



**Studi di genere
e memoria culturale**
Women and Cultural Memory

a cura di

**Vita Fortunati, Gilberta Golinelli,
Rita Monticelli**



2004

Memoria minoritaria e nomadismi sostenibili¹

Rosi Braidotti

Esiste una concordanza di fondo tra le filosofie poststrutturaliste e quelle femministe sulla questione della crisi del *logos* classico, ma anche sul bisogno di una rinnovata creatività concettuale e di cartografie politicamente consapevoli del presente. Questo progetto di ridefinizione della soggettività si fonda su una nuova concezione del tempo storico e del lavoro della memoria. In questo saggio esplorerò le linee generali di questa nuova filosofia del soggetto nel senso di uno spazio-temporale discontinuo.

Le filosofe femministe contemporanee della soggettività nomadica, ibrida e complessa hanno le loro radici storiche nel declino dell'umanesimo occidentale, nella critica del fallogocentrismo e nella crisi dell'identità europea. Sul piano filosofico, questo progetto punta ad abbattere le connotazioni peggiorative e gerarchiche che storicamente sono associate al concetto di "differenza" e quindi alla dialettica tra Sé e Altro. Quest'accezione negativa della differenza va al cuore della storia della filosofia europea e ha giocato un ruolo fondamentale nei capitoli più tenebrosi della storia europea, quali il colonialismo e il fascismo. La posta in gioco in questa corrente post-umanistica della filosofia è quindi la riaffermazione delle positività della differenza e, attraverso questo rovesciamento dei valori dialettici, una rivalutazione complessiva del soggetto nella sua complessità. Il soggetto

¹ Ringrazio Maria Nadotti e Maria Garro per le loro traduzioni di versioni precedenti di questo testo.

della filosofia femminista nomadica non è più la Donna come alterità complementare e speculari dell'uomo, bensì un soggetto incarnato complesso e stratificato che ha preso le sue distanze dall'istituzione della femminilità. La prima conseguenza metodologica, ma anche etica, è la politica "situata" femminista.

Per politica situata o del "posizionamento" (Rich 1985), intendo un metodo per rendere conto della diversità tra donne entro la categoria della "differenza sessuale" vista come opposto binario del soggetto fallologocentrico. Nel femminismo queste idee fanno il paio con il concetto di responsabilità epistemologica e politica, intese come critica delle posizioni di potere che inevitabilmente abitano in quanto siti della nostra identità. Questa pratica della responsabilità come attività relazionale e collettiva mirata a distruggere i differenziali di potere rimanda a due questioni cruciali: memoria e narrazioni. Esse attivano il processo di messa in parola di ciò che per definizione sfugge alla coscienza. Infatti, il "posizionamento" o "collocazione" non è una posizione auto-definita. E invece un territorio spazio-temporale condiviso e costruito collettivamente, occupato insieme ad altri. In altre parole, il grosso della situazione in cui ci troviamo sfugge al nostro scrutinio perché ci è così familiare e prossimo, che neppure lo vediamo. Di conseguenza, la "politica del posizionamento" si riferisce a un processo di autocoscienza che comporta un risveglio politico che richiede l'intervento di altri, specialmente nell'epoca della globalizzazione e quindi dei rapporti trans-nazionali (Grewal, Kaplan 1994). Le politiche dei posizionamenti sono cartografie dei rapporti di potere che poggiano su una forma di autocritica e racconto genealogico di sé.

Queste narrative ragionate di un sé che viene definito come complessità interattiva e non come unità autoreferenziale (Braidotti 2002) producono figurazioni. Le figurazioni sono l'espressione di posizioni situate: non sono solo modi figurativi di pensare, bensì mappe materiali che cioè rappresentazioni dei posizionamenti molteplici e complessi per quel tipo di ibrida mescolanza che

siamo diventando. Operazione d'ordine cartografico, una figurazione è una lettura del presente dotata di fondamento teorico e consapevolezza politica. L'approccio cartografico adempie la funzione di fornire strumenti interpretativi e, allo stesso tempo, alternative teoriche creative. Rende conto dei posizionamenti del soggetto in termini sia temporali (dimensione storica e genealogica) che spaziali (dimensione geo-politica o eco-filosofica). Fornisce schemi di rappresentazione per tali posizionamenti rispetto al potere definito secondo Michel Foucault (1975) come restrizione (*potestas*) e come affermazione o rafforzamento (*potentia*). La figurazione è una mappa vivente, un resoconto in perenne trasformazione del sé – non è una semplice metafora. Essere nomadi, senza tetto, in esilio, rifugiati, vittime delle guerre e degli stupri, migranti clandestini – non è una metafora. Non avere passaporti o averne troppi non è la stessa cosa, né un fatto puramente metaforico: si tratta di collocazioni geopolitiche e storiche altamente specifiche – è la storia lattata sul proprio corpo. Questo può fare sentire rafforzati o rinsaviti, ma la grande maggioranza degli esseri umani non prova niente del genere. C'è chi, semplicemente, ne muore. Le figurazioni tentano di disegnare una cartografia dei rapporti di potere che definiscono le reciproche posizioni. Non abbelliscono né metaforizzano; si limitano ad esprimere differenti posizionamenti socio-economici e simbolici. Disegnano una mappa cartografica dei rapporti di potere e in tal modo possono contribuire ad identificare possibili siti e strategie di resistenza. Il progetto di elaborare nuove figurazioni, cioè la pratica cartografica riportata in auge dalla generazione poststrutturalista, è un metodo di lavoro analogo alla politica del posizionamento, elaborata dalla pratica femminista. Che non è un rifugiarsi in una testualità autoreferenziale, né una forma di relativismo cognitivo, ma una pratica delle relazioni, complessa e multipla, che ci aiuta a riconfigurare e ridefinire il soggetto del sapere – operazione quindi molto politica, oltre che teorica ed epistemologica.

Il lavoro su potere, differenza e politica del posizionamento offerisce da pensatori/ricci postcoloniali,

femministi/e e antirazzisti/e quali Spivak (1989), Stuart Hall (1990), Paul Gilroy (1993), Avta Brah (1993), Helma Lutz et al. (1996) Phlomena Essed (1991), Nira Yuval-Davis e Floya Anthias (1989) e altri che hanno familiarità con la situazione europea, ci aiuta a fare luce sui resoconti 'incarnati' di noi stessi e del mondo. Essi illuminano inoltre i rapporti di potere tra donne e soggetti minoritari. Per usare il linguaggio di Gilles Deleuze e Felix Guattari (1972; 1980), questo metodo di lavoro ci "deterritorializza": ci estranea dal familiare, dall'intimo, dal noto, illuminandoci dall'esterno. Secondo le parole di Foucault, si tratta di microfisica del potere e quindi di micropolitica che comincia dal sé incarnato. Le femministe, però, lo sapevano ben prima che Foucault o Deleuze lo teorizzassero nella loro filosofia.

1. *Identità e nomadismo sostenibile*

Per capire meglio il ruolo dalla memoria in questo ri-posizionamento delle frontiere stesse della soggettività è importante soffermarsi sul concetto di identità nomadica. La filosofia del divenire nomadico non è né l'oscillazione del pendolo delle opposizioni dialettiche, né la rivelazione di un'essenza in un processo teleologicamente ordinato che conduca all'instaurazione di un ente egemonico – sia esso Hegel, l'individualismo liberale o categorie di classi o caste dominanti. Il divenire consiste piuttosto nell'affermazione della struttura, assolutamente positiva, della differenza, intesa come un processo multiplo e complesso della trasformazione, un flusso del divenire multiplo. Di conseguenza, non solo va affermato il fatto che non esiste categoria o ente dominante che possa pretendere di funzionare da motore del progresso storico, ma anche che il soggetto pensante non è né l'espressione di un'interiorità profonda, né la promulgazione dei modelli trascendenti della coscienza riflessiva. Il fatto che questo modello di soggettività sottolinei la complessità e la molteplicità non implica necessariamente un pensiero relativistico né un conseguente regresso all'infinito del

ragionamento logico e morale. Molteplicità non significa caos. Il divenire nomade è essenzialmente un'etica delle forze trasformative che fa riferimento a Spinoza. Secondo Moira Gatens e Genevieve Lloyd (1999) è un'eziologia che definisce come obiettivo della ricerca filosofica un reinvestimento immaginativo della ragione e delle sue applicazioni alla critica sociale. Propone in tal modo una sensibilità teorica che definisce il pensare come un modo estetico d'immersione in un campo di forze – musica, colore, luce, velocità, temperatura, intensità – che cerca di catturare, ma che non controlla mai. Deleuze sostiene che i pittori rendono visibili forze che prima erano invisibili, tanto quanto i compositori ci consentono di ascoltare suoni che prima non potevano essere ascoltati. Similmente i filosofi rendono pensabili concetti nuovi. Si tratta insomma di una questione di stile, ma lo stile qui non è un mero strumento retorico, è piuttosto una figurazione: è una mappatura ragionata di coordinate materiali che, composte in un piano di consistenza in una maniera sostenibile e quindi durevole, consentono l'espressione dell'affettività delle forze coinvolte. L'affettività riposa dunque su un materialismo di fondo, che altro non è che la struttura corporea stessa nella sua immensa complessità.

Pensare significa creare nuove forme d'espressione concettuale. Nella sua discussione sulla storia della filosofia, Deleuze descrive lo studio dei testi filosofici classici come un insieme di ritratti – di paesaggi così come di volti. Curando attentamente ogni dettaglio e ogni sfumatura, l'apprendista imparava gradualmente ad affrontare l'uso dei colori. I concetti stanno alla filosofia come i colori stanno alla pittura. Apprendere come affrontarli richiede comunque modestia, duro lavoro e tempi lunghi. Si tratta di imprese a lungo termine. Inoltre, il processo della creazione/divenire è impersonale in quanto richiede la completa concentrazione dell'autore (sia esso il filosofo, lo scrittore, il pittore o il compositore) sul campo/territorio in cui ella o egli è immersa/o. L'attività di pensiero mette in gioco non tanto la manipolazione di un insieme di convenzioni linguistiche o narrative, né la penetrazione cognitiva di un oggetto o

l'appropriazione di un tema, ma piuttosto lo sviluppo di nuovi strumenti e capacità di navigazione in territori inesplorati. Pensare è dunque l'abilità che consiste nello sviluppare una sfera cognitiva, affettiva ed etica, in una rete di rapporti molteplici e complessi con tanti altri. Un esercizio di tale ordine di complessità interattiva è sostenuto da calcoli e negoziazioni che garantiscano l'orientamento cartografico; richiede una grande concentrazione sull'esterno, non sull'interiorità. A sua volta ciò comporta l'abbandono del sé e delle vecchie secolari abitudini dell'auto-riflessività concentrata sull'interno. Citando Spinoza, ma anche lo Zen e l'arte del tiro con l'arco, Deleuze chiede una resa ascetica del sé - di un'identità amata, ma infine limitata - e l'apertura del proprio apparato percettivo ad un complesso di connessioni multiple, di sensazioni, di percezioni e di immaginazioni. Creare (musica, colori, concetti) significa essere capaci sia di rendere in un formato sostenibile questa complessità di affetti intensi, ma impersonali, sia di sostenere le forze internamente dissonanti che strutturano tali affetti. A questo riguardo, l'attività del pensare è più vicina a quella della respirazione concentrata delle discipline meditative che all'esercizio dei protocolli sterili della ragione istituzionale.

Laddove le teorie psicoanalitiche della creazione artistica avvolgono tutto ciò nella sacra trinità hegeliana dell'Assenza, della Legge e del potere del Significante, un approccio intensivo o nomade sottolinea la struttura produttiva, piuttosto che regressiva, di queste forze inconse. Il pensiero nomade è anti-epidico e ci invita ad abbandonare l'abitudine mentale che consiste nell'indicizzare il processo della creazione su un'economia della colpa e di debiti ontologici impagabili. Mettendo invece l'accento sulla positività del desiderio e la gioia come passione creativa, la filosofia rizomatica indica la possibilità di un superamento della dialettica della negatività. Il pensare nomade e rizomatico ci offre una via di uscita dai viziosi circoli linguistico-semiotici dell'assenza e della negatività, e al contempo un rafforzamento delle forze affettive e inconse, cioè attive, espressive e produttive. Al cuore di questa filosofia c'è una lettura dell'umano come

insieme complesso positivo, incline al piacere e alle forze affermative. Per riuscire a stabilire e a sostenere le connessioni e le risonanze che siano il più possibile positive l'io soggetto necessita una rete di sostegni e di feedback da parte di molteplici altri. Un nuovo concetto filosofico - per esempio, una visione alternativa della soggettività, o un nuovo sistema di rappresentazione; un nuovo suono o un'immagine alternativa - è un avvenimento che determina un varco attraverso le vecchie abitudini mentali. È un affetto che supera lo schema instaurato; illumina uno spazio dato fornendo nuove coordinate di orientamento; rende visibili/pensabili/dicibili/ascoltabili le forze, le passioni e gli affetti che prima non erano percepiti. In definitiva, la questione della creatività è tecnologica: riguarda il come; è geologica: riguarda il dove, in quale spazio e territorio. È infine una questione etica: riguarda il dove stabilire i limiti e il come sostenere i processi di cambiamento, senza ferire se stessi o gli altri.

Penso che l'enfasi posta sulla natura incarnata e radicata della soggettività implichi che le affermazioni conoscitive riposano sulla struttura immanente della soggettività e devono resistere alla spinta gravitazionale verso la trascendentalità astratta. Secondo Deleuze e Guattari, dobbiamo ripensare il soggetto cosciente nei termini dell'affettività, dell'interrelazionalità, dei territori, delle risorse, delle posizioni e delle forze. Nel fare ciò, ci congediamo dal continuo spazio-temporale dell'umanesimo classico con la sua fede nell'identità stabile e fissa. Similmente, necessitiamo di superare il riduzionismo del costruttivismo sociale, il quale tende a minimizzare la continuità di quei fattori che forniscono le fondazioni empiriche del soggetto e che sono per la maggior parte in relazione con l'affettività e specialmente con la memoria e il desiderio. Nel pensiero post-strutturalista l'unità viene posta infatti nei termini del tempo. Un soggetto è un'unità genealogica che possiede la propria contro-memoria, la quale a sua volta è un'espressione dei suoi gradi specifici di affettività e di interconnessione. Misurato in termini spaziali, il soggetto post-strutturalista può apparire frammentato e disunito; dal punto di vista temporale invece,

la sua unità consiste in quella di un potere continuo di ricordare. I legami genealogici creano una continuità dei frammenti disconnessi: è un'esperienza disconnessa del tempo che cade sotto il senso nicciano del dionisiaco in opposizione all'apollineo. Tale senso fornisce i fondamenti per l'unità in un sé che sarebbe altrimenti disperso.

2. *Temporalità e resistenza/durata*

Deleuze prende a prestito dagli antichi greci l'utile distinzione tra il senso molare del tempo lineare (*chronos*) e registrato, e il senso molecolare del tempo ciclico e discontinuo (*aion*). Il primo è in relazione con l'essere/il molare/il maschile, il secondo con il divenire/il molecolare/il femminile. Il che non significa affatto che le donne in quanto soggetti empirici abbiano il monopolio del divenire. Per Deleuze il tempo molare, efficiente, lineare e storico delle politiche di emancipazione, per esempio, è sia costruttivo sia limitante. Sul piano del *chronos* le donne femministe, nel presente momento storico, sono legittimate a perseguire posizioni "molari", sostenendo una ridefinizione della loro soggettività e identità politica centrata sull'*empowerment* della donna. A tale proposito, non possono facilmente diventare "molecolari", forse non possono permettersi di intraprendere una decostruzione su larga scala della loro identità sessuale specifica. Resta comunque il fatto che il lasso di tempo più efficace è il tempo ciclico, dinamico e molecolare del divenire. L'impegno femminista con il tempo lineare e storico non può dunque rimpiazzare, né superare la relazione delle donne con il tempo discontinuo del divenire (*aion*). L'importante è non fermarsi entro i limiti di una politica a senso unico, ma inserire invece movimento e trasformazione nel cuore stesso della progettualità politica.

Il pensiero femminista contemporaneo ha sostenuto che una struttura temporale complessa aiuta a chiarificare la tensione e il paradosso inerente la posizione femminista. Così, Luce Irigaray (1989) si basa su quest'analisi della doppia

struttura del tempo per interrogare le donne sul senso delle proprie genealogie. La specificità di questo resoconto è data nel senso del legame e del riconoscimento di un debito ontologico verso il materno come luogo d'origine. D'altra parte, Julia Kristeva (1981) sottolinea la struttura doppia e scissa della temporalità femminile e la ricollega alla distinzione nicciana tra temporalità lineare sul modello della storia e il tempo più discontinuo della genealogia personale, che affonda le radici nel desiderio inconscio. Kristeva aggancia inoltre questa distinzione all'analisi delle varie forme storiche assunte dalla soggettività femminista: una forma si adatta al tempo lineare e storico, mentre le altre forme si adeguano di più agli schemi ciclici della ripetizione. La prima corrisponde all'ideale illuminista dell'uguaglianza e la seconda all'affermazione contemporanea della differenza. Kristeva sessualizza quindi le sequenze storiche, sviluppando un senso del divenire specifico della donna.

Una filosofia post-umanista e nomadica attribuisce al tempo un posto centrale nella strutturazione del soggetto. La mia soggettività nomadica riposa sull'idea di un'etica della sostenibilità, in quanto potere di resistenza, principio di contenimento e di sviluppo delle risorse del soggetto, intese dal punto di vista del suo rapporto con l'ambiente, dell'affetto e della 'cognitività'. Un soggetto, così costituito, abita un tempo che è un tempo attivo del "divenire continuo". Deleuze lo definisce riferendosi al concetto bergsonian di "durata", e propone così la nozione del soggetto come di un'entità che dura, cioè che co-esiste ai cambiamenti e alle trasformazioni, li sostiene e li rappresenta attorno a lui o a lei in una comunità o in una collettività. In questa prospettiva, anche la terra è considerata un partner in una comunità che è ancora da venire, costruita da soggetti che interagiranno con il loro pianeta in modo differente. Vicini in qualche modo all'"ecologia profonda", ma radicalmente anti-essenzialisti, Deleuze e Guattari si rivolgono a Spinoza per trovare i fondamenti filosofici di una soggettività dinamica ma anche etica, sotto il marchio dell'immanenza vitalistico e tuttavia anti-essenzialistico. Dobbiamo ripensare le continuità e le

totalità, ma senza riferimento a visioni del mondo umanistiche o olistiche. Come precisa Lloyd (1994), in questa visione del soggetto, la mente o facoltà del pensare è "parte della natura" e quindi incorporata e incarnata ovvero è immanente e dinamica.

Ma che cosa è, dunque, il soggetto nomade sostenibile?

È una fetta di materia sensibile, attivata da un fondamentale impulso verso il divenire nel senso dell'immanenza di una materia vivente, che si potenzia nell'affermazione di sé (*potentia* piuttosto che *potestas*). Questa materia vivente non è *bios* nel senso classico della vita attivata dalla volontà di Dio. Non è neanche solo *zoe*, cioè spiegamento graduale delle iscrizioni del codice genetico. Questo soggetto vivente è radicato nella materialità corporea del sé inteso come molteplicità complessa, cioè come coesistenza di *bios/zoe* senza rapporto gerarchico tra le due forme. Un soggetto intensamente incarnato, nel senso nomadico, è piuttosto, un 'tra': un luogo di attraversamento aperto da un lato alle influenze esterne e dis-piegato, dall'altro, verso l'interiorità degli affetti. Un'entità mobile, nello spazio e nel tempo, che costituisce una variante incarnata della memoria. Questo soggetto è in continua trasformazione, ma anche capace di mantenersi, attraverso insiemi di variazioni discontinue, e rimanere al contempo straordinariamente fedele a se stesso: è un'entità sostenibile.

Quest'idea della "fedeltà" del soggetto a se stesso è centrale al mio progetto di una "identità sostenibile". La "fedeltà a se stessi" non deve venire interpretata nel senso di un attaccamento psicologico o sentimentale a una 'identità' che è spesso poco più di un numero di codice fiscale o un insieme di album di foto. Né essa è il segno dell'autenticità di un sé che, nella nostra cultura, è una stanza di compensazione per il narcisismo e la paranoia, i grandi pali su cui l'identità occidentale predica se stessa. Essa è piuttosto la fedeltà della durata, l'espressione del proprio continuare ad appartenere a certe coordinate dinamiche e spazio-temporali. È una questione geologica e logistica, non psicologica. In una

filosofia dell'immanenza, radicale e temporaneamente iscritta, i soggetti differiscono. Ma essi differiscono lungo coordinate che sono incarnate e quindi materialmente radicate: i soggetti si presentano in gradi, distanze, temperature e ritmi diversi. Si può cambiare marcia e la si cambia spesso lungo queste coordinate, ma non si può affermarle tutte allo stesso tempo e per sempre. In altri termini: le forze latitudinali e longitudinali che strutturano il soggetto non sono infinite, ma presentano limiti di sostenibilità.

Con "forze latitudinali" Deleuze intende gli affetti di cui un soggetto è capace, seguendo i suoi gradi di intensità o di potenza. Con "forze longitudinali" egli intende il lasso di tempo della sua estensione o durata. La soggettività sostenibile riscrive la singolarità del sé e quindi anche il senso dei limiti, sfidando al contempo l'auto-referenzialità razionalista che le filosofie occidentali hanno attribuito al soggetto. Questo senso dei limiti è estremamente importante per prevenire l'auto-distruzione nichilista. Essere attivi e intensamente nomadi non significa essere senza limiti. Sostengo invece che per rendere conto di questa visione, intensa e materialmente radicata, del soggetto, serva una soglia di sostenibilità. Il contenimento delle intensità o delle passioni incarnate e della loro durata è un prerequisito cruciale al fine di consentire loro di svolgere la propria funzione, la quale consiste nella 'de-territorializzazione' delle basi fisse della soggettività, scagliandosi contro lo schema umanistico fino a farlo esplodere verso l'esterno.

La posologia della soglia di sostenibilità è cruciale e inerente al processo del divenire. Che cosa è allora questa soglia e come viene fissata? Un corpo radicalmente immanente ed intenso è un assemblaggio o agganciamento di forze o di flussi, di intensità e di passione, che si solidificano nello spazio e si consolidano nel tempo, entro quella singolare configurazione che è comunemente conosciuta come un sé 'individuale'. Questa entità intensa e dinamica – è opportuno sottolinearlo – non va situata all'interno di un'essenza interna e razionalistica, e non è semplicemente il dispiegamento del codice genetico. È piuttosto una porzione di forze e quindi di coordinate spazio-temporali abbastanza stabili da sostenere e

da sopportare il flusso, costante, benché non distruttivo, della trasformazione. Si tratta certo di metamorfosi, ma non verso il nichilismo o l'auto-distruzione del soggetto (celebrato da alcune delle odierne narco-filosofie che valorizzano gli 'stati alterati' in se stessi). Si tratta invece di potenziamenti successivi di una soggettività nomadica che si definisce come linee e momenti di attraversamento di affetti trasformativi. La disponibilità di un soggetto ai cambiamenti di intensità e di interconnessione dipende dalla sua capacità di sostenere gli incontri con, e l'impatto di, altre forze e affetti.

Il vitalismo radicalmente materialista e anti-essenzialista di questo soggetto è adeguato all'era tecnologica, ma non può essere rimosso dall'illusione delle moltiplicazioni infinite dei cyber-corpi, che ci viene proposto dall'immaginario tecnologico del capitalismo avanzato (Braidotti 2002). Difendo invece la visione del soggetto nomade, incarnata e vitalistica, ma non essenzialista, come entità che si auto-sostiene e che è gestita dall'ecologia del sé. Il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, così come la selezione delle forze, sono determinanti per il processo del divenire. Lo schema della ricorrenza di questi cambiamenti segna i passi successivi del processo, consentendo così l'attualizzazione di quelle forze che sono adatte a dare forma, e, quindi, ad esprimere, la singolarità del soggetto. Queste linee di fuga sono sostenibili e quindi intelligibili e produttive. Il loro contrario sono i buchi neri del nichilismo auto-distruttivo. Considero importante proporre una forma di neo-materialismo vitalista che è un modo per pensare attraverso il corpo, e non in fuga da esso. Tutto ciò però significa confrontarsi con i confini e le limitazioni senza negarle.

Il soggetto nomade giace nelle intersezioni tra le forze esterne e relazionali. Incontrarle è quasi una questione di geografia: è una questione di orientamento, di punti d'entrata e di uscita, è un costante dispiegamento. In questo campo di forze trasformative, la sostenibilità è una pratica molto concreta, e non è l'ideale astratto a cui spesso viene ridotto da alcuni specialisti dello sviluppo e della pianificazione sociale. La propensione verso i divenire molteplici è direttamente proporzionale all'abilità del soggetto di sostenere le svolte

senza crollare. Il limite inteso non come divieto, ma come soglia di sostenibilità è ciò che contiene e dà forma all'intera operazione. Questo processo di divenire aspira a metamorfosi affermative e non dissipative, alla gioia e *potentia*: si tratta di un'ontologia dell'*empowerment*.

Gli studi condotti da Lloyd e Gatens su Spinoza (1999) aiutano a spiegare come tale visione del soggetto, vitalistica e positiva, sia collegata ad un'etica della passione che aspira alla gioia e non alla distruzione. Dicevo prima che, nel processo del divenire, la composizione delle forze che spingono il soggetto, il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, insieme alla selezione degli elementi costitutivi, rappresentano i meccanismi chiave. E' la ripetizione orchestrata e la ricorrenza di questi cambiamenti a segnare i passi nel processo intensivo del divenire. In altre parole l'attualizzazione del divenire è l'effetto di un dosaggio accurato, il che significa che la sostenibilità è il prerequisito per sostenere quelle stesse forze. Intendo sintetizzare le riflessioni di Lloyd e Deleuze tramite il concetto di un sé sostenibile che aspira alla resistenza. La resistenza ha una dimensione temporale: ha a che fare con la durata nel tempo e quindi con la durata e l'auto-perpetuazione (qui ci sono tracce di Bergson). Ma presenta anche un lato spaziale che ha a che fare con lo spazio del corpo, con un campo incarnato di attualizzazione delle passioni o delle forze. Implica come strumento di navigazione l'affettività e la gioia (qui ci sono tracce di Spinoza) intese come capacità di essere affetti da queste forze fino al punto di sostenibilità massima - del dolore come dell'estremo piacere. Oltre a fornire la chiave per un'etologia delle forze, la resistenza rappresenta dunque anche un principio etico di affermazione delle positività del soggetto inteso; si tratta della sua affermazione gioiosa in quanto *potentia* e quindi del rifiuto dell'insostenibile. E' la materia corporea stessa a definire i limiti del sopportabile.

La nozione di resistenza è quindi materiale, perché fa riferimento alla materia incarnata, a quel composto spazio-temporale che dà forma anche ai limiti del processo del divenire. Per definire il processo di costituzione dei limiti e

quindi della sostenibilità stessa occorre soffermarsi sul progetto etico di trasformazione della negatività. Seguendo Spinoza, Deleuze insegna che le passioni negative vengono trasformate in positive da una facoltà di comprensione e di valutazione delle forze che non è più indicizzata sul simbolico falloccentrico, ma implica piuttosto un insieme affettivo, immaginativo, dinamico e complesso. Ciò che motiva la trasmutazione dei vincoli della negatività è un processo trasformativo che consegue la libertà del sé – inteso come molteplicità complessa – attraverso un tragitto che punta alla consapevolezza dei nostri limiti, cioè delle soglie di sostenibilità. La libertà è questo: la capacità di sostenere e quindi di esprimere il massimo grado di *potentia* di cui una singolarità complessa – o soggetto nomade – è capace. Si richiede a tal fine l'incontro con altre entità, altri esseri, altre forze. Il divenire comunque è un processo intransitivo: non riguarda il divenire qualcosa in particolare. Si diviene solo ciò che si è capaci di sostenere, per una durata limitata; si diventa ciò verso cui si è attratti: è la vita come intensità alternativa (entra Nietzsche) ai margini della morale e forse del senso comune, ma non sopra di esso (exi Bataille). Il processo del divenire nomadico non è privo di sofferenza e l'attraversamento dei limiti non ci mette al riparo dalla violenza, ma per me resta legato ad una scala di valori che mette al centro la compassione. È una sensibilità etica e politica che inizia con il riconoscimento delle proprie forze e quindi anche dei limiti, in quanto controparti necessarie dell'intensità che ci definisce. Divenire-nomadico richiede la sapienza di sé come entità interattiva e l'arte di saper adeguare la propria intensità ai modi e ai tempi della sua stessa promulgazione. Essendo inter-relazionale e collettivo, un progetto del genere può solo essere incarnato e radicato.

3. La ragione, la memoria e l'immaginazione

Due nozioni supportano la sostenibilità come etica del soggetto nomade e le permettono di operare: la memoria e

l'immaginazione. Il ricordare riguarda la ripetizione e il recupero di informazioni. Nel soggetto umano tale informazione è immagazzinata attraverso l'insieme incarnato e tutta la densità fisica del sé non si trova solo nella 'scatola nera' della memoria. Trovo che la distinzione di Deleuze tra una memoria "maggioritaria" e una memoria "minoritaria" sia molto utile, al fine di illuminare la complessità della nozione nomadica della reminiscenza e anche per distinguere dall'accettazione fenomenologica della stessa. In quanto motore dell'identità e coerenza del sé inteso come insieme complesso, la memoria risulta anch'essa diversificata e multidimensionale. La nozione di memoria minoritaria è cruciale al processo deleuziano del divenire. Il soggetto falloccentrico – che costituisce la maggioranza intesa come categoria dominante che coincide con le istituzioni sociali di: il maschile, l'essere 'bianchi', l'eterosessualità, la proprietà e la normalità fisica e mentale – definisce la memoria come capitale simbolico o come una grande banca dati che sostiene un soggetto della conoscenza centralizzato e stabile. Egli (e la sessualizzazione non è assolutamente casuale) possiede le chiavi della memoria centrale del sistema e ne controlla l'accesso tramite una visione razionalistica del processo di reminiscenza. Il che risulta nel ridurre al rango di pratiche prive di significato o di rilevanza le memorie alternative o soggettivate di molte minoranze. La memoria dominante è potere di codificazione nel senso restrittivo di *potestas*.

La memoria minoritaria è un'altra cosa. Le prime intuizioni psiconalitiche di Freud hanno intravisto due nozioni cruciali: innanzitutto che il processo della rimembranza si estende ben oltre il controllo razionalistico della coscienza. Infatti, la coscienza è solo la punta dell'iceberg di un insieme ben più complesso di risonanze, di echi e di catalogazione di dati che noi comunemente chiamiamo 'memoria'. In secondo luogo, la psicoanalisi ci insegna che questi processi di 'rimembranza' sono incarnati. La memoria come insieme complesso implica e mobilita tutta la superficie corporea, poiché è il corpo intero a possedere una memoria incarnata che, dalla temporalità del

codice genetico fino alle vicissitudini singolari dell'esistenza di ciascuno, non si limita al controllo razionale della coscienza. Peccato quindi che, secondo Deleuze e Guattari, Freud chiuda immediatamente la stessa porta che ha aperto per metà, reindicizzando la visione vitalistica e temporale del soggetto scisso nella struttura dominante del soggetto umanistico. Freud sottolinea la necessità di conformarsi alle aspettative socio-culturali e morali dominanti e di adottare il comportamento adulto e civilizzato che esse impongono. Deleuze e Guattari sostengono che Lacan negli anni settanta opera una sorta di sequestro del soggetto dai fondamenti somatici e moralmente solidi della psicoanalisi freudiana. Ciò presenta il vantaggio di radicalizzare la politica della psicoanalisi, attaccando da una parte la moralità borghese convenzionale e, dall'altra, l'impatto riformista, dominante in America, della psicologia dell'io. Il problema della psicoanalisi lacaniana è che presenta lo svantaggio di introdurre nel quadro concettuale del soggetto psicoanalitico una pesante dose di dialettica hegeliana. Essa si esprime attraverso l'idea del desiderio come mancanza e del ruolo della negatività nella costituzione della coscienza. Il che si dimostra essere il punto maggiore di disaccordo tra Lacan e Deleuze.

Nel divenire di Deleuze, il desiderio è positività e creatività e il presente continuo bergsoniano è posto in opposizione alla tirannia del passato. Il che è importante per la sua rilettura della storia della filosofia, ma anche per la ridefinizione della nozione psicoanalitica di ricordo, di ripetizione e di recupero del materiale psichico represso. Deleuze, via Bergson, libera la memoria dalla sua indicizzazione su un'identità fissa e predica su un soggetto maggioritario. La memoria del soggetto logocentrico o "molare" - quella grande banca dati di informazioni centralizzate - viene investita dalle memorie minoritarie, le "contro-memorie", soggogate, marginali, alternative, come Foucault era solito chiamarle. In reazione alla memoria centralizzata e monolitica, Deleuze attiva una memoria minoritaria, che consiste nel potenziare la rimembranza senza collegarla a priori alla banca dati

centralizzata. Invece di recuperare le memorie (*les souvenirs*) in un ordine lineare specificatamente catalogato, funziona come un ente de-territorializzante che rimuove il soggetto dal suo senso di identità unificata e consolidata. Questo tipo di ricordare, inteso, zigzagante, ciclico e disordinato non aspira affatto a recuperare le informazioni in una maniera lineare. Esso semplicemente ed intuitivamente resiste nello spazio e nel tempo, cioè dura. Funziona come un ente de-territorializzante che rimuove il soggetto dal suo luogo unificato e centralizzato. Disconnette il soggetto dalla sua identificazione con la coscienza logocentrica e sposta l'enfasi dall'Essere al divenire. Destabilizza l'identità aprendo spazi in cui le possibilità virtuali possono attualizzarsi. È una sorta di rafforzamento di tutto ciò che non è stato programmato all'interno della memoria dominante.

La memoria minoritaria comporta legami ravvicinati con l'idea di evento traumatico. Un trauma è per definizione un evento che scuote i confini del soggetto e che offusca il suo senso d'identità. I traumi cancellano e sopprimono il contenuto effettivo delle memorie. Dal momento che la memoria è la banca dati della propria identità, è una lotta formidabile quella per ricordare o per recuperare le esperienze incarnate che sono troppo dolorose o troppo lontane nel tempo, per venire ricordate immediatamente. Essa rende anche le narrazioni non meno formidabili. Ricordare in questo modo richiede composizione, selezione e dosaggio. Richiede la messa in scena del processo di sostenibilità che ho descritto sopra, cioè l'attenta sistemazione delle condizioni che consentono l'attualizzazione delle forze affermative nel processo stesso della rimembranza. Si tratta di una coreografia di flussi o di intensità, che trovano un loro piano di stabilità necessario alla loro espressione adeguata. Così le memorie minoritarie costruiscono spazi necessari all'empatia e alla coesione tra i loro elementi costitutivi. Si tratta di una ricerca costante dei passaggi e dei momenti transitori di divenire sostenibili: momenti di stasi o di intervallo in cui si forma un equilibrio, prima che le forze si dissolvano di nuovo e si rimettano in cammino. Si tratta di una ricerca che dura e si

snoda nel tempo, mai eguale a se stessa, ma fedele a sufficienza a se stessa per resistere/durare e per procedere.

Naturalmente la questione della 'temporalità vissuta' del soggetto ha implicazioni più ampie. C'è un lato di essa genetico e perfino evolutivo: le informazioni specifiche contenute nella configurazione organica dell'individuo sono cruciali al disvelarsi della propria durata della vita e delle vicissitudini della propria esistenza organica. Deleuze si riferisce a questa dimensione della memoria corporea nei termini della "animalità" del sé, in una sorta di dialogo con Saint-Hilaire e Darwin. Con ciò si vuol dire che il substrato dell'immmanenza radicale del sé, che è una vita, possiede il proprio orologio biologico: la sua durata è limitata e negoziabile solo parzialmente. Da qui alla critica dell'antropocentrismo, il passo è breve: il calore interno della vita è diviso e ripartito in modo attento. L'io che abita la specifica porzione di spazio e tempo, entro la quale si muove, non è il possessore di quella vita (*biò/zòè*): ella/egli la sta prendendo in affitto su una base temporale.

La memoria (minoritaria) è fluida e scorrevole, dischiude possibilità inaspettate e virtuali, ed è trasgressiva nell'operare contro i programmi del sistema dominante di memoria. Questa memoria continua non è comunque necessaria o inevitabilmente legata all'esperienza 'reale'. Nella misura in cui l'appello all'esperienza conferma e perpetua la credenza in identità salde e unitarie, Deleuze preferisce collegare la memoria all'immaginazione. Considero ciò come uno degli attacchi concettuali più radicali all'autorità dell'esperienza. L'immaginazione gioca un ruolo cruciale nel consentire l'intero processo del divenire minoritario. La forza immaginativa e affettiva della memoria – quella che ritorna ed è ricordata/ripetuta – rappresenta la forza motrice dell'idea del divenire minoritario. Quando rimembri in un modo intenso o minoritario, dischiudi in effetti spazi di movimento, di de-territorializzazione, che attualizzano le possibilità virtuali, congelate nell'immagine del passato. Dischiudere questi spazi virtuali è uno sforzo creativo. Quando rimembri di diventare ciò che sei, cioè un soggetto in divenire, reinventi

effettivamente te stesso sulla base di ciò che speri tu potresti divenire, con un piccolo aiuto da parte degli altri. E infatti determinante vedere in quale misura i processi del divenire sono collettivi, intersoggettivi e per nulla individuali o isolati. Gli 'altri' sono gli elementi integrali del proprio divenire successivo. Di nuovo, la mia disputa qui è con qualsiasi nozione di soggetto che comporti un'etica della responsabilità individuale nel modello liberale borghese. Un approccio femminista e deleuziano favorisce, invece e completamente, la sostituzione del soggetto sovrano e, di conseguenza, il superamento del dualismo Sé/Altro, del dualismo Uniformità/Differenza, che genera quella visione del soggetto. I soggetti sono campi di forza che aspirano alla durata e ad un'auto-realizzazione giotosa. Al fine di soddisfare questa tendenza all'affermazione, i soggetti nomadici devono negoziare i propri itinerari attraverso le insidie della negatività che la cultura falloccentrica ha inserito nelle stesse modalità di costituzione della soggettività dominante.

Ricordare in questo modo nomade è una reinvenzione attiva di un sé giotosamente discontinuo, opposto all'essere lugubramente consistente com'è programmato dalla cultura falloccentrica. Il tempo che meglio esprime il potere dell'immaginazione è il futuro anteriore: "Sarò stato libero". Citando Virginia Woolf (1938), Deleuze afferma anche: "Avrò avuto un'infanzia, benché non necessariamente la mia infanzia" (1972). Allontanarsi dalle supposte banalità del passato per dischiudersi allude al futuro anteriore. Questo è il tempo di un senso virtuale del potenziale. Le memorie necessitano dell'immaginazione per rafforzare l'attualizzazione delle possibilità virtuali nel soggetto. Esse consentono al soggetto di differire da se stesso il più possibile, pur rimanendo fedele a se stesso, cioè pur perdurando. Il capovolgimento personalizzato dei simulacri interni del sé, questa specie di memoria-immaginazione del sé, riguarda la ripetizione, ma nel senso di 'dimenticare di dimenticare' (la definizione che Freud inventa per i sintomi nevrotici). E come un 'riprendere' nel senso di rifilmare una sequenza. La forza immaginativa di questa operazione è centrale a ciò che considero una teoria del

desiderio vitalista e tuttavia anti-essenzialista.

Il desiderio è la forza propulsiva e irrisolvibile che viene attratta all'auto-affermazione, ovvero alla trasformazione delle passioni negative in passioni positive. Il desiderio non punta alla stabilità, ma al movimento: è nomadico e trasformativo. Le sue coordinate non sono il frutto di auto-deliberazioni volontaristiche, ma piuttosto di processi di attenta rivisitazione o ripetizione/ripresa. L'empatia e la compassione costituiscono caratteristiche chiave per questa propensione nomade alle trasformazioni. Lo spazio del divenire è uno spazio di affinità e di correlazione tra forze compatibili e mutualmente attrattive. Uno spazio della simpatia tra gli elementi costitutivi del processo. La prossimità o la simpatia è una nozione topologica, ma anche qualitativa: richiede una geografia o meteorologia del soggetto per definire la sua temperatura etica. È un'intelatura affettiva per il divenire di un soggetto in quanto materia sensibile o intelligente. Con questo passaggio, si ritorna all'etica della sostenibilità in quanto ricerca di modi di rappresentazione che il sistema ha dichiarato *off-limit*. Le pratiche situate della soggettività richiedono la consapevolezza dei limiti, così come la specificazione del proprio posizionamento. Tali pratiche illuminano tutti gli aspetti della propria soggettività che il regime fallocentrico non vuole che noi si divenga. Brian Massumi (1992) si riferisce a questo processo come l'attualizzazione della mostrosità filosofica.

In questa specie di teratologia o di trasgressione, il mutamento di paradigma della soggettività non mira alla valutazione positiva delle mostruose differenze – le devianze o le anomalie – come un fine in se stesso, bensì come passi in un processo di ricomposizione delle coordinate della soggettività. È invece un tentativo per svincolare il processo del divenire dalla dicotomia sé/altro. È anche un impegno diretto con la questione del come liberare la nozione di 'differenza' dalle sue implicazioni egemoniche e negative.

C'è qualcosa di estremamente semplice e pressoché auto-evidente nei processi di trasformazione del sé attraverso un altro che fa scattare processi di metamorfosi del sé. Questa

teoria dell'immanenza radicale è intuitivamente comprensibile. Ciò che accade è una vera e propria ridefinizione del soggetto attraverso la ricomposizione del rapporto tra memoria e immaginazione, con l'obiettivo di azionare una forza vitale che aspira alla trasformazione. Capovolgendo la tradizionale gerarchia delle facoltà intellettuali e mentali, discriminante nei confronti dell'immaginativo e dell'onirico, il soggetto nomade colloca saldamente la *potentia* dell'affermazione sul versante dell'immaginazione e quindi della creatività. Nel far ciò produce non solo una nuova teoria del desiderio come affermazione positiva e non come mancanza, ma propone come progetto culturale per la nostra epoca non tanto il resoconto di ciò che siamo stati, quanto piuttosto una mappatura fedele, coraggiosa e positiva di ciò che, finalmente, vogliamo diventare.

BIBLIOGRAFIA

- Brah, Avtar, 1993, "Re-framing Europe: En-gendered racisms, ethnicities and nationalisms in contemporary Western Europe", *Feminist Review*, 45, pp. 9-28.
- Brandotti, Rosi, 2002, *Metamorfosi*, Polity Press, Cambridge, trad. it., in *Metamorfosi*, 2003, Feltrinelli, Milano.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1972, *Anti-Oedipe. Capitalisme et schizofrenie I*, Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, 1980, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizofrenie, II*, Minuit, Paris.
- Essed, Phlomena, 1991, *Understanding Everyday Racism*, Sage, London.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
- Galens, Moira and Lloyd, Genevieve, 1999, *Collective Imaginings*, Routledge, London and New York.
- Grewal, Inderpal and Kaplan, Caren, 1994, *Scattered Hegemonies*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Gilroy, Paul, 1993, *The Black Atlantic*, Harvard U.P., Cambridge, Mass.
- Hall, Stuart, 1990, "Cultural identity and diaspora", in John Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence and Wishart, London.

- Trigaray, Luce, 1989, *Le temps de la différence*, Hachette, Paris.
- Kristeva, Julia, 1981, "Women's Time", in Keohane N.O. et al. (eds.), *Feminist Theory: A Critique of Ideology*, Chicago U.P., Chicago.
- Lloyd, Genevieve, 1994, *Part of Nature*, Cornell U.P., Ithaca.
- Lutz, Helma et alia, 1996, *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, London.
- Massumi, Brian, 1992, "Anywhere you want to be: an introduction to fear", in Joan Broadhurst (ed.), *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, Warwick Journal of Philosophy.
- Olkowski, Dorothea, 1999, *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation*, University of California Press, Berkeley.
- Rich, Adrienne, 1985, *Blood, Bread and Poetry*, W. W. Norton, New York.
- Spivak, Gayatri C., 1989, "In a Word", *difference*, 1-2, pp. 124-156.
- Tuval-Davis, Nira and Anthias, Floya (eds.), 1989, *Woman, Nation, State*, Macmillan, London.
- Woolf, Virginia, 1938, *Three Guineas*, The Hogarth Press, London.

Prospettive femminili nella ricerca antropologica

Mailde Callari Galli

Sin quasi dall'inizio della sua storia quale disciplina autonoma tra le scienze sociali occidentali, l'antropologia, più di altre, affronta il problema di costruire una conoscenza sulle alterità che tocca profondamente l'identità del ricercatore, oscillando così tra oggettività e soggettività, tra osservazione e riflessione, tra descrizione e costruzione di modelli.

Per molti anni si sperò di superare queste ambiguità lasciando alla stesura delle note di campo la registrazione delle reazioni emotive e soggettive, espungendole poi completamente dal testo. Sempre è stato riconosciuto che le emozioni del ricercatore sono elementi necessari per stabilire un certo livello di controllata empatia con la comunità oggetto dell'osservazione partecipante; tuttavia esse – a livello di riflessione esplicita – non venivano prese in considerazione durante le interpretazioni dei dati raccolti né ad esse era accordato rilievo significativo nella stesura del testo: si preferivano resoconti asettici e spersonalizzati in grado di poter accedere all'universalità del discorso scientifico.

Rari gli esempi che lasciavano trasparire esperienze che avevano a che fare con i sentimenti e le emozioni dei ricercatori, con le loro frustrazioni, con i loro entusiasmi, con i loro giudizi personali, con le loro preferenze o con le loro antipatie: e forse vale la pena ricordare le critiche che accolsero la pubblicazione, nel 1934, da parte di Michel Leiris di un resoconto etnografico – *L'Afrique Fantôme* – che includeva le note di campo del suo autore.

La maggior parte degli studi antropologici dei primi decenni del secolo XX descrivono comunità e culture nella loro totalità,