

Rosi Braidotti

*Quattro tesi sul femminismo postumano<sup>1</sup>*

*Abstract*

Questo saggio si propone di dimostrare che il femminismo non si riduce all'umanesimo, essendosi spinto fino alla critica radicale dei suoi concetti-chiave. Si indaga quindi il modo in cui le analisi femministe e postcoloniali, grazie all'impulso del poststrutturalismo, hanno messo sotto esame il modello dell'"Uomo di ragione" ed elaborato visioni alternative dell'umanità, centrate su zoe come principio guida, capaci di andare oltre il genere, senza dimenticare le variabili di sesso, razza e classe. In conclusione si spiega come tali teorie rappresentino i presupposti della filosofia femminista postumana, riassumendo in quattro tesi le sue peculiarità principali.

*Keywords:* Postumanesimo, Postantropocentrismo, Femminismo, Poststrutturalismo, Zoe.

1. Il Femminismo non è (solo) un umanesimo
2. Anthropos non è il centro del mondo
3. Zoe è il principio guida
4. La sessualità è una forza oltre il genere

---

<sup>1</sup> Questo saggio è tradotto dall'originale inglese: 'Four theses on posthuman feminism', nel volume edito da Richard Grusin : Anthropocene Feminism, in uscita nel 2016 presso la University of Minnesota Press.

*1. Il Femminismo non è (solo) un umanesimo*

Che il femminismo europeo, nelle sue versioni liberali come in quelle socialiste, sia profondamente connesso all'Umanesimo radicato nell'Illuminismo, è cosa ampiamente riconosciuta. Negli ultimi trent'anni, tuttavia, e specialmente a partire dalla generazione poststrutturalista, un'ondata di femminismo radicale di stampo anti-umanista ha rielaborato quest'eredità tramite tutta una serie di decostruzioni critiche e negoziazioni non sempre positive.

Quale femminista saprebbe infatti mobilitare tanto spirito d'abnegazione da sentirsi pronta ad abbracciare senza discussione alcuna un'idea dell'umano basata sul classico ideale umanista di "Uomo", inteso come presunta "misura di tutte le cose". Un ideale che ha sapientemente tenuto insieme elevati standard di perfezione fisica e valori intellettuali e morali.

Michel Foucault - un maestro del miglior anti-umanesimo - (1967) ha spiegato quest'ideale umanista in funzione della nozione sovrana di ragione, che rappresenta l'unità di riferimento basilare per ciò che conta come umano. Egli l'ha interpretata come il tratto distintivo di tutto ciò che la cultura europea ha di più caro. Nel contesto umanista, l'accesso privilegiato ed esclusivo alla ragione auto-riflessiva rende la specie umana presumibilmente l'unica capace di disciplina auto-regolatrice e di facoltà di giudizio auto-correttivo. Le qualità che qualificano la nostra specie per il perseguimento del progetto di auto-miglioramento individuale e collettivo corrispondono ai criteri razionali e morali della perfettibilità. La fede illimitata nella ragione, intesa come motore dell'evoluzione umana, è strettamente connessa alla prospettiva di un progresso dell'umanità teleologicamente ordinato e razionale. Oggi questa nozione nella sua forma più accesa è adottata dai trans-umanisti di Oxford che insistono sul potenziamento umano tecnologicamente mediato e quasi senza vincoli tramite l'interfaccia cervello-computer. Essi propongono una tale espansione attraverso un programma dal titolo significativo di "super intelligenza" come il modo più efficace per realizzare le potenzialità dell'evoluzione umana (Bostrom, 2005).

Le filosofe critiche postumaniste si permettono di dissentire. Grazie alle analisi femministe e post-coloniali siamo riuscite infatti a intendere la norma umana insita nel

modello universale di “Uomo di ragione” (Lloyd, 1984) come inadeguata, precisamente a causa della sua parzialità. Si presume, infatti, che l’Uomo universale sia implicitamente maschile, bianco, urbanizzato, parlante una lingua standard, eterosessuale iscritto in un’unità riproduttiva e cittadino a pieno titolo di una comunità politica riconosciuta (Irigaray, 1990a; Deleuze & Guattari, 1975, 2006).

In una prospettiva femminista, tale tracotante sicurezza mascherata come razionalità ha svolto un ruolo storico determinante nella costruzione di un modello di civiltà che equiparava l’Europa con i poteri universalizzanti della ragione auto-riflessiva.

La trasformazione dell’ideale umanista in un modello culturale egemonico è stata strumentale all’ideologia coloniale dell’espansione europea.

La “responsabilità storica dell’uomo bianco”, intesa come strumento di dominio imperialista esprime la convinzione che l’Europa non è una semplice collocazione geopolitica, quanto piuttosto un attributo universale della mente umana che può prestare le sue qualità ad ogni oggetto adatto, purché rispetti le dovute regole e la disciplina necessaria. L’Europa come coscienza universale postula il potere della ragione come sua peculiare caratteristica e l’universalismo umanista come sua particolarità. Questo trasforma l’Eurocentrismo in qualcosa di più di una semplice questione di atteggiamento: esso è piuttosto un elemento strutturale dell’auto-rappresentazione europea, perseguito sia nelle pratiche teoriche sia in quelle istituzionali.

In risposta a questo modello normativo, le femministe e altri movimenti sociali, soprattutto quello ambientalista e i movimenti pacifisti dagli inizi degli anni Settanta, hanno sviluppato le loro proprie declinazioni dell’anti-umanesimo militante. La critica femminista dell’umanesimo si è affermata negli anni Ottanta dopo l’ascesa del poststrutturalismo, concentrandosi su due idee interrelate: da un lato la dialettica sé-alterità, dall’altro la critica della nozione di “differenza” intesa in senso peggiorativo. Entrambe si fondano sull’assunto che la soggettività come pratica discorsiva e materiale equivalga alla coscienza razionale e universale e al comportamento morale auto-regolato, mentre l’Alterità è definita come il suo opposto negativo. Dialetticamente ridefinita come “altra da” la differenza viene iscritta in una scala gerarchica che indica inferiorità e significa “valere meno di”. Tale violenza epistemica razionale acquisisce connotazioni particolarmente spietate per le persone in carne ed ossa che si trovano a coincidere con le

categorie della differenza negativa: le donne, le/gli indigeni e le/gli altre/i terrestri e planetari. Esse/i incarnano l'alterità sessualizzata, razzializzata, naturalizzata, la cui esistenza sociale e simbolica è "a disposizione" del soggetto dominante e quindi senza protezioni. Poiché in Europa e altrove la loro storia è costellata di esclusioni letali e dequalificazioni fatali, queste/i 'altre/i' sollevano le problematiche cruciali del potere, della dominazione e dell'esclusione.

A questo riguardo le intersezioni tra femminismo e teoria postcoloniale sono intense e reciprocamente arricchenti, anche se non prive di tensioni. Cruciali in entrambi i movimenti politici è la critica dei limiti storici dei programmi emancipatori che erano stati postulati sul principio umanista del progresso umano perseguito attraverso il dispiegamento della ragione a guida delle pratiche sociali e scientifiche.

Vedremo dopo, tuttavia, come i teorici post-coloniali si attengano ad alcuni aspetti dell'umanesimo come a un progetto incompiuto e come sviluppino il suo potenziale sovversivo e antirazzista, riallacciandosi a genealogie estranee alla tradizione europea.

Dopo la Seconda guerra mondiale, infatti, la maggior parte dei movimenti sociali radicali sono stati alimentati dall'insurrezione delle/gli altre/i strutturali del soggetto umanista della modernità: pensiamo ai movimenti per i diritti delle donne; i movimenti antirazzisti e anticoloniali; i movimenti antinucleari e ambientalisti. Come ho sostenuto altrove (Braidotti, 2008, 2014a) queste/i altre/i contrassegnano sia la crisi della posizione del soggetto dominante sia l'espressione di visioni e valori alternativi. Nel linguaggio della mia teoria nomade (Braidotti, 1995, 2011, 2014b), essi esprimono sia la crisi della maggioranza sia i modelli di divenire delle minoranze. La sfida per la teoria femminista consiste nell'essere capace di elaborare cartografie delle diverse e spesso contraddittorie formazioni di potere che le sostengono. Come afferma Donna Haraway (1995, p. 55): «alcune differenze sono solo un gioco, altre rappresentano i poli dei sistemi storici di dominio del mondo. L'epistemologia serve a capire la differenza».

La "morte dell'Uomo", annunciata da Foucault (1967) formalizza la crisi epistemologica e politica della sua epoca, che aveva preso di mira l'arroganza umanista che insisteva - e insiste tuttora - a collocare l'Uomo dell'umanesimo europeo al centro della storia mondiale. Persino il marxismo, in veste di principale teoria del materialismo storico, ha continuato a definire il soggetto del pensiero europeo come univoco ed

egemonico e ad assegnargli (il genere non è una coincidenza) il ruolo imperiale di motore della storia umana. Quindi il progetto dell'anti-umanesimo filosofico consiste nel disconnettere il soggetto umano dalla sua presunzione universalista, richiamandolo invece a spiegare le conseguenze ed accettare la responsabilità delle azioni concrete che ha intrapreso. La ragione filosofica non può chiamarsi fuori dalla storia delle sue stesse gesta e di ciò che è stato intrapreso nel suo nome. Una volta che il soggetto, non più dominante, si è svincolato dalle sue illusioni di grandezza, emergono differenti e più nitide relazioni di potere. Una volta rimossa la nozione erronea che Uno/l'Uomo sia da solo realmente responsabile del corso del progresso storico, si afferma una più adeguata comprensione di sé e delle strutture della soggettività umana. L'ideale umanista dell'uomo è stato letteralmente buttato giù dal suo piedistallo e decostruito riportandolo alle sue specifiche origini storiche. La generazione femminista nota come "pensiero della differenza", in particolare Luce Irigaray (1990, 2010) e Helene Cixous (1986), ha evidenziato che il presunto ideale astratto di Uomo, simbolo dell'umanesimo classico, è in realtà il vero e proprio maschio della specie: egli è un lui. E siccome classe, razza e genere non sono mai molto distanti l'uno dall'altro, nello specifico quest'Uomo si presume anche sia bianco, europeo, normodotato e capo di una famiglia eterosessuale e dei suoi bambini. Le critiche femministe della mascolinità astratta (Hartsock, 1987) e della bianchezza trionfante (hooks, 1981; Ware, 1992) hanno aggiunto ulteriori critiche basate su ragioni politiche. Esse hanno rivendicato la necessità di destabilizzare questa visione unitaria del soggetto e di aprirsi all'alterità interna (Kristeva, 1991), in modo tale da ridefinire il soggetto europeo in termini di diversità e appartenenze molteplici.

La generazione femminista antiumanista riprende il concetto di differenza con l'esplicito fine di farlo funzionare diversamente. Questa generazione colloca la differenza in una complessa serie di interrogativi che riguardano la classe, la razza, l'orientamento sessuale e l'età, prendendo di mira i principi fondamentali dell'emancipazionismo e del femminismo centrato sull'uguaglianza. La domanda provocatoria di Irigaray "Uguali a chi?" (1992, pp. 11-12) è sintomatica di questo abbandono da parte delle femministe dell'omologazione e della riduzione alla norma maschile del Medesimo. La differenza come positività funziona come un concetto multipiano che si attiva non solo lungo rapporti binari opposti, ma anche all'interno di ogni categoria legata all'identità

(Braidotti, 1995, 2014a). La “differenza dentro” ogni concetto e ogni soggetto costituisce la forza motrice che provoca un allontanamento critico da qualsiasi presunzione di sostanza o presenza metafisica (Derrida, 2002).

L’anti-umanesimo femminista rifiuta le identità unitarie articolatesi intorno all’ideale umanista eurocentrico e normativo di “Uomo” (Braidotti, 2003), ma sostiene anche che è impossibile parlare con una voce univoca per/di donne, indigeni e altri soggetti marginali. L’accento cade invece sulle fratture interne a ciascuna posizione del soggetto. Le conseguenze sono di vasta portata, in quanto la morte dell’Uomo ha aperto la strada anche per la decostruzione della Donna: entrambe le categorie vengono messe in discussione alla luce della loro implicita complessità. A questo proposito, il femminismo postumanista, lungi dal rappresentare una crisi epistemica e una perdita di controllo da parte del soggetto, genera invece nuove visioni alternative, capaci di potenziarne i molteplici divenire.

Sono stata molto sincera nel dichiarare che la mia fonte di ispirazione per il postumanesimo critico proviene dalle radici antiumaniste dei filosofi con cui ho studiato, in particolare Michel Foucault e Gilles Deleuze (Braidotti, 2014a). Eppure vi è un’altra corrente di pensiero che conta molto per me e che può essere genealogicamente rintracciata nella fenomenologia anti-coloniale di Frantz Fanon (1996) e del suo insegnante Aimé Césaire (2010). Essi sono accomunati da un solido impegno per trarre le conseguenze del progetto umanista, compreso il suo dispiegamento parziale in Europa, per una nuova definizione della nostra condivisa umanità dopo il colonialismo. Come ho suggerito prima, l’opera dei teorici antirazzisti e di quelli postcoloniali presenta un umanesimo cosmopolita situato che è sostenuto sia dalla tradizione europea, sia da risorse morali e intellettuali non occidentali. Vi sono svariati risorse che meriterebbero maggiore profondità d’analisi di quella che posso offrire qui; per ora mi limito a scegliere alcuni tra gli esempi più pregnanti, cominciando dal lavoro pionieristico di Edward Said sull’Umanesimo come chiave dello spirito critico democratico (2007). Vi aggiungerei anche l’etica diasporica di Avtar Brah (1996), le tracce del neo-umanesimo nella presa di posizione anti-globalizzazione di Vandana Shiva (1999). e l’umanesimo africano, detto anche Ubuntu, che sta ricevendo crescente attenzione da Patricia Hill Collins (1991) a Drucilla Cornell (2002). Con un accento più nomade, anche la poetica della relazione di

Edward Glissant (1997) iscrive nel cuore della condizione postumana l'ibridismo poliglotta.

Le teorie postcoloniali e antirazziste hanno documentato e sostenuto l'argomento fondamentale che gli ideali della ragione propri dell'Illuminismo, la tolleranza laica, l'uguaglianza davanti alla legge e alla norma democratica, non sono esclusivo appannaggio dell'identità europea auto-definita come razionale ed auto-regolata. Tali ideali non si possono neppure dire immuni da, e storicamente non si sono rivelati incompatibili con le pratiche europee di esclusione e dominazione violenta degli altri e di uso sistematico e strumentale del terrore. Accettare il fatto che ragione e barbarie non si escludono a vicenda, così come Illuminismo e orrore, non deve comportare relativismo culturale o nichilismo morale, quanto piuttosto una critica radicale alla nozione di umanesimo e dei suoi legami con il pensiero critico democratico e la laicità. Edward Said ci ha insegnato che è possibile essere critici dell'Umanesimo in nome dell'Umanesimo stesso (2007, p. 40). Oggi, il cosmopolitismo planetario di Paul Gilroy (2000) rinnova questa tradizione.

Un altro rilevante discorso neo-umanista emerge all'intersezione tra teorie antirazziste e teorie ambientaliste, perseguendo la critica della violenza epistemica e fisica che il soggetto Europeo ha esercitato sulle/gli "altre/i" dell'Illuminismo. La visione del mondo che equiparava la supremazia al controllo scientifico razionale sulle/gli 'altre/i', ha anche militato contro il rispetto per la diversità delle forme di vita, delle popolazioni e delle culture umane e non umane (Mies & Shiva, 1993).

L'alternativa eco-femminista e ambientalista radicale ribadisce la necessità della bio e antro-po-diversità. Questa attitudine è contraria all'umanesimo occidentale e all'investimento dell'Occidente nella razionalità come pre-condizione per lo sviluppo attraverso la scienza e la tecnologia. Mies e Shiva invocano un "re-incidentamento del mondo" (1993, p. 18), un'emancipazione che abbia luogo proprio nel campo della necessità naturale e in armonia con essa sulla base di principi umanisti non occidentali. L'uguaglianza non è quindi definita a partire dal modello occidentale di sviluppo economico, basato su progressi scientifici compatibili con il dominio del mercato mondiale.

Mies e Shiva declinano nuovi valori universali che sottolineano l'interconnessione tra gli umani e i non umani su scala globale. I bisogni universali sono equiparati ai diritti universali e riguardano tanto le necessità basilari e concrete, come il cibo, la casa, la salute, la sicurezza, quanto le più elevate necessità culturali, come l'educazione, l'identità, la dignità, il sapere, gli affetti, la passione e la cura. Tutto ciò costituisce le fondamenta materiali della rivendicazione situata di nuovi valori etici, contro la "biopirateria" esercitata dal capitalismo avanzato.

Per concludere questo paragrafo, vorrei chiarire la mia affermazione iniziale riguardo al fatto che il femminismo è decisamente antiumanista, incorporandolo nella mia specifica politica della collocazione e nella mia tradizione di pensiero critico. Come Europea antifascista e antirazzista, sono impegnata a lottare dall'interno contro l'Eurocentrismo inteso come "nazionalismo metodologico" (Beck, 2007). Questo implica la critica dei suoi legami duraturi con l'Umanesimo. I soggetti europei contemporanei, e soprattutto quelli che producono conoscenze, si trovano nella situazione di dover soddisfare l'obbligo etico della responsabilità verso la loro storia trascorsa e verso la lunga ombra che essa getta sul loro presente politico, come hanno spiegato anche Morin (1987); Passerini (1998); Balibar (2004) e Bauman (2004).

Da ciò deriva il rifiuto del ruolo auto-assegnatosi di supposto centro del mondo dell'Europa e dei suoi soggetti. Se davvero una mutazione socio-culturale sta avvenendo nella direzione di una società multietnica e multimediale, allora la trasformazione non può riguardare solo il polo delle/gli «altre/i». Essa deve egualmente smuovere la posizione e le prerogative del «medesimo», del centro precedente. Il progetto di sviluppare un nuovo tipo di identità nomade postnazionalista europea comporta una disidentificazione dalle identità prestabilite, fondate non solo sul genere e la classe, ma anche sulla nazione. Questo progetto è soprattutto politico, ma contiene anche un forte nucleo affettivo fatto di convinzioni, visioni e desiderio attivo di cambiamento.

La nuova missione che il femminismo postumanista deve intraprendere oggi implica la critica del gretto interesse personale, dell'intolleranza e del rifiuto xenofobico degli altri. Emblematico della chiusura mentale degli europei è il destino dei migranti, dei rifugiati e dei richiedenti asilo che subiscono il peso del razzismo nell'Europa contemporanea.



Il femminismo necessita di aggiungere questa consapevolezza alla sua agenda, in modo da abbandonare il soggetto razionale, universale ed eurocentrico, optando per una sua radicale trasformazione, in rottura con il passato imperialista e antidemocratico Europeo. Credo che la condizione postumana possa facilitare il compito di ridefinire un nuovo ruolo per l'Europa in un periodo in cui il capitalismo globale attraversa una fase di trionfo ma anche evidentemente di scacco in termini di sostenibilità e giustizia sociale. Quest'approccio postnazionalista (Habermas 2002, Braidotti, 2008b), esprime il declino dell'eurocentrismo come evento storico e invoca un cambiamento qualitativo di prospettiva nel nostro senso collettivo di identità.

Un primo compito per la teoria postumanista femminista è quindi quello di promuovere un progetto postumano di «divenire molecolare» o di «divenire nomade» dell'Europa (Braidotti, 2011), che implica la resistenza al nazionalismo, alla xenofobia e al razzismo, cattive abitudini della vecchia Europa imperialista. Per questi motivi, essa è il contrario dello spropositato e aggressivo universalismo del passato, sostituito da prospettive situate e responsabili.

## *2. Anthropos non è il centro del mondo.*

La critica nonché il rifiuto dell' "Uomo razionale" dell'Umanesimo appaiono tuttavia più semplici, in retrospettiva, del progetto che consiste nel prendere le giuste distanze e riuscire a disidentificarsi dall'Anthropos inteso come specie. Le difficoltà insite nel decentramento dell'antropocentrismo sono multifaccettate.

Il primo livello di difficoltà è discorsivo: l'anti-umanesimo è essenzialmente un movimento filosofico, storico e culturale, in senso generale radicato nell'Umanesimo. Il postantropocentrismo invece si confronta direttamente con gli effetti di scienza e tecnologia, nuovi media e cultura digitale, rivitalizzando il dibattito tra le "due culture" delle discipline umaniste e delle scienze. La critica dell'antropocentrismo dà luogo a complicazioni metodologiche e teoretiche, dovute al fatto pragmatico che, in quanto entità incarnate e incorporate, siamo tutte/i parte di quello che eravamo soliti chiamare "natura", malgrado le pretese trascendentali della coscienza umana (Lloyd, 1994). La teoria postumana postantropocentrica contesta l'arroganza dell'antropocentrismo e l'"eccezionalismo"

dell'Umano come categoria trascendentale. Ma deve confrontarsi con alcune questioni cruciali, in particolare la soggettività umana in termini etici e politici e la specificità del suo linguaggio.

Nel mio lavoro, ho proposto alleanze trans-specie con la potenza produttiva e immanente di zoe, o la vita nelle sue componenti non-umane (Braidotti 2003, 2008a). Questa ontologia relazionale è zoe-centrata e non-antropocentrica, eppure non rinnega la struttura antropologicamente organizzata dell'umano. L'antropomorfismo è la specifica collocazione che incarniamo e incorporiamo, riconoscere la sua natura situata è il primo passo verso l'anti-antropocentrismo. Tornerò su questo punto in seguito. Tale cambiamento di prospettiva in direzione di un approccio zoe o geo-centrato richiede un mutamento del nostro modo comune di intendere linguaggio e pensiero, per non parlare del pensiero critico.

Il secondo livello di difficoltà nel recidere il nostro legame con l'Anthropos è affettivo: il modo in cui ciascuno reagisce alla pratica dell'infedeltà verso la propria specie dipende in larga misura dai termini della sua immedesimazione in essa, così come dalla sua valutazione e relazione con gli attuali sviluppi della tecnologia. Nella mia produzione intellettuale ho sempre enfatizzato la dimensione tecnofila (Braidotti, 2003) e il potenziale liberatorio e persino trasgressivo di tali tecnologie, contro coloro che tentano di ridurle a un prevedibile profilo conservatore, o a un sistema orientato al profitto che rafforza e alimenta l'individualismo iper-consumista e possessivo (MacPherson, 1962).

La genealogia tecnofila è forte ma relativamente marginale nella teoria femminista. Un diffuso scetticismo circa gli effetti sociali della scienza e della tecnologia sembra appartenere alla tradizione femminista classica, e alle sue radici umaniste e marxiste. L'utopia tecnologica di Shulamith Firestone (1970) suona come una nota piuttosto solitaria, in netto contrasto con un atteggiamento piuttosto tecno-fobico del femminismo di sinistra.

La brillante opera di Donna Haraway della metà degli anni Ottanta, *Manifesto Cyborg* (1995), propone di mettere in agenda problemi del tutto nuovi e inaugura una tradizione femminista politicizzata nell'ambito dei *science and technology studies*, integrandoli con la politica femminista che aveva rimesso al centro i corpi, cambiando semplicemente le regole del gioco. Haraway ha proposto di sostituire all'antropocentrismo un insieme di collegamenti relazionali con l'alterità umana e non, compresi gli artefatti tecnologici. Da

questo momento in poi, l'uscita collettiva femminista dall'Anthropos comincia a prendere velocità (Hird & Roberts, 2011).

“Quest'Uomo” è adesso chiamato a compiti e riportato alla sua particolarità di specie come anthropos (Rabinow, 2008; Esposito, 2004), vale a dire come rappresentate di una specie generalmente gerarchica, egemonica e violenta, la cui centralità è oggi messa in discussione dalla combinazione dei progressi scientifici e degli interessi dell'economia globale. Massumi si riferisce a questo fenomeno come a quello dell'ex-uomo: «una generica matrice integrata nella materialità dell'umano» e come tale sottoposta a mutazioni significative. Si tratta di un cambiamento che può essere interpretato come una sorta di esodo antropologico, una fuga dalla concezione dominante dell'Uomo come signore incontrastato del creato (Hardt & Negri 2002, p. 206) – una colossale ibridazione della specie.

La pratica della defamiliarizzazione è una chiave metodologica per comprendere quest'esodo. Questo è un processo che invita alla riflessione, attraverso il quale il soggetto conoscente si libera dalla visione normativa dominante del sé, per evolvere verso un contesto di riferimento postumano, che comprende il divenire relazionale in modo molteplice e multidirezionale. Un soggetto così formato infrange già a livello epidermico i limiti dell'umanesimo e dell'antropocentrismo. La disidentificazione dal modello dominante di soggettivazione è stata intrapresa in modo critico e creativo (Kelly, 1979) dalla teoria femminista. Essa implica un radicale allontanamento dalle istituzioni dominanti e dalle rappresentazioni della femminilità e della mascolinità, note anche come sistema di genere (Butler, 2013; Braidotti, 1994). I dibattiti postcoloniali e quelli sulla razza erodono il privilegio dei bianchi e le altre convinzioni razziste circa l'opinione diffusa di cosa costituisca un soggetto umano (Gilroy, 2000; Hill Collins, 1991).

Tale disidentificazione si verifica lungo gli assi del divenire donna (sessualizzazione) e del divenire altro (razzializzazione) e avviene perciò all'interno dei parametri dell'antropomorfismo. Il costruttivismo sociale è stato storicamente la metodologia preferita dei movimenti sociali della seconda metà del XX secolo. Esso propone il primato dei codici sociali sugli altri fattori e un rapporto scettico nei confronti della biologia o delle forze legate alla “natura”. Il costruttivismo sociale riconosce l'importanza del non-umano o di fattori inumani nella costituzione della soggettività - le

spiegazioni psicoanalitiche dell'inconscio vengono in mente come esempio pertinente - ma non mette mai in questione la centralità dei soggetti antropomorfi nei processi di soggettivazione tramite l'inserzione in sistemi sociale e simbolici.

Un cambiamento più radicale è necessario quindi per intraprendere una genuina rottura con la tacita assunzione dell'unicità umana e per riuscire ad elaborare forme di identificazione post-antropocentriche. Ho argomentato in più luoghi a favore di un approccio attivista della zoe: la vita non umana è una via da seguire. Gli approcci del divenire terra (geo-centrato) o del divenire impercettibile (zoe-centrato) rappresentano rotture più radicali con i modelli consolidati di pensiero (legati alla naturalizzazione) e introducono una decisa e imminente dimensione planetaria. Ciò comporta un esodo antropologico che è molto difficile dal punto di vista emotivo e metodologico, dal momento che può implicare un senso di perdita e di sofferenza. Inoltre la disidentificazione dalle abitudini vecchie di secoli del pensiero antropocentrico e umanista e le nuove relazioni con l'alterità non-umana sembrano testare la flessibilità delle discipline umaniste intese come ambito specifico di studio. Le scienze naturali, di certo, stanno portando a compimento questo allontanamento dall'antropocentrismo con relativa facilità. Può valere la pena prendere sul serio la critica che lo sviluppo delle scienze umane verso la complessità possa essere ostacolato dall'antropocentrismo che sottende la loro opera. A questo proposito, come per molti altri, la teoria femminista potrebbe fornire nuovi strumenti e concetti, che non possono essere separati da un'etica della ricerca che esiga rispetto per la complessità della vita reale del mondo in cui viviamo.

La teoria femminista postumana associa una nuova visione della soggettività alla figura dello scienziato, che è ancora costretto nel modello umanista classico e retrodatato dell'Uomo di ragione (Lloyd, 1984) inteso come quintessenza del cittadino europeo. La teoria femminista è un antidoto contro tali attitudini andro-centriche e antropocentriche. Abbiamo bisogno di superare questo modello e di dirigerci verso un'intensa forma d'interdisciplinarietà, trasversalità, di andirivieni continui tra differenti discorsi, di alti livelli di ibridazione disciplinare e distanza dalla piatta ripetizione dei protocolli della ragione istituzionale. Le metodologie zoe/radicate possono essere fonte d'ispirazione per

PREMESSA

le scienze umane e per il loro divenire ramo sociale e culturale della teoria della complessità.

In terzo luogo, troviamo il livello politico di difficoltà in relazione al postantropocentrismo. Il capitalismo avanzato sta articolando la sua propria forma opportunistica di decentramento dell'antropocentrismo, a mio avviso "perversa" (in quanto "illusoria e alienante"), grazie alle sue estese reti tecno-scientifiche. La convergenza tra diverse, e in passato differenziate, branche della tecnologia, in particolare nanotecnologie, biotecnologie, tecnologie dell'informazione e scienze cognitive, mette sotto pressione i tradizionali modi di intendere l'umano. La struttura biogenetica del capitalismo contemporaneo necessita di investimenti sulla "Vita" intesa come sistema informazionale; la ricerca sulle cellule staminali, l'intervento biotecnologico su animali, semi, cellule e piante, ha aperto la strada al controllo scientifico ed economico e alla mercificazione di tutto il vivente. Questo contesto genera una forma paradossale e piuttosto opportunistica di postantropocentrismo a vantaggio delle forze di mercato che impunemente privatizzano la vita stessa (Rose, 2008).

Il punto di convergenza – e quindi anche la più contestata "zona di scambio" (Galison, 1997) tra il post-antropocentrismo economico e quello critico sta nel fatto che è diventato evidente che la vita, invece di essere definita come proprietà esclusiva e diritto inalienabile di una sola specie, quella umana, su tutte e altre, invece di essere santificata come un assunto predeterminato, si presenta come transpecie e non-umana. Una sorta di democratizzazione degli organismi è in corso: un egualitarismo bio/zoe/geo-centrato (Ansell Pearson, 1999) che apre a possibilità produttive in termini di relazioni, alleanze e specificazione reciproca (Protevi, 2013; Braidotti, 2014a).

Questo punto di vista necessita di essere accompagnato da una critica dell'economia politica del capitalismo avanzato. Il valore del capitale è oggi costituito dalla potenza informativa della materia vivente in sé. La capitalizzazione della materia vivente crea una nuova economia politica, che Melinda Cooper (2013) chiama «la Vita come plusvalore». Essa introduce tecniche politiche discorsivo-materiali di controllo della popolazione di un ordine molto diverso da quello della demografia, che occupa ampio spazio nell'opera di Foucault sulla governamentalità biopolitica. Oggi noi stiamo conducendo le «analisi dei rischi» non solo su interi sistemi sociali e nazionali, ma anche su interi settori della

popolazione nella società del rischio mondializzato (Beck, 1999). Oggi il vero capitale coincide con le banche dati di informazioni.

Patricia Clough (2007) persegue una linea simile nella sua analisi sulla «svolta affettiva» di come le banche dati biogenetiche, neuronali e informatiche basate sugli individui riducano i corpi alla loro superficie informativa in termini di risorse energetiche, o di capacità vitali, appiattendolo inoltre altre differenze. Qui l'attenzione si concentra sull'accumulazione di informazioni in sé, sulle sue immanenti qualità vitali e sulle sue abilità di auto-organizzazione. Clough ci offre una lista impressionante di tecniche concrete impiegate dal capitalismo cognitivo (Moulier Boutang, 2012) per testare e monitorare le capacità dei corpi affettivi e bio-mediati: test del Dna, impronte digitali del cervello, imaging neuronale, rilevazione del calore corporeo e riconoscimento virtuale dell'iride o della mano. Queste tecnologie sono operative come dispositivi di sorveglianza sia nella società civile sia nella guerra contro il terrorismo, perseguendo la governamentalità necropolitica che è il contrassegno della nostra epoca (Mbembe, 2003; Braidotti, 2014a).

Per concludere questo paragrafo: l'economia globale può essere definita postantropocentrica poiché raggruppa tutte le specie sotto l'imperativo del mercato, minacciando con i suoi eccessi la sostenibilità dell'intero nostro pianeta. Questo è il motivo per cui la vulnerabilità si sta affermando come forza capace di creare legami in grado di modellare la nuova panumanità senza paura. I toni morali di questo cosmopolitismo negativo non colgono con efficacia la sua natura spuria e auto-interessata. Le teorie femministe, postcoloniali e della razza (Eisenstein, 1998; Vandana, 1999; Chakrabarty, 2009) hanno colto subito la necessità di denunciare la natura ipocrita di tale precipitosa ricomposizione di un legame pan-umano basato sul timore condiviso dell'estinzione. Esse hanno riportato le relazioni di potere alla crisi del cambiamento climatico e ambientale (Nixon, 2011).

Partendo dalle filosofie dell'immanenza radicale, del materialismo vitalista e della politica femminista della collocazione, ho sostenuto inoltre che fosse inutile prendere il volo verso un'idea astratta di "umanità". Abbiamo al contrario bisogno di cartografie incarnate e incorporate, relazionali e affettive, delle nuove relazioni di potere che caratterizzano l'attuale ordine geo-politico. Classe, razza, genere e orientamento sessuale, età e abilità fisica funzionano come qualcosa di più dei semplici "peculiarità" della

“normalità”. Sono fattori chiave nel determinare la nozione e nel negoziare l’accesso a quella cosa che chiamiamo “umanità”. Eppure, considerando la portata globale dei problemi che stiamo affrontando oggi, mi sembra il caso di ricordare che noi siamo in questo insieme.

Tale consapevolezza non deve però oscurare o appiattire le differenze di potere che sostengono il soggetto collettivo (noi) e il suo impegno (questo). Ci possono anche essere molteplici e potenzialmente contraddittori progetti in gioco nella ricomposizione dell’“umanità” in questo momento.

### *3. Zoe è il principio guida*

Il postumano – con i suoi esordi postumanisti e postantropocentrici - complica in peggio le questioni della soggettività umana e della politica femminista?

La mia tesi è che tende piuttosto a migliorarla, offrendo una più ampia concezione relazionale del sé, inteso come concatenamento nomade e trasversale (Braidotti, 1995, 2003, 2008a) generato dall'effetto cumulativo di molteplici legami relazionali (Braidotti, 2014b). La capacità relazionale del soggetto postumano non è limitata alla nostra specie, bensì comprende molti elementi non-antropomorfi, partendo dall’aria che respiriamo. La materia vivente – inclusa la carne pensante dell’umano – è intelligente e capace di auto-organizzazione, e lo è precisamente perché non è disconnessa dal resto della vita organica. La filosofia nomade dell’immanenza radicale mette in primo piano corpo e materia, non separandoli dall’organismo pensante. Noi pensiamo con tutto il corpo, bisogna riconoscere l’incorporazione dell’intelletto e l’intellettualizzazione del corpo (Marks, 1998). Sotto questo profilo, il femminismo vitalista e materialista dovrebbe stringere alleanze con le diverse teorie neuronali della mente (Clarke, 1997, 2003), con i diffusi modelli cognitivi ispirati da Spinoza (Deleuze & Guattari, 2006; Damasio, 2003) e con le neuro-filosofie qualitative (Churchland, 2011; Malabou, 2011). È importante quindi non lavorare completamente all’interno del metodo costruttivista sociale, piuttosto cercare di sottolineare ontologie processuali che consentono di pensare il collegamento tra elementi non-umani e forze vitali, che ho indicato come zoe.

Questo approccio vitalista alla materia destituisce i confini binari tra quella parte di vita, sia organica sia discorsiva, tradizionalmente riservata all'anthropos, vale a dire il bios, e la parte più ampia della vita animale e non umana, anche nota come zoe. Zoe come forza dinamica della vita in sé, capace di autorganizzazione, consente la vitalità generativa (Braidotti, 2008a, 2011). Essa è la forza trasversale che taglia e ricuce specie, domini e categorie precedentemente separati. L'egalitarismo zoe-centrato per me è il nucleo della svolta postantropocentrica: è una risposta materialista, laica, fondata e concreta all'opportunistica mercificazione transspecie che è la logica del capitalismo avanzato. Essa esprime inoltre la reazione positiva delle scienze umane e sociali al cospetto dei grandi sviluppi delle scienze contemporanee.

L'impellente questione femminista è questa: come combinare il declino dell'antropocentrismo con i problemi della giustizia sociale? Come può il "post-antropocentrismo insorgente" (Papadopoulos, 2010) venire in soccorso della nostra specie?

Il senso di insorgenza nella cultura postumana contemporanea è tangibile.

Una volta sfidata la centralità dell'anthropos, un certo numero di confini tra l'uomo e gli altri da sé cominciano infatti a cadere, con un effetto a cascata che apre prospettive inaspettate. Così se il declino dell'umanesimo inaugura il postumano esortando gli umani sessualizzati e razzializzati a emanciparsi dalla relazione dialettica schiavo-padrone, la crisi dell'anthropos spiana la strada all'irruzione delle forze demoniache degli altri naturalizzati. Animali, insetti, piante e ambiente, addirittura pianeta e cosmo nel suo insieme, vengono ora chiamati in gioco. Questo pone un diverso carico di responsabilità sulla nostra specie, che è la causa principale del disastro ecologico. Il fatto che la nostra era geologica è conosciuta come antropocene<sup>2</sup> evidenzia allo stesso tempo la potenza tecnologicamente mediata acquisita dall'anthropos e le sue conseguenze potenzialmente letali per tutti gli altri.

La soggettività postumana femminista necessita di una nuova prassi politica.

Si tratta di un progetto empirico che mira a sperimentare ciò che gli attuali corpi, biotecnologicamente mediati, sono capaci di fare nelle loro rispettive collocazioni. Nel mio lavoro, il metodo femminista e la strategia della politica della collocazione rappresentano la forma preferita di immanenza radicale. Memore delle ingiustizie strutturali e degli

---

<sup>2</sup> Il termine fu coniato dal premio Nobel per la chimica Paul Crutzen nel 2002. Il suo uso è ampiamente diffuso e condiviso.



imponenti differenziali di potere all'opera nel mondo globalizzato, impiego questo metodo per elaborare resoconti più accurati delle molteplici economie politiche di soggettivazione. Tali cartografie ci consentono di sviluppare analisi politiche delle soggettività contemporanee basate sul principio del non-profitto e quindi su un'altra etica. Esse attualizzano le possibilità virtuali di un sé esteso e relazionale, che funziona nel continuum natura-cultura ed è tecnologicamente mediato, ma non estraneo al potere e catturato in molteplici rapporti di inclusione ed esclusione.

Le categorie oppositive non giovano a molto, perché ancora adottano una nozione socio-costruttivista del potere come griglia esterna o antecedente di significazione che imprime in qualche modo i codici sociali sulle soggettività incarnate.

Le femministe postumane, vitaliste e materialiste, d'altro canto, intendono i corpi come formazioni materiali e simboliche che sono sempre già immerse in condizioni strategiche e rapporti di potere. Assodato che il potere, dopo Foucault, non è necessariamente inteso in termini negativi, i suoi effetti sono di svariati tipi, sia negativi (potestas) sia positivi (potentia).

Il potere genera le forme di resistenza attiva alle condizioni stesse che produce. Questa intuizione amplia lo spazio riservato alla struttura non unitaria del soggetto nella nuova analisi politica della complessità dei rapporti di potere, dei vincoli, dei codici e dei processi socio-simbolici che informano il soggetto come entità relazionale.

L'accento sui processi relazionali di trasformazione mette inoltre in risalto gli effetti di potere contraddittori che costituiscono le soggettività incarnate. Questa è la sferzata neo-materialista della politica femminista postumana cioè dopo l'anti-umanesimo.

Il vantaggio politico di questo approccio monista e vitalista consiste in una più adeguata comprensione del funzionamento fluido e complesso del potere ai tempi del capitalismo avanzato, dunque nell'elaborazione di forme più adeguate di resistenza. Queste esplorazioni della "corporalità" o materialismo radicato e incarnato si traducono in una serie di problematizzazioni di ciò che si intende per "materia" nel pensiero femminista materialista.

L'enfasi radicale posta sull'ontologia monista spinozista si traduce nel superamento della classica dicotomia "materialismo/idealismo", per muoversi verso la declinazione dinamica, non-essenzialista e relazionale del materialismo vitalista. Il "realismo della materia "

rappresenta la forma contemporanea di neo-materialismo radicale che emerge dalla corporalità e che diventerà anche nota come politica vitalista (Fraser, Kember, & Lury, 2006), femminismo trans-corporale (Alaimo, 2011) o femminismo postumano (Haraway, 2000; Balsamo, 1996; Hayles, 1999; Halberstam & Livingston, 1995). La caratteristica più evidente dell'attuale ridefinizione scientifica della materia è lo slittamento della differenza dagli schemi binari ai processi rizomatici; dalle opposizioni sesso/genere o natura/cultura ai processi di sessualizzazione/razzializzazione e naturalizzazione che fanno della vita in sé, o della vitalità della materia, il loro obiettivo principale. Questo sistema provoca deliberatamente l'indebolimento delle differenze dicotomiche, il che di per sé non risolve automaticamente né migliora il potere delle differenze, anzi a volte lo intensifica in modi diversi, cosa che richiede un'intensificazione della pratica politica, non la sua abolizione.

Il femminismo neo-materialista si fonda sull'idea che la materia, compresa quella parte determinata della materia che è l'incarnazione umana, è intelligente e capace di autorganizzazione. Le femministe potrebbero riconsiderare questo modesto punto di partenza, riconoscendo che la vita non è solo nostra - essa è guidata da zoe e geo-centrata. Eppure per noi, membri di questa specie, essa sarà sempre antropomorfa, vale a dire radicata e incorporata, incarnata, affettiva e relazionale. È solo accettando e vivendo con flessibilità la nostra struttura antropomorfa e i limiti e le possibilità che essa comporta, che possiamo diventare creativamente zoe-centrati, aprendo alle possibili attualizzazioni delle potenze virtuali.

L'immanenza radicale dell'antropomorfismo cosciente di sé, la politica propria a questa particolare collocazione, costituisce l'avvio della critica dell'illusione antropocentrica. Possiamo ancora superare l'antropocentrismo divenendo corpi antropomorfi senza organi.

#### 4. *La sessualità è una forza oltre il genere*

Come ho affermato in precedenza, il capitalismo avanzato in quanto sistema biogenetico cognitivo di mercificazione di tutto il vivente riduce gli organismi alla loro superficie informazionale in termini di materialità e capacità vitali. Di conseguenza, ciò comporta che i segnali di organizzazione e distribuzione delle differenze sono ricollocati nei micro-elementi della materialità vitale, quali le cellule degli organismi viventi e il codice genetico di intere specie. Siamo ben lungi dal sistema grossolano che evidenziava la differenza sulla base di caratteristiche anatomiche, verificabili a occhio nudo, tra i sessi, le razze e le specie. Siamo passati dal biopotere, che Foucault esemplificava tramite l'anatomia comparata, a una società fondata sul controllo del potere molecolare della zoe. Allo stesso modo siamo passati dalla società disciplinare a quella del controllo, dall'economia politica del Panopticon all'informatica del dominio (Haraway 1990, 1992, 2003). Le questioni della differenza e della dissimetria del potere, tuttavia, rimangono centrali come sempre.

Il mondo tecnologicamente mediato non si basa sull'opposizione organico/inorganico, maschio/femmina, e soprattutto non è di colore bianco. Il capitalismo avanzato è un sistema post-genere capace di accogliere un alto livello di androginia e un indebolimento notevole della divisione categorica tra i sessi. Esso è inoltre un sistema post-razziale che non classifica più i popoli e le loro culture in base alla pigmentazione della pelle (Gilroy, 2000), nondimeno rimane profondamente razzista. Una solida teoria della soggettività postumana può giovare alla riappropriazione di questi processi, sia teoricamente sia politicamente, non solo in qualità di strumenti analitici, ma anche come terreni alternativi per la formazione del sé.

Quali sono le conseguenze del fatto che l'apparato tecnologico non è più sessualizzato, razzializzato e naturalizzato ma piuttosto neutralizzato come cifra della commistione, dell'ibridismo e dell'interconnessione, nel momento in cui la transessualità diviene topos postumano per eccellenza? Se risulta che la macchina è capace di autogestione ed è al contempo transessuale, il vecchio, organico corpo umano necessita di essere collocato altrove. Sempre memore del monito di Lyotard (1989) circa l'economia politica del

capitalismo avanzato come indifferenziazione organizzata, ritengo che non dovremmo fidarci dello svuotamento di concetti e posizioni né degli stati di indeterminatezza che esso genera. Sebbene allettante, sarebbe fuorviante dare per scontato che i soggetti postumani incarnati siano già oltre le differenze sessuali e razziali: le differenze sessualizzate razzializzate e naturalizzate sono oggi ancora più accentuate, anche se si sono significativamente ricollocate (Bukatman, 1993).

Le teoriche queer, sempre entusiaste della possibilità di oltrepassare il sistema sessuale edipico e binario, hanno equiparato il postumano al post-genere e, compiendo un notevole salto, ci esortano a prendere questa via d'uscita (Balsamo, 1996; Halberstam & Livingston, 1995; Halberstam, 2012; Kember, 2011). Sebbene il postumano non sia automaticamente iper-queer, il tentativo di queerizzare il non-umano è attualmente un processo in pieno svolgimento (Giffney & Hird, 2008; Livingston & Puar, 2011; Colebrook, 2014b).

In termini di politica femminista, ciò significa che ci occorre ripensare la sessualità senza i generi, cominciando proprio con la ripresa vitalista dell'intuizione freudiana sulla struttura polimorfa perversa (nel senso di ludica e priva di fini riproduttivi), della sessualità umana. Sarebbe inoltre opportuno rivalutare la potenza generativa del corpo delle donne, cioè la nostra potenza riproduttiva e i giochi di potere che vi si innestano, tematica che è stata tendenzialmente trascurata negli ultimi decenni. In questa prospettiva, il genere si rivela essere solo un meccanismo storico e quindi contingente di cattura delle molteplici potenzialità del corpo, incluse le sue capacità generative e riproduttive. Trasformare il genere in matrice unica e transtorica del potere, come suggerisce la teoria queer della tradizione linguista socio-costruttivista (Butler, 2013), costituisce semplicemente un errore concettuale. La sessualità, come tutte le intensità corporee, è un'attualizzazione delle potenza virtuale della carne intelligente che ci compone, e in quanto forza generatrice può essere – e viene regolarmente - catturata dal sistema binario sesso-genere. Eppure questo meccanismo di cattura – che oltre tutto è uno dei molteplici meccanismi di codificazione dei soggetti in azione nel nostro sistema socio-simbolico - non cambia il fatto che la sessualità è caratterizzata da tratti trasversali, strutturali e vitali. In quanto forza vitale, la sessualità è foriera della struttura ontologica non-essenzialista dell'affettività umana e del desiderio. L'analisi socio-costruttivista si

limita a descrivere il processo sociologico di formazione di un'identità limitata: analizza correttamente il risultato di questo processo, non i suoi meccanismi strutturali. Il contro-argomento della mia posizione vitale e materialista è che la sessualità si colloca sia dopo sia prima, sia intorno all'identità, come forza costituente sempre già presente e quindi precedente e susseguente il genere, anche se si interseca con esso nella costruzione dei soggetti funzionali al regime sociale di governamentalità biopolitica.

Inoltre, la sessualità come forza umana e non-umana appartiene al caos vitale, che non è semplicemente caotico ma è lo spazio illimitato di possibilità virtuali per le relazioni positive inclini al piacere (Guattari, 1995). Questa forza intensiva oltrepassa, scansa, precede e supera l'apparato sociale normativo di genere. La forza vitale per eccellenza, la sessualità, è catturata, inscritta, formattata nella dicotomia sesso/genere - inteso come sistema socio-simbolico di attribuzione di qualità e diritti - al fine di disciplinare e punire il corpo sociale. Il genere è una forma di governance, che, per le femministe deleziane, deve essere interrotta attraverso l'elaborazione creativa e collettiva di contra-codici che deteritorializzano questa formazione molare e la fanno esplodere attraverso processi di divenire minoritario / divenire-donna / divenire-animale/terra ecc.

Tali divenire sono contro-attualizzazioni trasformative dei molteplici corpi virtuali, sempre già sessuati ma non catturati dal sistema di genere, che esprimono e riescono a sostenere ciò che un corpo - in quanto materia pensante - sarà stato capace di fare e di divenire. In questo senso ho parlato di un divenire donna femminista (Braidotti 1994, 1995, 2014b), e poi del "femminile virtuale" (Braidotti, 2003, 2008) come concetto chiave della differenza sessuale, definita nel senso dell'eterno ritorno della differenziazione come forza motrice del divenire. Su questo punto - che concettualmente emerge in una zona di frontiera all'incrocio tra Deleuze e le/i neo-spinoziste/i, la prima Irigaray, il meglio di Derrida, tutta la tradizione di fantascienza femminista e il corpus ibrido di Haraway - convergono tutte le femministe materialiste: Grosz usa l'espressione "un migliaio di minuscoli sessi" (2002); Colebrook preferisce: "vitalismo queer passivo" (2014a, 2004b); Patricia MacCormack (2008, 2012) riporta in modo simile l'attenzione sulla necessità di ritornare alla sessualità come polimorfa e complessa, forza viscerale, e di liberarla sia dal problema dell'identità sia da tutte le opposizioni dualiste. La ripresa innovativa operata da Luciana Parisi della schizo-analisi di Guattari e del concetto di

“embiosimbiosi” di Lynn Margulis (Margulis & Sagan, 1995) determina la schizo-genesi della differenza sessuale come variabile organica dell’auto-poiesi (Parisi, 2004). Le femministe postumane praticano la sovversione non nel senso dello sviluppo delle contro-identità, bensì nel senso della dislocazione delle identità attraverso la perversione dei modelli standardizzati di interazione sessuale, razziale e naturale. La politica femminista postumana è una sperimentazione di intensità oltre i sistemi binari, che funziona per “e...e”, non per “aut-aut”.

Ho affermato che il femminismo vitalista, materialista o postumano, poggiando su un’ontologia politica monista e dinamica, sposta l’attenzione lontano dalla distinzione sesso/genere, mettendo in rilievo la sessualità come processo. Questo significa, per estensione, che la sessualità è una forza, un elemento costituente, capace di deterritorializzare l’identità di genere e le sue istituzioni (Braidotti, 1995, 2011, 2014b). Unito all’idea del corpo come di un complesso assemblaggio di possibilità virtuali, questo approccio postula la priorità ontologica della differenza e la sua forza auto-trasformatrice, superando gli approcci socio-costruttivisti. Le femministe materialiste vitaliste e postumane sottolineano che il concetto fondamentale è che la sessualità è una parte integrante della struttura incarnata del soggetto: siamo sempre già sessuati/e. La sessualità è concettualizzata come una forza di vita generante che non può essere adeguatamente contenuta nella visione dicotomica del genere definito come costruzione sociale delle differenze tra i sessi. I limiti del socio-costruttivismo diventano evidenti quando si confronta con lo sconvolgimento ontologico introdotto dalla visione monista della sessualità intesa come forza vitale in sé.

La prima Irigaray – fino al libro sull’etica delle differenza sessuale (1990b) - è alla prese con un progetto simile, ma lei insiste, per ragioni di opportunità politica, sul mantenimento di uno stretto legame strutturale tra la forza del femminile virtuale e l’identità attualizzata e socialmente codificata delle donne in quanto individui femminili capaci di trasformarsi in soggetti politici femministi. Questo offre una serie di vantaggi a breve termine, in particolare una forte ontologia politica, ma sul lungo periodo si scontra con i limiti della specifica forma di individuazione femminile che sottende il progetto. Il divenire-donna di stampo nomadico comporta invece l’abbandono o l’allontanamento dalle identità socialmente costituite in quanto donne (intese come formazioni molar),

riportando collettivamente la soggettività politica alla molteplicità virtuale delle forze caosmotiche del divenire. Questa strategia riposa sul materialismo corporeo di stampo monista che comporta la consapevolezza dell'intelligenza auto-organizzatrice del corpo come materia che collega ciascuna di noi a una rete di relazioni con altri - umani e non umani- dentro la cassa di risonanza complessa di zoe. Non si possono seguire entrambe le strade allo stesso tempo (Braidotti, 2003).

In altre parole, abbiamo bisogno di sperimentare con le intensità come forme creatrici di resistenza politica al fine di comprendere di che cosa siano capaci i nostri corpi postumani. Dal momento che il sistema cattura la complessità della sessualità umana in una macchina binaria che privilegia la formazione di famiglie eterosessuali e sottrae letteralmente ogni altra possibilità ai nostri corpi, non sappiamo più cosa sono in grado di fare i corpi sessuati. Abbiamo dunque bisogno di riscoprire la nozione di complessità sessuale – polimorfa e perversa - che delimita la sessualità nelle sue forme umane e postumane. Un approccio postantropocentrico femminista mostra con chiarezza che la materia corporea umana, come delle altre specie, è sempre già sessuata e quindi differenziata sessualmente lungo gli assi della molteplicità e dell'eterogeneità.

Questi esperimenti sovversivi e creativi che mirano a mettere alla prova cosa i nostri corpi sessuati possono fare, tuttavia, non equivalgono a dire che nella sfera sociale le differenze non contano più o che le relazioni tradizionali di potere sono migliorate. Al contrario su scala mondiale forme estreme di differenza sessuale polarizzata sono più diffuse che mai. Esse vengono proiettate in relazioni geopolitiche tra l'Occidente e il resto, soprattutto il mondo islamico, in modo da creare immagini belligeranti di sistemi di genere opposti che corroborano ed intensificano lo scontro di civiltà e, in maniera spietatamente opportunistica, lo invocano nel presunto nome dei diritti delle donne e delle persone LGBT. Questi complessi risvolti rendono ancora più urgente la riproposizione del concetto di differenza come eterno differire, determinante ma non essenzialista. Ho sottolineato la differenza in quanto principio di Non-uno, ovvero come una differenza da sé che è costitutiva del soggetto postumano, e la necessità di elaborare forme di responsabilità etica per accompagnarlo (Braidotti, 2013). Nella mia prospettiva l'etica postumana ci spinge ad adottare il principio del Non-uno come struttura profonda della nostra soggettività, tramite il riconoscimento dei legami che ci uniscono ai molteplici altri

in una trama vitale di interrelazioni complesse. Questo principio etico infrange la fantasia dell'unità, della totalità e dell'univocità, così come le narrative psicanalitiche dominanti della perdita primordiale, della mancanza incolmabile e della separazione irreparabile. Quello che vorrei evidenziare, invece, con un accento maggiormente affermativo, è la priorità della relazione, la consapevolezza che il soggetto Non-uno non è all'origine di se stesso, ma l'effetto del perenne flusso di incontri, interazioni, affettività e desideri.

La differenza intesa come principio del non-Uno è costitutiva del soggetto non unitario, ancora il soggetto a un legame etico con l'alterità, con gli altri molteplici ed esterni che vanno a formare quell'entità che, per pigrizia ed abitudine, siamo soliti chiamare sé. La teoria politica vitalista, nomade e postuma, sottolinea gli aspetti produttivi della condizione del Non-uno, ovvero la nozione generativa di complessità. All'inizio vi è sempre già una relazione con un'entità affettiva e interattiva dotata di carne intelligente e mente incarnata: la relazionalità ontologica. Una politica materialista delle differenze postumane si serve di divenire potenziali che esigono la loro attualizzazione. Essi sono concretizzati da prassi collettive basate sulle comunità, e divengono fondamentali per reggere il processo vitalista della ricomposizione non unitaria ma responsabile di un popolo mancante. Questo è il "noi" che è evocato e attualizzato dalla creazione postantropocentrica di una nuova panumanità. Esso esprime la dimensione affettiva ed etica del divenire postumano come evento di autogestione collettiva; concretizza una comunità che non è tenuta insieme dal nesso negativo della vulnerabilità, dalla colpa di una comune violenza ancestrale, dalla malinconia per il debito ontologico insolubile, quanto piuttosto dal riconoscimento empatico della propria interdipendenza con i molteplici altri, molti dei quali, nell'era dell'antropocene, semplicemente non sono antropomorfi.

### *Conclusioni*

1. Le femministe postumane e gli altri teorici critici hanno bisogno di resistere alla frettolosa ricomposizione dei legami cosmopoliti, specialmente quando tale ricomposizione nasce dalla paura. Potrebbe rivelarsi più utile impegnarsi in direzione di



molteplici attualizzazioni di nuove alleanze trasversali, comunità e piani di assemblaggio dell'umano: ci sono molti modi per divenire mondo insieme.

2. Il postumano non è post-politico. La condizione postumana non segna la fine della soggettività politica, bensì una sua ricollocazione in direzione dell'ontologia relazionale. Ciò è tanto più importante in quanto l'economia politica del capitalismo bio-genetico è post-antropocentrica nelle sue stesse strutture, ma non necessariamente o automaticamente più umana, o più incline alla giustizia.

3. Il postumano non è post-potere. Le critiche postumane femministe devono concentrarsi quindi sui continui o rinnovati differenziali di potere, sulle strutture di dominio e di esclusione al tempo del capitalismo avanzato. Classe, razza, sesso ed età si trovano al centro della scena dell'economia globale e della sua governamentalità necro-politica. Il postumano non è post-bellico, anzi i tempi postumani vedono la guerra diventare una vasta operazione logistica integrata all'apparato tecno-scientifico. Le questioni ambientali sono iscritte all'intersezione delle principali preoccupazioni geopolitiche e coinvolgono agenti e forze sia umane sia non-umane. Le questioni relative alla Terra non sono disconnesse dai rapporti sociali, di classe, razza, età, disabilità, orientamento sessuale e non dovrebbero essere nuovamente naturalizzate.

4. Il postumano è per la sessualità oltre il genere. Le femministe postumane adottano un concetto di corpo dinamico e sessuato, inteso come fascio di relazioni, e partono da qui per indagare il potenziale trasformativo di un concetto innovativo di politica. Affermano il primato della sessualità come forza ontologica, in opposizione alla linea maggioritaria o dominante di territorializzazione - il sistema di genere - che privilegia il sesso eterosessuale, familiare e riproduttivo. La sessualità oltre il genere costituisce il versante epistemologico e politico del neo-materialismo vitalista contemporaneo. Ciò rafforza la genealogia femminista, che comprende le de-territorializzazioni creative, le transazioni ibride e intensive e gli incontri produttivi con la molteplice alterità umana e non-umana. La contro-attualizzazione delle sessualità virtuali - dei corpi senza organi che non siamo stati ancora in grado di sostenere - è una prassi politica postumana e femminista.

*Riferimenti Bibliografici*

- Alaimo, Stacey (2010). *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*.  
Bloomington: Indiana University Press.
- Ansell Pearson, Keith (1999). *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*.  
London and New York: Routledge.
- Balibar, Etienne (2004). *We, the People of Europe? Reflections on Transnational  
Citizenship*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Balsamo, Anne (1996). *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*.  
Durham: Duke University Press.
- Bauman, Zygmunt (2004). *Europe: An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (2007). *The Cosmopolitan condition. Why methodological nationalism fails*.  
*Theory, Culture & Society*, Vol. 24, No. 7/8, pp. 286-290.
- Bostrom, Nick (2005). *A History of Transhuman Thought*. *Journal of Evolution and  
Technology*, vol.14, no.1, pp.1-25.
- Brah, Avtar (1996). *Cartographies of Diaspora - Contesting Identities*. New York and  
London: Routledge.
- Braidotti, Rosi (1994). *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*. Trad. it. E.  
Roncalli. Milano: La tartaruga.
- Braidotti, Rosi (1995). *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*, trad. it. T.  
D'agostini. Roma: Donzelli.
- Braidotti, Rosi (2003). *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*.  
Trad. it. M. Nadotti. Milano: Feltrinelli.
- Braidotti, Rosi (2008a). *Trasposizioni sull'etica nomade*. A cura di Anna M. Crispino.  
Roma: Luca Sossella Editore.
- Braidotti, Rosi (2008b). *In spite of the times: the Postsecular turn in feminism*. *Theory,  
Culture & Society*, vol. 25, no. 6, pp. 1-24.
- Braidotti, Rosi (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia  
University Press.
- Braidotti, Rosi (2014a). *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la*

- morte. Trad. it. Angela Balzano. Roma: DeriveApprodi.
- Braidotti, Rosi, (2014b). Nuovi soggetti nomadi. Bologna: Edizioni Ebook women.it.
- Bukatman, Scott (1993). Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction. Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith (2013). Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità. Trad.it. S. Adamo. Bari: Laterza.
- Césaire, Aimé (2010). Discorso sul colonialismo. Trad.it. M. Mellino. Verona: OmbreCorte.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). The Climate of History: Four Theses. Critical Enquiry 35, pp. 197-222.
- Churchland, Patricia (2011). Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality. Princeton: Princeton University Press.
- Clough, Patricia Ticineto & Halley, Jean (2007). The Affective Turn: Theor
- Cixous, Helene and Clement, Catherine (1986). The Newly Born Woman. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clark, Andy (1997). Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again. Cambridge, MA.: MIT Press.
- Clark, Andy (2003). Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence. Oxford: Oxford University Press.
- Colebrook, Claire (2014a). Death of the Posthuman. Open Humanities Press/University of Michigan Press.
- Colebrook, Claire (2014b). Sex After Life. Open Humanities Press/University of Michigan Press.
- Cooper, Melinda (2013). La vita come plusvalore. Biotecnologie e capitale al tempo del neoliberismo. A cura di Angela Balzano. Verona: OmbreCorte.
- Cornell, Drucilla (2002). The Ubuntu Project with Stellenbosch University, [www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281). Consulted on January 2, 2007.
- Damasio, Antonio (2003). Looking for Spinoza. Orlando: Harcourt, Inc.
- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix (1975). L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia. Trad.it. A. Fontana. Torino: Einaudi.

- Deleuze, Gilles, & Guattari, Felix (2006). *Millepiani*. A cura di M. Guareschi. Roma: Castelvecchi.
- Derrida, Jacques (2002). *La scrittura e la differenza*. Trad. it. di A. Coriolato. Torino: Einaudi.
- Eisenstein, Zillah K. (1998). *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*. New York: New York University Press.
- Esposito, Roberto (2004). *Bíos: Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Fanon, Franz (1996). *Pelle nera maschere bianche*. Trad. it. M. Sears, Milano: Marco Tropea Editore.
- Firestone, Shulamith (1970). *The Dialectic of Sex*. New York: Bentam Books.
- Foucault, Michel (1967). *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. Panaitescu. Milano: Rizzoli.
- Fraser Mariam, Kember, Saraha, & Lury, Celia (2006). *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
- Giffney, Noreen, & Hird, Myra (2008). *Queering the Non/Human*. London: Ashgate
- Gilroy, Paul (2000). *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Galison, Peter (1997). *Image & logic: A Material Culture of Microphysics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Glissant, Edouard (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Grosz, Elisabeth A. (2002). *Architecture from Outside. Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge (MA)-London: The MIT Press.
- Guattari, Felix (1995). *Caosmosi*. Trad. it. di M. Guareschi. Milano: Costa e Nolan.
- Habermas, Jurgen (2002). *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. A cura di L. Ceppa. Milano: Feltrinelli.
- Halberstam, Judith, & Livingston, Ira (1995). *Posthuman Bodies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Halberstam, Judith (2012). *Gaga Femisism: Sex, Gender and the End of Normal*. Boston: Beacon Press.
- Haraway, Donna J. (1990). *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.

- Haraway, Donna J. (1992). The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others. In Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (a cura di), *Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. (1995). *Manifesto Cyborg, Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*. A cura di L. Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, Donna J. (2000). *Testimone\_modesta@FemaleMan\_incontra\_OncoTopo*. *Femminismo e tecnoscienza*. Trad. it. Liana Borghi. Milano: Feltrinelli.
- Haraway, Donna J. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hardt, Micheal, & Negri, Antonio (2002). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli.
- Hartsock, Nancy (1987). The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In Sandra Harding (a cura di), *Feminism and Methodology*. London: Open University Press.
- Hayles, Katherine (1999). *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hill Collins, Patricia (1991). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York and London: Routledge.
- Hird, Myra, & Roberts, Celia (a cura di) (2011). *Feminism theorises the nonhuman*. *Feminist Theory*, 12:2.
- hooks, bell (1981). *Ain't I a Woman*. Boston, Mass.: South End Press.
- Irigaray, Luce (1990a). *Questo sesso che non è un sesso*, Trad. it. L. Muraro. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, Luce (1990b). *Etica delle differenza sessuale*, Trad. it. L. Muraro, A. Leoni. Milano: Feltrinelli.
- Irigaray, Luce (1992). *Io tu noi. Per una cultura della differenza*. A cura di M.A. Schepisi. Torino: Bollati Boringhieri.
- Irigaray, Luce (2010). *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Trad. it. L. Muraro. Milano: Feltrinelli.
- Kelly, Joan (1979). The double-edged vision of feminist theory. *Feminist Studies*, Vol. 5, No.1, pp. 216-227.

- Kember, Sarah (2011). No humans allowed? The alien in/as feminist theory. *Feminist Theory*, Vol. 12, No1, pp. 183-199.
- Kristeva, Julia (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Livingston, Julie, & Puar, Jasbir K. (2011). "Interspecies". *Social Text*, 29/1, pp.3-13.
- Lloyd, Genevieve (1984). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. London: Methuen.
- Lloyd, Genevieve (1994). *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Liotard, Jean Francois (1989). *The Inhuman: Reflections on Time*. Oxford: Blackwell's.
- MacCormack, Patricia (2008). *Cinesexualities*. London: Ashgate.
- MacCormack, Patricia (2012). *Posthuman Ethics*. London: Ashgate
- MacPherson, Crawford B. (1962). *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Malabou, Catherine (2011). *Changing Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Margulis, Lynn & Sagan, Dorion (1995). *What is Life?* Berkeley: University of California Press.
- Marks, John (1998). Gilles Deleuze. *Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press.
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, Vol. 15, No. 1, pp. 11-40.
- Mies, Maria, & Vandana, Shiva (1993). *Ecofeminism*. London: Zed Books.
- Morin, Edgar (1987). *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Moulier Boutang, Yann (2012). *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Nixon, Robert (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Papadopoulos, Dimitris (2010). `Insurgent posthumanism`, in: *Ephemera.Theory & Politics in Organization*. Vol.10, n.2: 134-151.
- Parisi, Luciana (2004). *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*. London: Continuum Press.
- Passerini, Luisa (a cura di) (1998). *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.
- Protevi, John (2013). *Life War Earth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rabinow, Paul (2008). *Pensare cose umane*. Trad. it. E. Zavarella. Roma: Meltemi.

Rose, Nikolas (2008). *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, Trad. it. M. Marchetti, G. Pipitone. Torino: Einaudi.

Said, Edward (2007) *Umanesimo e critica democratica*, Trad. it. M. Fiorini. Milano: Il Saggiatore.

Vandana, Shiva (1999). *Biopirateria: Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni*. Trad. it. G. Ricoveri. Napoli: CUEN.

Ware, Vron. 1992. *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London: Verso.

*Rosi Braidotti*, B.A. Hons. Australian National University, 1978; Dottore di Ricerca Cum Laude, Université de Paris, Panthéon-Sorbonne, 1981; Membro dell'Institute for Advanced Study di Princeton, 1994; Lauree honoris causa dell'Università di Helsinki, 2007 e dell'Università di Linköping, 2013. Cavaliere dell'Ordine del Leone dei Paesi Bassi, 2005; Membro onorario dell'Accademia australiana delle scienze umane (FAHA), 2009; Membro dell'Accademia Europaea (MAE), 2014. Distinguished University Professor e Direttore fondatore del Centro per gli studi umanistici presso l'Università di Utrecht. Tra i suoi libri: *Patterns of Dissonance*, Polity Press, 1991; *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, 1994 and 2011a (second ed.); *Metamorphoses*, Polity Press, 2002; *Transpositions*, Polity Press, 2006; *La philosophie, là où on ne l'attend pas*, Larousse, 2009; *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, 2011b e *The Posthuman*, Polity Press, 2013. Nel 2009 è stata eletta membro del consiglio di CHCI (Consorzio Humanities Centri e Istituti). Sito personale: [www.rosibraidotti.com](http://www.rosibraidotti.com)