però la tecnologia arriva a produrre effetti come la procreazione in provetta o la manipolazione del codice genetico, è chiaro che si impone un altro tipo di ragionamento. Tornerò su questo punto. Per il momento tengo a sottolineare semplicemente che l'approccio pro-tecnologico non ha reso Haraway insensibile ai rischi dell'universo tecnologico, tutt'altro. Ciò che la contraddistingue è però la volontà di pensare a forme di resistenza interne al sistema tecnologico, in modo da aprire spazi creativi e forme di intervento specificamente femministe.

Come tutti i filosofi già nominati, Haraway crede che il sistema post-industriale abbia reso del tutto superflua la politica dell'opposizione di massa: dobbiamo inventare una nuova politica, sulla base di una visione complessa e multipla del soggetto contemporaneo. Profondamente influenzata dal movimento per i diritti civili della gente di colore negli Stati Uniti, Haraway crede - nel senso di volere credere, cioè di una vera passione politica - nella possibilità della politica delle coalizioni. Favorevole alle alleanze trasversali, ai raggruppamenti su temi precisi, contro la logica dei partiti o delle confrontazioni monolitiche, Haraway propone una politica della

mobilità. Non che per questo sia prona al relativismo dei valori, Haraway, piuttosto, ci invita a pensare la *simultaneità* di forme di potere, di oppressione e di livelli di esperienza che non solo sono diversi, ma anche potenzialmente in contraddizione fra loro. Nel caso del femminismo, per esempio, Haraway sostiene che non si possa più ragionare a partire da un soggetto unico e unificato, chiamato *donna*, senza tener conto degli assi di diversificazione di questa soggettività, che lo attraversano e ridefiniscono: la classe sociale, l'identità etnica, la razza, l'identità sessuale e anche l'età. Il che non significa che non si può più aver fiducia nel soggetto "donna", ma che invece dobbiamo imparare a rispettare, narrare e teorizzare le complessità che lo costituiscono come tale.

L'accento si sposta dunque dalla differenza posta come fonte ontologica, un'idea cara al femminismo europeo e specialmente italiano, alle differenze, cioè alla *diversità*. Le molteplici differenze che distinguono le donne tra di loro sono, per Haraway, una fonte di grande ricchezza politica, che va utilizzata a fondo. Invece di insistere sulla retorica della donna vittima, un motivo ancora vincente nel femminismo americano, o sull'irrelevanza delle distinzioni di genere nel contesto della soggettività postmoderna diffusa, un approccio caro ai maschi postmoderni, Haraway propone una soggettività politica dove il rispetto per la diversità tra donne si coniuga con la volontà di tessere relazioni politiche tra donne, ma anche con altri gruppi, su punti programmatici precisi. Haraway la chiama la politica delle affinità; cita tra gli alleati potenziali delle cyberfemministe i movimenti antirazzisti, gli ecologisti e gli *backer* o i cybernauti delle autostrade telematiche. Haraway si dichiara legata a tutti costoro in maniera uguale.

Più precisamente, Haraway sottolinea l'importanza di riaffermare la soggettività femminista pur criticando il dualismo del pensiero femminista classico, che ha rispettato fin troppo il rapporto speculare uomo/donna, maschile/femminile. Haraway ci incoraggia invece a ripensare la soggettività femminista in termini di processo, complessità e di un rapporto costante, complesso ma produttivo, con le tecnologie.<sup>13</sup> Resta il fatto che, nel paesaggio postmoderno dove l'identità è dissolta, la questione del soggetto femminista è la questione politica per eccellenza. Essa collega l'indivi-

duo con la collettività e a sua volta apre l'interrogativo dei valori universali: come ripensare l'umano, a partire dal femminismo? Il cyborg rappresenta una nuova fase della nostra comune umanità; ma mentre l'universale del simbolico maschile incorporava e appiattiva le differenze che lo costituiscono, Haraway, riformulando il problema fondamentale del femminismo della differenza, vuole esprimere la diversità come forza politica, a partire dall'esperienza specifica della differenza sessuale, pur evitando accuratamente le tentazioni essenzialiste.

In questo rispetto, il cyber femminismo inaugura un nuovo modo di pensare l'identità sessuale, superando la maniera dualistica di contrapporre il maschile al femminile. La rivalorizzazione della diversità e delle differenze molteplici a favore di una corporalità virtuale, serve innanzi tutto a criticare la dicotomia del maschile e del femminile che, essendo alla base del pensiero metafisico occidentale, funziona come un codice dominante, anche e specialmente nel femminismo. Il cyborg è al di là della differenza intesa come opposizione del maschile al femminile; rispetta in questo modo l'esigenza storica tipica della modernità, di decostruire la soggettività classica e in modo particolare disfare la presunta unità del soggetto femminile. In tal modo, il cyber femminismo si situa al centro del paradosso del soggetto postmoderno, e confronta questo paradosso in maniera aperta.

Vorrei anche aggiungere che, nel femminismo americano contemporaneo, il "soggetto cyber" è diventato una figurazione per le molteplici identità sessuali minoritarie e trasgressive, che non si riconoscono nell'eterosessualità di stato e rifiutano anche l'omosessualità come ghetto socio-culturale. In questo senso, la critica che Haraway propone del dualismo sessuale e sessuato, intrinseco al soggetto universale, fa eco alle proposte delle *sexual radicals* che propongono un soggetto *queer*, cioè non più preso nel binomio etero/omo-sessualità. Il *cyberfeminism* diventa così il modello per una eterodossia che autorizza modi e forme di soggettività e di desiderio che si sottraggono ai dualismi dominanti. In questo rispetto, il cyber femminismo è antitetico ai valori e alla politica della differenza sessuale di stampo europeo, anche se in molti dei miei scritti, io li ricollego e cerco di metterli in dialogo.<sup>14</sup>

Quest'approccio radicale della questione dell'identità sessuale implica anche la ridefinizione dell'alterità. Il problema che si pone Haraway è come stabilire una soggettività che lasci spazio alle differenze pur creando legami politici, specialmente tra donne: quali forme di intersoggettività permettono di postulare comuni orizzonti all'interno della diversità? Come avvicinarsi all'altro/a senza oggettivarlo/a, o ridurlo/a a livelli di alterità antagonistica? Come creare una comunità di soggetti scissi, postmoderni, io direi "nomadi", a partire dal rispetto delle differenze? Quale forme di socialità e di politica possono emergere dal femminismo postmoderno?

L'obiettivo ambizioso ma storicamente necessario di Haraway è di ricostruire una visione antirelativistica della comunità in quanto insieme fluttuante di soggetti situati storicamente che interagiscono in quanto entità semiotiche e materiali, uniti dal desiderio di forgiare legami che non riproducano la matrice sessista e razzista del pensiero logocentrico. Haraway ci invita a ripensare la comunità come un insieme che si regge sulla base di narrative, miti e valori comuni (stato, famiglia, chiesa, proprietà, patria, amore, maternità ecc.); come Lyotard e altri filosofi politici postmoderni, Haraway vede il contratto sociale come un patto semiotico, sessuale e politico, che si fonda su consensi discorsivi, materiali e simbolici. Questi miti fondatori, o narrative comuni, non sono altro che forme d'intervento nella realtà, sono quindi *figurazioni* ma anche, allo stesso tempo, saperi situati che trascrivono una storia comune sui documenti e i monumenti della cultura. Visto da questa angolatura, il femminismo è alla ricerca di fondamenti comuni e ha quindi una portata teorica e politica di carattere generale.

È in questo contesto che Haraway ci propone la sua figurazione della soggettività femminista come cyborg. In quanto ibrido, misto di corpo e macchina, il cyborg è una entità che tesse legami, è una figura interattiva che evoca nuovi modi d'interazione, ricettività, comunicazione globale. In quanto tale, il cyborg diffonde e confonde deliberatamente e abbastanza spudoratamente le distinzioni dualistiche che fondano la nostra cultura, quelle tra umano/meccanico; natura/cultura; maschile/femminile; edipico/non-edipico ecc. Per Haraway il cyborg è un modo di pensare la specificità senza piombare nel relativismo, cioè nel senso delle molteplici singola-

rità che si incrociano. Il cyborg è quindi la rappresentazione di una generica umanità femminista che permette a Haraway di rispondere ai paradossi della nostra storicità postmoderna, pur conservando una specificità in quanto donne.

### c) Ridefinire il dibattito femminista su scienze e tecnologia

Paragoniamo due immagini: non solo due figure retoriche, ma anche due rappresentazioni di lotta politica, due diversi modi di affrontare la critica femminista della razionalità. Una è il cyborg di Haraway, l'altra è l'immagine della maternità come "utero meccanico" proposta da Gena Corea, che rappresenta la donna come riproduttrice artificiale o fabbrica vivente, oggetto di aspre critiche in quanto "bordello riproduttivo".

Come ho già spiegato, il cyborg rappresenta una visione positiva e amichevole del rapporto corpo-macchina nel nostro mondo ad alta tecnologia, e apre una serie di nuove questioni epistemologiche ed etiche. Come manifesto politico, rinnova il linguaggio della lotta politica, allontanandosi dalla tattica dell'opposizione frontale per favorire invece una strategia più specifica e diffusa, basata su ironia, attacchi obliqui, coalizioni basate sulle affinità ecc. Non diversamente da altri movimenti di pensiero nella storia dell'Occidente, il cyborg punta alla riforma dell'insostenibile leggerezza dell'essere umano in quanto entità corporea ma non unificata e quindi non-cartesiana.

La seconda immagine, quella di Gena Corea, incorpora invece una visione negativa e piuttosto ostile del rapporto macchina-corpo, sottolineando il potenziale di sfruttamento e manipolazione delle tecnologie attuali, e quindi il bisogno di opporvisi. Inoltre, mette in questione la forza liberatoria della ragione scientifica e il suo impatto sul rapporto tra i sessi nella nostra società. Haraway difende la visione del corpo come macchina in quanto immagine del soggetto multiplo e denaturalizzato. D'altra parte, Corea esprime in termini drammatici la paura che il corpo, specialmente quello della donna, possa ridursi soltanto a una macchina. In ambedue i casi viene posto un grosso interrogativo sul futuro della scienza e della tecnologia, e sulle ripercussioni che si avranno sulle differenze tra i sessi, per non parlare della differenza sessuale stessa. Queste due

immagini riassumono a mio avviso i due estremi del dibattito sullo statuto della razionalità in atto nell'epistemologia femminista.

Il lavoro visionario di Gena Corea e altre ha portato alla nostra attenzione i pericoli e i costi delle tecnologie riproduttive per le donne. Sul fronte politico, la preoccupazione è di tutti: il dibattito sulla riproduzione artificiale ha contribuito alla campagna neoconservatrice per i diritti del feto e persino degli embrioni, e quindi alla frenesia antiabortista. Molte teoriche femministe si preoccupano inoltre del divario aperto da queste tecnologie tra donne e femministe. Il divario è assai complesso: oppone le "vere" donne, quelle che hanno saputo fare figli, a quelle sterili che cercano assistenza biomedica per la riproduzione; e poi contrappone entrambe alle femministe che vengono universalmente criticate come nemiche della famiglia (basta pensare alla severità di Simone de Beauvoir sulla questione della maternità!) e quindi opposte alle biotecnologie di riproduzione. È un divario che spesso viene ingiustamente rappresentato dai media come un conflitto di interessi tra le "vere" donne che cercano la maternità e le "cattive" femministe che si dice vi siano contrarie, e mi sembra proprio e soltanto un'immagine caricaturale del dibattito.

La critica delle tecnologie ha una lunga storia nel femminismo ed è soprattutto la storia di un'opposizione negativa, fatta eccezione per l'utopia marxista di Schulamith Firestone, dove le tecnologie riproduttive promettono di liberare le donne dal loro destino anatomico, che negli anni settanta suonò una nota ottimistica rifiutata però dalle generazioni successive. L'orientamento femminista degli anni ottanta è segnato dall'influenza della teologa Mary Daly sul potenziamento della creatività e della spiritualità femminile; dal successo di un'etica della maternità proposta da Carol Gilligan; dal rifiuto naturalista ed essenzialista della tecnologia da parte delle ecofemministe.

Di grande importanza in questo dibattito è anche il pensiero della differenza sessuale proposto nel dibattito internazionale da Luce Irigaray e poi ampliato in Italia da Adriana Cavarero, Luisa Muraro e, specialmente sulle questioni della riproduzione artificiale, da Silvia Vegetti Finzi. Centrale in questo dibattito è il ruolo della maternità e del "materno" come luogo, cioè sito simbolico di po-

tenziamento di una soggettività e di un desiderio specificamente femminile. In altri termini esiste, nel pensiero della differenza, una matrice maternalista che lo rende naturalmente ostile all'idea di una tecnologia riproduttiva che priverebbe le donne di questa loro specificità vissuta. Quando il pensiero della differenza teorizza l'omosessualità femminile, come nel caso di Irigaray e di Hélène Cixous, ma anche e soprattutto della grande Adrienne Rich, tendenzialmente la ricollega direttamente alla matrice materna. Credo che questo sia un punto di grande importanza per capire la differenza tra il femminismo europeo e quello americano. Per le americane, al seguito di Monique Wittig, acerrima nemica di Rich sulla questione lesbica, è importante staccare l'omosessualità dalla matrice materna per ripensarla altrove, con altri legami sociali, simbolici e immaginari.<sup>15</sup> L'immagine del cyborg si presta facilmente anche a questo ruolo di mediazione sul piano psichico e sessuale e in un certo qual modo diventa il simbolo dell'"anti-materno", non solo nel dibattito sulle identità sessuate come dicevo sopra, ma anche in quello sulle biotecnologie. Io resto convinta comunque che ci siano molte possibilità di dialogo su questo punto, tra le due tradizioni di pensiero, ma per poter affrontare il dialogo, bisogna prima confrontare le reciproche differenze.<sup>16</sup>

Il dibattito femminista sulla tecnologia e specialmente sulle tecnologie riproduttive ha subito un grande incremento in questi ultimi anni e ha generato una vera e propria scuola di epistemologia femminista. All'inizio degli anni ottanta la filosofa Sandra Harding cercò di chiarire le possibili posizioni, tracciando quella che è poi diventata la classificazione dominante delle posizioni epistemologiche femministe, distinguendo tra "empirismo femminista", il "punto di vista femminista alternativo", e il "postmodernismo femminista", e producendo interessanti analisi di ciascuna.<sup>17</sup> La vera posta in gioco in questo dibattito è la valutazione della tradizione illuminista, cioè la grande tradizione razionalista che ha intrecciato in un singolo processo teleologico, la ragione, la storia, e l'ideale del progresso sociale. È chiaro che le posizioni in materia sono molto variegate ed è spesso difficile generalizzare; pensiamo infatti all'importanza del pensiero di una Evelyn Fox-Keller, che fu tra le prime

ad aprire il discorso sul femminismo e la scienza, ripreso e ampliato in Italia da Elisabetta Donini e altre.

Resta il fatto però che il grande spartiacque teorico nell'epistemologia femminista attuale sembra essere tra coloro che sostengono che il femminismo è un progetto capace di ampliare lo scopo della razionalità scientifica, e coloro che credono che un cambiamento significativo può solo emergere se la nozione stessa di ragione è sottoposta a una critica radicale che non ne esclude alcun aspetto. Quindi ci troviamo di fronte a un vero dibattito tra correnti moderniste e postmoderniste all'interno del femminismo.

Le implicazioni politiche sono di vasta portata: la scuola modernista accetta come dato di fatto che esiste complicità storica tra ragione e dominio, razionalità e oppressione. Crede però che questa complicità possa essere corretta tramite un'appropriata pressione sociale e politica; crede dunque che il dominio non sia endemico alla razionalità in quanto tale. Secondo questa visione, le donne o altri soggetti sociali possono formare un gruppo di pressione per cambiare la pratica della scienza, rimettendo così in atto una specie di coscienza sociale nel pensiero scientifico.

La posizione postmoderna consiste invece proprio nell'additare la complicità strutturale e implicita di razionalità e dominio, e di ambedue con la mascolinità. Secondo questa corrente di pensiero, la necessità storica di liberare la razionalità scientifica dai suoi connotati egemonici richiede trasformazioni interne di vasta portata, che non possono lasciare indenne la struttura stessa del pensiero scientifico. Secondo questa posizione, si deve parlare e discutere del declino storico della razionalità come ideale scientifico e umano, e aprire un vasto dibattito collettivo sulle nuove possibili razionalità.

Nella sua vasta opera di classificazione, Sandra Harding critica duramente l'epistemologia postmoderna, vista da lei come un attacco sistematico al discorso scientifico che provocherebbe uno spiazzamento della centralità della ragione. Harding teme che, in questo modo, la scienza venga ridotta al semplice stato di un discorso tra molti possibili discorsi: uno in una pluralità. Il postmodernismo sarebbe dunque una specie di scetticismo radicale nei confronti del valore dei confini disciplinari, che rischia seriamente di cadere nel relativismo.

Il lavoro di Haraway costituisce una risposta pertinente e originale a Harding, specialmente sulla questione del postmoderno e del relativismo. Mi trovo perfettamente d'accordo con Haraway quando puntualizza che il fatto di pronunciarsi a favore di un legame strutturale e implicito tra la ragione occidentale e il dominio, che si esprime in termini di razza, classe o sesso per poi proporre lo smantellamento di questo legame, è tutto tranne una posizione relativistica. Significa piuttosto rimettere al suo giusto posto – storico, ma anche concettuale – la razionalità. Per esattezza, il postmodernismo femminista vuol dire che la razionalità non è il tutto della ragione e che a sua volta la ragione non rappresenta la totalità, o anche solo ciò che c'è di meglio, della capacità umana di pensare.

Una volta dissolta l'idea che la ragione è il principio garante per una serie di principi innati e dati da Dio, diventa possibile pensare la decostruzione delle dicotomie concettuali sulla quale essa si basava. Ma cosa possiamo metterci al suo posto? Lunghi dal precipitare nello scetticismo più abietto, Haraway fa proposte energiche e rilevanti che aprono nuovi percorsi di riflessione. Il cyber femminismo ci mette davanti a questo dilemma: le femministe, sono forse delle cripto-umaniste intente a salvare quel che rimane della razionalità classica, attaccata a una qualche teoria realistica della verità, oppure, come nel caso di Mary Daly, a una religione femminile alternativa? Non sarebbe forse meglio adottare una forma di epistemologia radicale, che nega la possibilità di accesso a un mondo "reale" e a una verità conclusiva, nel tentativo di stabilire invece un approccio problematico all'analisi del discorso? Quale immagine del pensiero, cioè forma di rappresentazione dell'atto di pensare, fa giustizia al *corpo* teorico del femminismo e alla sua specifica storicità: l'affinità postmoderna di un cyborg, o la paura modernista dell'"utero meccanico" artificiale?

Per ritornare alle due immagini iniziali, il cyborg e l'"utero meccanico", direi che:

a) l'opposizione tra di loro è vera concettualmente e meno vera politicamente. Come Haraway stessa ha osservato, la lotta politica consiste nel vedere il problema della razionalità scientifica sia dalla prospettiva del dominio che della liberazione. In altre parole, la lotta politica delle donne per il controllo delle tecnologie riprodut-



tive non coincide esattamente con il rifiuto femminista della scienza e della tecnologia. Tenendo presente questa distinzione di livelli di interesse, si eviteranno una quantità di confusioni e di inutili polemiche nella teoria femminista;

b) il cyborg, secondo me, è il modello cartografico più adeguato per l'epistemologia attuale, in quanto spazza via le barriere dualistiche tra il corpo e i suoi supporti tecnologici, che sono remore della vecchia metafisica. Il modello dell'"utero meccanico", d'altra parte, perpetua sia quest'opposizione dualistica, sia un tipo di politica d'opposizione totalmente inadeguata in questo periodo storico.

Ricordiamoci inoltre che nel modello del cyborg il corpo non è né fisico né meccanico, e non è nemmeno puramente testuale. Il cyborg è piuttosto un controparadigma che descrive l'intersezione del corpo con una realtà esterna molteplice e complessa: è una lettura moderna non solo del corpo, non solo delle macchine, ma di quello che passa e succede tra di loro. In quanto modo di intervenire nel dibattito sul rapporto tra mente e corpo, il cyborg è un costrutto post-metafisico.

La metafisica, ci ricorda Haraway, non è una costruzione astratta, ma piuttosto un'ontologia politica: il classico dualismo corpo/anima, per esempio, non è semplicemente un gesto di separazione e di codificazione gerarchica, ma è anche una teoria sulla loro interazione e frequentazione. In quanto tale, la metafisica è un pensiero pratico, cioè una proposta, per quanto insoddisfacente, su come pensare alla fondamentale unità dell'essere umano, su come incanalarla e utilizzarla per un certo tipo di ordine sociale. La posta qui è la definizione e la fattibilità politica del materialismo. A questo proposito, Haraway ha ragione di dichiarare che "il cyborg è la nostra ontologia; ci dà la nostra politica";

c) il progetto epistemologico postmodernista così definito non è esclusivamente femminista, sebbene il femminismo vi rientri poiché ha contribuito storicamente a creare le condizioni *a priori* per una critica del paradigma universale e razionalista. La specificità del punto di vista femminista sta nell'accento che viene posto sulle differenze tra i sessi e sui tipi di analisi che ne possono emergere. Di grande importanza è anche la rivendicazione della differenza sessuale come luogo di potenziamento del vissuto femminile. Per-

ciò, secondo Haraway, la teoria e la pratica femministe sono perfettamente in grado di elaborare modelli teorici e sociali di portata più generale.

d) Per le femministe moderniste, nella politica c'è ancora spazio per la paranoia; la visione di un mondo oltre le dicotomie del maschile e del femminile sarebbe, per Gena Corea ma anche per molte altre pensatrici, un disastro per le donne, una forma di "femminicidio" che azzererebbe tutte le differenze, rimpiazzando le donne con uteri artificiali. Haraway ci avverte invece che la paranoia, oggi, è politicamente bancarotta in quanto produce inattività e ragionamenti di tipo nostalgico. Considerando lo stato del nostro tecno-mondo, ci avverte Haraway, il futuro della politica femminista dipenderà in gran parte da come le donne *negozieranno* la transizione verso la maternità ad alta tecnologia. Volgendo le spalle a nostalgie naturalistiche e paranoie varie, Haraway chiede di iniziare dall'etica della modernità: nel mondo dell'informatica della dominazione, le donne devono confrontarsi con la questione del loro coinvolgimento con la tecnologia, e affrontarne la complessità. Questo è un richiamo al coraggio di vivere all'altezza di contraddizioni storiche oltre che epistemologiche.<sup>18</sup>

È in questo quadro che Haraway propone i suoi "saperi situati" come ridefinizione dell'oggettività capace di far coincidere il rispetto delle complessità con il progetto politico di un controllo sociale della ricerca scientifica. Il sapere situato è la risposta alla domanda: cosa resta della scienza se decostruiamo i poteri della ragione e spiaziamo il privilegio della razionalità? Haraway propone saperi locali, ma non particolaristici, parziali, ma non caotici. Contro il falso universalismo del sapere patriarcale, Haraway propone, alla luce delle bioscienze attuali, una visione etica del sapere tecnologico come molteplicità che sanno dirsi e darsi al giudizio della collettività.

### 3. Il cyborg come nuova tendenza culturale

Donna Haraway inventa un nuovo linguaggio per esprimere la nuova epistemologia nella quale crede. Con una mancanza di rispetto che io trovo molto sana nei confronti delle discipline di pen-



siero tradizionali, Haraway rappresenta l'eterogeneità e l'iconoclastia americane più assolute, nel senso di più avventurose.<sup>19</sup> Haraway offre, a noi europei, un esempio vivente di come letteratura e scienza, il simbolico e il materiale, il tecnocratico e il politicamente impegnato non solo possono ma devono lavorare insieme. In questo senso, Haraway resuscita la rilevanza politica della questione dello stile intellettuale; nell'avvertirci che l'invenzione del nuovo richiede una certa forza immaginativa oltre che rigore concettuale, Haraway rende eticamente imperativo parlare il linguaggio di oggi. Allo stesso tempo, come spiegavo prima, critica gli ultimi indugi di umanesimo, le tracce nostalgiche che troppo spesso caratterizzano molti scritti femministi: un linguaggio formale, stantio, che sa di vecchie retoriche e che, secondo Haraway, fa invecchiare precocemente il movimento femminista.

Molto significativo, in questo rispetto, è la seria attenzione dedicata da Haraway ai testi di fantascienza femminista; lungi dall'ignorare questo genere letterario considerato "minore", lo considera invece molto innovativo nella forma come nel contenuto.<sup>20</sup> Questo amalgama iconoclastico di scienza e narrativa permette a Haraway di porre la questione dell'innovazione in tutta la sua complessità. Solleva cioè il problema del ruolo dell'immaginazione nelle rivoluzioni scientifiche, su come la finzione (*mythos*) e la scienza (il *logos*) possano essere ripensati su nuove basi, in modo da formare una nuova unità. Si chiede Donna Haraway: cosa può aiutarci a fare il salto oltre il vuoto postmoderno, e il suo corollario, l'amnesia storica e l'apoliticità delle società post-industriali: *mythos* o *logos*?

Haraway investe molto sui poteri del *mythos*, cioè delle contro-narrazioni che la contromemoria, motivata politicamente, è capace di produrre. Da qui l'importanza delle *figurazioni* per fornire nuove immagini di pensiero, nuove forme per rappresentare l'esperienza femminista. La sfida è come parlare persuasivamente del mondo techno-scientifico, pur senza cadere nel logocentrismo. Haraway ci insegna a mantenere un certo livello di mitico stupore e ammirazione nei confronti della tecnica, pur criticandola. Abbiamo tutti bisogno di nuove forme di alfabetizzazione per decodificare il mondo di oggi, ma le femministe in modo particolare, per via del bagaglio

umanistico che ci portiamo addosso e ci rallenta nel salto verso l'avvenire.

Haraway consiglia di cominciare a ripensare il mondo come altro (semiosi), cioè come agente semiotico-materiale con cui interagiamo per produrre sapere, invece di rimanere chiusi in un rapporto di padronanza e dominio nei suoi confronti, o di riverente spiritualità.

Ne consegue che la teoria è corporea, letterale, figurativa, non metaforica: secondo Haraway, non possiamo conoscere bene, e nemmeno cominciare a capire, quello con cui non abbiamo affinità. L'intelligenza è simpatia. Non dovremmo mai criticare quello di cui non ci sentiamo complici; in questo modo la critica diventa non reattiva: un gesto creativo in mutazione permanente, un flusso di idee che traccia percorsi di divenire possibili. La sfida per le femministe di oggi è inventare nuove immagini di pensiero che ci possano aiutare a pensare al cambiamento e alle mutazioni epocali che attraversiamo. Non occorre pensare la staticità delle verità formulate, ma i processi viventi di trasformazione.

Da qui l'importanza dei manifesti politici: sono andati fuori moda nello sfacelo generale della sinistra organizzata, nel dopo 1989. Eppure, la visione dello slogan del maggio '68: "*l'imagination au pouvoir*" ("l'immaginazione al potere") risuona nei testi di Haraway come un forte richiamo: la sinistra organizzata è morta anche per la sua mancanza di immaginazione. Contro la tristezza generale della "morte delle ideologie", Haraway fa risorgere l'idea del femminismo socialista come progetto aperto e di avvenire, e giunge a stenderne un manifesto politico.

A che serve l'*utopia*, diranno i cinici? Io risponderai, primo, a tenere viva la memoria delle lotte e delle resistenze passate e presenti, il che è specialmente importante in un clima politico dominato da una amnesia indotta intenzionalmente per produrre neo-conformismo. Secondo, ci ricorda Haraway (come d'altronde Luce Irigaray), *utopia* significa *non-luogo*: il nessun-luogo della soggettività femminile, l'assenza simbolica delle donne. In risposta, il pensiero femminista collocherà e situerà le premesse per la nuova soggettività femminista. Le cyborg femministe vanno stabilendo le condizioni di possibilità della resistenza politica: lo scopo è quello di confrontare la nostra storicità inserendovi la volontà di potere

femminista; e di stimolare il desiderio per il nuovo, che implica la costruzione di nuovi soggetti desideranti.

Il cyber femminismo è anche diventato una nuova moda culturale: l'interazione corpo-macchina è al centro della cultura filmica e musicale d'oggi. Spinta da scrittori di cyberpunk come William Gibson (*Neuromante*, *Monna Lisa cyberpunk*, *Giù nel ciberspazio*), Bruce Sterling (*Giro di vite contro gli hacker*) e Pat Cadigan (*Synners*), la cultura giovanile si è innamorata del cyborg. D'altronde, il corpo ibrido, grottesco e un po' spaventoso è da sempre celebrato nelle sottoculture rock e punk, come una risposta spiritosa ma anche politica al conformismo sociale del corpo sano, bello, bianco, ben vestito e inserito perfettamente nel modello della borghesia post-industriale. Contro questa standardizzazione del vissuto corporeo, e contro il perbenismo interessato e la dignità fatta di vuoto di coloro che stanno sempre con la ragione e mai con il torto, si è levato il movimento cyberpunk in tutta la sua splendida bruttezza. Non è certo bello Schwarzenegger in *Terminator*, e *Robocop* è proprio orrendo; quanto alla signora di *Eve of Destruction*, un film su una donna cyborg contenente una bomba atomica che a un certo punto s'inceppa e minaccia di far piazza pulita del centro di Manhattan, ha la bellezza gelida delle bambole di *Blade Runner*. La televisione ci ha abituati agli androidi di *Star Trek* e a *Bionic Man* e *Bionic Woman*, per non parlare delle *Teenage Mutant Ninja Turtles*, che battono ogni record nell'estetica del laido. I videogame ci hanno pure assuefatti a organismi cibernetici capaci di grandi e agili manovre, come della più grande indifferenza nei confronti della sofferenza del corpo umano. Questo movimento ha prodotto scrittrici di ottimo livello, come Kathy Acker, deleziana scatenata, autrice di *In Memoriam to Identity* e altri classici del genere femminista cyberpunk raffinato. Ad Amburgo, due anni fa, una grande mostra d'arte salutava l'avvento dell'epoca "post-umana": il mondo dei cyborg, il mondo del dopo-umanesimo. Le opere d'arte di Cindy Sherman riproducono la freddezza come lo splendore dei corpi-macchina che non sono più presi nella dicotomia: o corpo o macchina, ma che sanno fondere entrambi in un nuovo insieme. Grandi artiste come Laurie Anderson e la nostra Gianna Nannini esplorano gli orizzonti musicali aperti dalla loro corporalità, grazie

a nuovi meccanismi tecnologici che ne ampliano le potenzialità, ne aumentano la potenza acustica, raffinando le capacità d'ascolto del loro pubblico. Nannini, con il suo giubbotto acustico elettronizzato, è l'immagine vivente del cyber femminismo attivo, attivato da desideri, memorie e risonanze che, lungi dal rinchiuderla in un passato nostalgico, la proiettano come una meteora verso l'avvenire.

Credo sia proprio nel campo musicale, come in altri aspetti della cultura giovanile, che il cyber femminismo ha avuto il più grande successo, manifestando così un vero cambiamento di generazioni all'interno del femminismo. Sono giovani, infatti, le cyber femministe: scrivono e compongono al computer, non con carta e matita; sono impegnate in tanti gruppi, pochi dei quali sono di sole donne; sono altrove, e radicalmente altre, eppure hanno un legame forte col femminismo classico. Haraway ha trovato il modo di parlare il loro linguaggio, che poi è anche il suo, e di catturare la loro immaginazione. Mi sembra importante sottolineare questo aspetto del problema, perché in Italia il cyberspazio tende a essere un territorio molto maschile, popolato specialmente da ragazzi giovani computer-dipendenti, che al massimo si ispirano a Bifo; il dibattito è anche dominato da hacker portati a usare toni auto-congratulatori ed esclusivi, specialmente nelle pagine de "il manifesto".<sup>21</sup> Non mancano ovviamente i soliti risvolti pornografici, tanto cari alla nostra stampa nazionale, che tendono a vedere nel cyberspazio grandi possibilità di copulazioni cosmiche.<sup>22</sup> In questo contesto, è importante mettere il cyber femminismo al centro del dibattito, in modo da reinserire una dimensione di politica delle donne nell'universo maschilista del cyberspazio.

D'altronde la realtà lo conferma: dalle *Guerrilla Girls* dell'ambiente artistico newyorkese, alle *Riot Girls* del mondo musicale (*7 Year Bitch*, *Bikini Kill*, *Hole* ecc. ...) una nuova generazione di giovani arrabbiate è pronta a farsi avanti, e in chiusura vorrei parafrasare la loro posizione dicendo così:

Il mondo è in guerra e a dichiarare la guerra non siamo state noi; noi donne non siamo né pacifiste né per natura madri, né Antigoni né Cassandre, noi siamo le giovani arrabbiate: *the riot girls*. Abbiamo visto la gente della nostra età andare lungo strade che non portano mai a niente, e noi invece, no! Vogliamo fare resisten-

za politica ma ci interessa anche divertirci. Il nostro problema non è l'uomo, ma un sistema di potere organizzato in reti di sorveglianza perpetua. In questo mondo di cyber-poliziotti, noi vogliamo esplorare il nostro universo immaginario, i nostri desideri e sogni di potere. Vogliamo disegnare l'avvenire a nostra immagine, e quest'immagine non è sempre solo bella. Vogliamo far esplodere il vuoto che giace al cuore del Panottico patriarcale. Dio è morto; Marx è morto; il patriarcato sta morendo di noia e noi non stiamo tanto bene, ma tanto si sa, che le donne vivono di più. Chiediamo il diritto di uscire dal vecchio, decaduto, sedotto e abbandonato corpo sociale fallocentrico. Siamo stufe della mascolinità astratta, con i suoi accessori indispensabili: la femminilità decorativa, il razzismo, la violenza e lo sfruttamento della natura. Sebben che siamo giovani donne, paura non abbiamo, ma siamo impegnate in un progetto dove la transizione verso il nuovo richiede sia il coraggio politico sia una forte memoria delle lotte del passato. Basta col moralismo femminista di mamma: noi vogliamo vivere a nostro agio, nel cyberspazio, da cyber-soggetti. Noi abbiamo la fantasia che serve a forgiare nuove idee in un linguaggio nuovo. Basta con le immagini scolocinate che esaltano la potenza materna creatrice; viva la donna trasgressiva, né etero, né omo, ma in movimento costante, nomade nella vita. Abbasso la paranoia un po' indolente di quelle che sanno solo scatenarsi contro la tecnologia, le macchine e la musica d'oggi. Noi sappiamo difenderci, anche col computer: che la forza del femminismo venga dalle cyber femministe! E poi, con un po' di aiuto dai nostri amici, noi altre femministe che amiamo la libertà riusciremo certamente a riscrivere la cultura biotecnologica in modo che rifletta le nostre esperienze e il nostro vissuto. E faremo in modo che il complesso, il molteplice e l'ibrido si trasformino, al tocco delle nostre abili dita elettroniche, in una rete di legami potenziati che servano da punto d'accesso verso infinite possibilità di resistenza, di invenzione, e di piacere di vivere. Per fare in modo che le autostrade telematiche dell'avvenire siano a noi:

CYBORG DEL MONDO, UNITEVI!

Rosi Braidotti

## Note

- 1 L'espressione è di Donna Haraway, dal suo *Manifesto cyborg*: è già stata lanciata da Anna Maria Crispino nel bellissimo numero di "Legendaria" del luglio 1991, dedicato a donne e nuove tecnologie.
- 2 Martha Rosler, *In the place of the public (1983-90)*, installazione fotografica presso il "Decade Show", New York City 1990.
- 3 Italo Calvino, *Lezioni americane: sei proposte per il prossimo millennio*, Garzanti, Torino 1988, p. 113.
- 4 Sadie Plant, *Beyond the screens: film, cyberpunk and cyberfeminism, Video Poetics*, "Variant", 4, 1993, pp. 12-17.
- 5 Rosi Braidotti, *Il paradosso del soggetto femminile e femminista: sviluppi recenti nel gender theory*, in *La differenza non sia un fiore di sera*, a cura di Filo d'Arrianna, Angelo, Padova 1991.
- 6 Vedi *The Encyclopedia of Science Fiction*, Granada, New York 1985 e anche la bella introduzione di Angela Azzato, *Il corpo sessuato nel cyberpunk*, "Madre Perla", 3 dicembre 1993, pp. 12-14.
- 7 Per un'analisi esauriente di questi argomenti, v. Caren Kaplan e Inderpal Grewal, *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.
- 8 Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Minuit, Paris 1977 (*L'antiedipo: capitalismo e schizofrenia*, tr. it. A. Fontana, Einaudi, Torino 1975); *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie II*, Minuit, Paris 1980 (*Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di G. Passerone, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1987).
- 9 Per una lettura femminista di Deleuze, vedi Rosi Braidotti, *Disonanze, La Tartaruga*, Milano 1994, e *Toward a New Nomadism: Feminist Deleuzian Tracks*, in C. V. Boundas e D. Olkowski (a cura di), *Gilles Deleuze and the Theatre of Philosophy*, Routledge, New York 1994. Di grande interesse è anche Patricia Mann, *Micro-Politics: Agency in a Post-Feminist Era*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994.
- 10 Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris 1977 (*Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, tr. it. A. Turchetti, Einaudi, Torino 1976).
- 11 Donna Haraway, *Un manifesto cyborg*, vedi la nota 8, a pag. 88, su Frederic Jameson.
- 12 Su questo punto, v. Rosanne Stone, *Will the real body please stand up? Boun-*

*dary stories about virtual cultures*, in Michael Benedikt, *Cyberspace: First Steps*, The MIT Press, Cambridge MA 1992 (*Cyberspace. Primi passi nella realtà virtuale*, tr. it. di G. C. Lunardi, a cura di G. C. Mauri, Muzzio, Padova 1993).

13 Per le tecnologie del sé, rimando a Teresa de Lauretis, *Technologies of Gender*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

14 Per esempio, Rosi Braidotti, *Soggetto nomade*, Donzelli, Roma 1995.

15 La migliore esposizione di questa idea proviene da Teresa de Lauretis nel suo importante volume, *The Practice of Love*, Indiana University Press, Bloomington 1994.

16 Cito due testi significativi su questo punto, il mio dialogo con Adriana Cavareto, curato da Il Filo di Arianna, dal titolo, *Il tramonto del soggetto e l'alba della soggettività femminile*, "DWF", n. 4/20, pp. 69-90.

17 Vedere a proposito, Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Open University, London 1986.

18 È questa la posizione che ho difeso anch'io, specialmente in *Differenza sessuale nella società informatizzata*, "Madre Perla", 2/4, 1994, pp. 8-11.

19 Un esempio affascinante di questo stile è proposto da un'allieva di Haraway, Zoe Sophia, *Exterminating fetuses: abortion, disarmament and the sexo-semiotics of extra-territorialism*, "Diacritics", summer 1984, pp. 47-59.

20 Per un'ottima introduzione alla fantascienza femminista, rimando al numero speciale *Aliene quotidiane*, "DWF", 13/14, 1991.

21 Un esempio, l'articolo di Giuseppe Salza, 32 agosto 199X. 'Cyber manifesto dai mille volti', "il manifesto", 9 agosto 1994, pp. 26-27.

22 Per esempio, l'articolo di Sandra Cecchi, *Cara, facciamo l'amore virtuale*, "L'Espresso", 19 dicembre 1993, pp. 140-146.

## Un manifesto per Cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo ventesimo secolo<sup>1</sup>

### Sogno ironico di un linguaggio comune per donne nel circuito integrato

In questo saggio mi propongo di costruire un ironico mito politico fedele al femminismo, al socialismo e al materialismo. E forse più fedele ancora; come l'empietà, e non come la venerazione o l'identificazione. Da sempre l'empietà richiede che prendiamo molto sul serio le cose. Perciò non conosco posizione migliore all'interno delle tradizioni religioso-secolari ed evangeliche della politica statunitense, non escluso il femminismo socialista. L'empietà ci protegge dal moralismo ufficiale che abbiamo introiettato, ma ribadisce che c'è bisogno di una comunità. L'empietà non è apostasia. L'ironia investe contraddizioni che non sono ridicibili a un tutto più vasto neanche dialetticamente, descrive la tensione che si produce tenendo insieme cose magari vere e necessarie ma incompatibili. L'ironia è umorismo e gioco serio. L'ironia è, inoltre, una strategia